Dossiê:
Feminismos latino-americanos
Ativismos e insurgências – Parte 2

epistemologias do sul:
Pensamento Social e Político em/para/desde América Latina, Caribe África e Ásia

v. 6, n. 1, 2022

Dossiê:
Feminismos latino-americanos
Ativismos e insurgências – Parte 2

epistemologias do sul:
Pensamento Social e Político em/para/desde América Latina, Caribe África e Ásia

v. 6, n. 1, 2022

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia. Dossiê: Feminismos latino-americanos – Ativismos e insurgências – Parte 2. Volume 6, número 1, 2022.

ISSN: 2526-7655

Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Revista "Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia". Av. Tarquínio Joslin dos Santos, 1000 - Jardim Universitário, sala C301 - Foz do Iguaçu - PR, 85870-901.

Revista Epistemologias do Sul

revista.epistemologias@unila.edu.br

Dossiê:
Feminismos latino-americanos
Ativismos e insurgências – Parte 2

v. 6, n. 1, 2022

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655

Editor-Executivo

Marcos de Jesus Oliveira

Editores-Associados

Tereza Spyer

Leo Name

Conselho Editorial

Ângela Maria De Souza (UNILA)
Camilo Hernan Manchola Castillo (UNB)
Caterina Alessandra Rea (UNILAB)
Cesar Augusto Baldi (ULBRA)
Cesar Torres Cruz (UAM)
Elias Nazareno (UFG)
Elzahrã M. Radwan Omar Osman (INEP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR)
Julio Pereyra (UDELAR)
Li-Chang Shuen Cristina (UFMA)
Lorena R. Tavares De Freitas (UNILA)
Marcos de Jesus Oliveira (UNILA)
Pablo Quintero (UFRGS)
Priscila De Oliveira Coutinho (UERJ)
Sônia Cristina Hamid (IFB)
Waldemir Rosa (UNILA)

Editaram esse número

Tereza Spyer / Editora-Chefe
María Camila Ortiz / Editora-Adjunta

Coeditaram esse número

Ananda Vilela
Cynthia Montalbetti
Mariana Rocha Malheiros
Priscila Dorella

Colaboraram com esse número

Ananda Vilela
Ariana Mara da Silva
Beatriz Rosa Moreira
Cynthia Montalbetti
Dayane Nayara Conceição de Assis
Lélia Gonzalez (Melina Lima)
Lucrecia Masson Córdoba
María Camila Ortiz
Mariana Rocha Malheiros
Mayara Mychella Sena Araújo
Nancy Pereira Cardoso
Nicolás Cuello
Norma Brigette Castañeda Ramírez
Pâmela Cervelin Grassi
Paula Cervelin Grassi
Pedro Paulo Gomes Pereira
Priscila Dorella
Rafael Tavares Salles
Susana Torres Martínez
Tathiana Cassiano
Tereza Spyer

Traduziram nesse número

María Camila Ortiz (Coordenação)
Sigrid Beatriz Varanis Ortega
Tereza Spyer (Abstracts)

Revisão e normatização

María Camila Ortiz
Tereza Spyer

Coordenação gráfica

Leo Name
Oswaldo Freitez Carrillo

Projeto gráfico, capa e folhas de rosto

Oswaldo Freitez Carrillo

Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo

Editorial

Existências e resistências:
feminismos latino-americanos. Parte 2 12
María Camila Ortiz, Priscila Dorella e Tereza Spyer

Entrevistas

Entrevistando Nancy Cardoso:
a partir da teologia feminista latino-americana saber-de-si e saber-do-lugar para acuerpar-se 24
Mariana Rocha Malheiros, Pâmela Cervelin Grassi e Paula Cervelin Grassi

La intuición como método:
conversación con Lucrecia Masson Córdoba 38
Suzana Torres Martínez

Artigos

Cuerpas gordas de Abya Ayala: 52
colonialidad, racismo y gordofobia
Cynthia J. L. Montalbetti

Contando minha história: 80
uma descoberta enquanto mulher negra, acadêmica e ancestral...
Mayara Mychella Sena Araújo

Amefricanas e Atlântica: 104
notas decoloniais sobre a gênese
do pensamento feminista negro brasileiro
Ariana Mara da Silva e Dayane Nayara Conceição de Assis

Por que não há teoria feminista 122
negra nas Relações Internacionais?
Ananda Vilela

Interlocuções entre a filosofia bantu congo e a prática do bem viver: 140
as mulheres negras e o processo de cuidado através do bem viver
Beatriz Rosa Moreira

Despatriarcalização do bem-viver: 158
caminhos a partir dos movimentos feministas contra-hegemônicos na Bolívia
Mariana Rocha Malheiros

Além do meu próprio corpo: 178
adoecimento, corpo e itinerário terapêutico
Rafael Tavares Salles, Tereza Spyer e Pedro Paulo Gomes Pereira

Creadoras de memoria a través del arte: 200
mujeres artistas en el marco del conflicto armado en Colombia
Norma Brigette Castañeda Ramírez

Totó la Momposina: 224
por uma música de identidade
Priscila Dorella

Los festivales latinoamericanos de cine de mujeres: 242
el Caso del Equis festival de cine feminista de Ecuador
María Camila Ortiz e Tereza Spyer

Podemos nós, xs gordxs, falar? 254
ativismo, imaginação e resistência a partir das geografias desobedientes da carne
Nicolás Cuello

La categoría político-cultural de la amefricanidad 266
Lélia Gonzalez

Resenha

“A invenção das mulheres”:
o debate sobre colonialismo e gênero na obra de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

Tathiana Cassiano

Existências e resistências: feminismos latino-americanos parte 2

María Camila Ortiz
¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Priscila Dorella
¡DALE!, / UFV

Tereza Spyer
¡DALE!, PPGICAL / UNILA

A Revista Epistemologias do Sul, vinculada à Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) e ao grupo de pesquisa "Epistemologias do Sul: pensamento social e político em/desde/para a América Latina, Caribe, Ásia e África", traz como principal proposta a divulgação de estudos sobre e/ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático. Destacam-se estudos decoloniais, subalternos e pós-coloniais, com toda a sua diversidade e variedade teóricas e metodológicas (REVISTA EPISTEMOLOGIAS DO SUL, 2016).

O atual dossiê é fruto de uma profícua parceria entre a Revista Epistemologias do Sul e o Grupo de Pesquisa Decolonizar a América Latina e seus Espaços (¡DALE!). O ¡DALE! está cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) desde 2016 e dedica-se às pesquisas que envolvem a descolonização de imagens, cartografias, paisagens, narrativas e corpos da América Latina e do Caribe, dos movimentos sociais e dos territórios latino-americanos, tendo em vista conceitos e noções do giro decolonial, como, por exemplo, as colonialidades do poder, do ser e do saber (NAME; SPYER; CUNHA, 2019).

Esta é a quinta edição da Revista Epistemologias do Sul em que o ¡DALE! está diretamente envolvido na criação da proposta, desenvolvimento e finalização de uma edição. As anteriores foram: **Giro Decolonial, Parte 1: Artes visuais, arquiteturas e alteridades** (v.3, n. 1, 2019); **Giro Decolonial, Parte 2: Gênero, raça, classe e geopolítica do conhecimento** (v.3, n. 2, 2019), **Corpos e sujeitos na/da modernidade** (v.4, n. 1, 2020) e **Feminismos latino-americanos, ativismos e insurgências, Parte 1** (v.5, n .2, 2021).

A Parte 1 do dossiê **Feminismos latino-americanos: ativismos e insurgências** (estruturado em duas seções, a primeira composta por cinco entrevistas e a segunda por sete artigos — dois originais e dois traduzidos), embora tenha sido publicada no primeiro semestre de 2022, tratou-se de um número retroativo[1] organizado pelas pesquisadoras integrantes do ¡DALE! a partir de tensionamentos debatidos dentro do próprio grupo, seja nos debates internos para discussão de textos sobre Feminismos Decoloniais, realizados em 2019, seja nos debates sobre Pedagogias Decoloniais e Giro Decolonial – Conceitos e Temas (ambos de 2020) e Estéticas Decoloniais (2021)[2].

Para pensarmos e produzirmos sobre os feminismos latino-americanos e caribenhos, tanto na **Parte 1** quanto na **Parte 2**, nos valemos principalmente dos questionamentos voltados à produção de/sobre/para mulheres como: onde estão as mulheres, especialmente as mulheres racializadas, no Giro Decolonial? Como raça, gênero, classe e sexualidade se articulam e impactam na dicotomia modernidade/colonialidade? Como pensamos os ativismos, insurgências e manifestações de mulheres no Sul Global fora das construções feministas hegemônicas do Norte? Além disso, focamos nos feminismos que ultrapassam a perspectiva de gênero moderno e incluem os debates e lutas contra o racismo, a heteronormatividade, o capitalismo, o antropocentrismo e outras opressões que impactam as vidas e territórios das mulheres, trazendo as suas próprias categorias, tanto para a práxis política quanto para a produção de epistemologias, especialmente na América Latina e no Caribe.

Importa destacar que o trabalho editorial dos dois volumes do dossiê **Feminismos latino-americanos: ativismos e insurgências** foi realizado por Ananda Vilela, Cynthia Montalbetti, María Camila Ortiz, Mariana Rocha Malheiros, Priscila Dorella e Tereza Spyer. Pela força destas produções, nós editoras não queríamos que os estudos se reduzissem a mais uma análise sobre

1 Disponível em: https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/issue/view/228.

2 Disponível em: Feminismos Decoloniais: https://bit.ly/dale2019_2; Pedagogias Decoloniais: http://bit.ly/dale2020_1; Giro Decolonial – Conceitos e Temas: https://bit.ly/dale2020_2 e Etéticas https://bit.ly/dale_2021.

gênero e epistemologias feministas. As produções das mulheres, a partir da interseccionalidade entre raça, classe, sexualidade e gênero, bem como com a elaboração de categorias próprias, possibilitam pensar não só os feminismos no Sul Global, mas também a própria resposta política, econômica, cultural e epistêmica diante do cenário latino-americano e caribenho. E aqui queremos destacar que estas produções, ainda que dialoguem com o Giro Decolonial, são produções autônomas, originais e de uma força política e epistêmica que trazem novas percepções de organização e análise não somente sobre as ciências humanas e sociais, mas também na própria atuação política frente ao avanço neoliberal e neoconservador na nossa região.

Os feminismos têm destacado as desigualdades decorrentes da divisão sexual do trabalho e como elas têm impedido as mulheres de ocupar cargos de poder. Por esta razão parte destas linhas anseiam apresentar algumas reflexões sobre relatos recebidos da experiência emocional e profissional de trabalhar e viver durante os períodos de emergência sanitária. Elas, autoras deste dossiê, multiplicaram esforços para gerar conhecimentos que contribuem para reverter as forças antagônicas dos poderes hegemônicos neste contexto que, por um lado, exacerbou os vazios nas estruturas institucionais, nas políticas sociais e nas políticas de igualdade e, por outro lado:

> levou a mudanças abruptas na economia. A revolução e a brecha digital transformaram uma parte do setor laboral [...]. Inclusive, muitas mulheres que poderiam ter ficado em casa e trabalhado remotamente ou por teletrabalho através de uma plataforma, foram confrontadas com a falta de conectividade e de energia elétrica para aceder à internet, bem como renda disponível limitada para um telefone ou um computador próprio (GIRÓN, 2021, p. 226)[3]

Assim, no meio do horror e do desastre, estas mulheres ofereceram esperança e resiliência, pois, mesmo desejando e tendo pressa para alcançar uma outra "normalidade", não temos como saber até onde chegarão as ondas e o que elas irão desenhar.

As interações através das mensagens trocadas durante a construção deste dossiê nos permitiram perceber como as conexões entre os feminismos latino-americanos, a escrita, a arte e as lutas possibilitam intercâmbios genuínos de apoio para construir pontes entre o autoisolamento e a(s) outra(s) dentro de um sistema de incertezas, encarnando nos textos experiências de diversidade que nos permitiram abraçar e conectar nossas corpas em estados de separação física.

Constantes bombardeios de experiências e papéis que nunca pediram ou jamais previram confrontar na casa e no trabalho aumentaram o trabalho não remunerado para estas mulheres[4], particularmente para aquelas com crianças pequenas e pessoas idosas em casa, triplicando a carga de trabalho e fazendo com que as brechas de gênero preexistentes ampliassem a crise de forma assimétrica. Os relatos de problemas emocionais como estresse, ansiedade, depressão, medo e desgaste emocional ocasionado por perdas pessoais, lutas e diversas restrições para participar de forma ativa nas decisões comunitárias e políticas dos seus povos são as realidades dentro das quais foram escritos esses textos, no meio de uma sociedade que esperava que continuassem com o trabalho acadêmico para satisfazer as métricas externas masculinas e heteropatriarcais.

Estas mulheres assumiram uma postura que consistiu na busca de conexões (des)corporizadas com outres afiançando assim as suas próprias lutas para entrelaçá-las com outras. Práticas de outredade que vêm sendo construídas há um bom tempo e durante a pandemia

3 As traduções do espanhol para o português são da nossa autoria.

4 "Segundo estimativas da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), a forte contração econômica afetou negativamente o emprego aumentando a precariedade das condições de trabalho na região, o que, no caso das mulheres, representa um retrocesso de mais de dez anos em sua participação no mercado de trabalho" (Cepal – Informe Especial Covdi-19).

se desenvolveram dentro de uma amálgama de experiências de vulnerabilidade e diversidade transcendendo social e politicamente como forma de resistência.

Apesar dos relatos sobre a carência por um tempo para se recuperar, para lutar, para ler e, ao mesmo tempo, se excluir do mundo, as emoções provocadas pelo afastamento forçado dentro de uma realidade que impôs esfumação dos limites geraram também a necessidade de agir, mais do que nunca, dentro de um pensamento/ação feminista e comunitário que envolvesse (auto)consciente e (auto)reflexivamente as dinâmicas de poder, privilégio e discriminação a nível individual, grupal e social.

Assim, estes textos constroem outros feminismos latino-americanos, com esperança e generosidade. Por esta razão nos detemos e prestamos atenção às suas propostas e narrativas que nos ensinam a partir de espaços/lugares diversos.

Vale ressaltar que quando publicamos o nosso dossiê **Feminismos latino-americanos: ativismos e insurgências — Parte 1**, com entrevistas e artigos relacionados aos estudos decoloniais, ainda estávamos tomadas pela pandemia de Covid-19 (2020-) e suas implicações nefastas para as mulheres da América Latina e do Caribe. O aumento sensível da depressão, do desemprego, da violência doméstica, etc., ficou evidente durante esses últimos anos. Boa parte da imprensa, em diversos países da região, publicizou os inúmeros crimes de feminicídios, bem como as lutas de feministas por justiça.

Tivemos alguns respiros nas redes, como as *lives* da antropóloga argentina Rita Segato (SEGATO, 2021), divulgadas no YouTube, que ajudaram muitas mulheres a compreenderem a relação do patriarcado e do neoliberalismo com a violência de gênero. O podcast brasileiro Praia dos Ossos, narrado pela jornalista Branca Vianna (VIANNA, 2020), sobre o assassinato de Ângela Diniz pelo namorado Doca Street, ocorrido em 1976, possibilitou vermos os limites históricos da justiça para as mulheres. E o discurso da indígena de origem mapuche, Elisa Loncón (LONCÓN, 2021), como presidenta da constituinte chilena, expressou, de forma avassaladora, a necessidade de incluirmos na vida política democrática da América Latina o debate sobre raça e gênero. A poesia de Conceição Evaristo dizia, então, que era tempo de nos aquilombar, "de cuidar dos nossos passos assuntando as vias" (EVARISTO, 2020).

Agora, algumas vias se abriram. Estamos saindo da pandemia, apesar de seguirmos em luto pela morte de milhões de pessoas e termos que lidar com uma desigualdade social e de gênero bastante acentuada. Temos daqui para frente a possibilidade de ver transformações e de recriar as nossas vidas após um processo incrível de sofrimento. Mas também de fortalecimento dos feminismos como uma experiência de liberdade em relação aos padrões ideológicos naturalizados, geradores de perseguições, preconceitos e prisões de todo tipo. Ainda assim, é importante reconhecer que recriar, como afirma Ivone Gebara, não é algo simples, é conflituoso e ambivalente (GEBARA, 2022). Somos capazes de recriar novas prisões sem sermos diferentes, inventar palavras que não mudam a realidade e renovar suplícios que não colaboram com a justiça. Recriar requer reconhecer a dinâmica da vida em nós, que nos transforma e exige que novas histórias sejam contadas para manter aceso o desejo radical por mudanças sociais. Para tanto, como ensina Catherine Walsh, é preciso ir aprendendo a desaprender e voltar a aprender – *volver a existir - de un modo muy otro* (ORTEGA-CAICEDO; LANG, 2020).

Nesse sentido, estamos imersas em um movimento que se atreve a fazer perguntas sobre diversos temas a partir dos feminismos e procurando transportar essas perguntas para os nossos espaços e corpos a fim de construirmos algo que contribua para mover certas estruturas sociais estabelecidas. Não há uma maneira de fazer isso, e sim muitas maneiras.

Um dos exemplos mais impactantes e recentes que podemos ressaltar, em 2022, é a eleição de Francia Márquez como Vice-Presidenta da Colômbia. A sua bandeira eleitoral foi *Vivir Sabroso,* que mais do que viver melhor, expressa a necessidade de viver sem medo, viver em paz e com dignidade após tantos conflitos armados. A eleição de uma mulher negra, mãe solo, advogada e ambientalista, que conquistou um protagonismo político mobilizando diversos feminismos em um país conservador, violento e racista representa uma Colômbia excluída dos espaços de poder. Quando ganhou o Goldman Environmental Prize, em 2018, pelo seu ativismo em defesa de sua comunidade La Toma, Francia Marquez disse diante de um público emocionado que a escutava:

> Soy parte de un proceso, de una historia de lucha y resistencia que empezó con mis ancestros traídos en condiciones de esclavitud. Soy parte de la lucha frente al racismo estructural. Soy parte de quienes luchan por seguir pariendo la libertad y la justicia. De quienes conservan la esperanza por un mejor vivir. De aquellas mujeres que usan el amor maternal para cuidar su territorio como espacio de vida. De quienes alzan la voz para parar la destrucción de los ríos, de los bosques y los páramos. De aquellos que sueñan que algún día los seres humanos vamos a acabar con el modelo económico de muerte para darnos paso a construir un modelo económico que garantice la vida. Ustedes pueden quedarse tranquilos mientras el planeta, la casa común, se destruye. O podemos juntarnos para realizar acciones que frenen el cambio climático. Es hora de actuar. Enfriar el planeta es nuestra responsabilidad (MÁRQUEZ, 2018).

Esse feminismo vem sendo capaz de mobilizar a esperança ao tentar criar um poder disruptivo, não apenas para as colombianas, mas para muitas latino-americanas caribenhas que lutam pela igualdade e justiça contra uma democracia representativa governada majoritariamente por homens brancos, que não foram capazes de reconhecer nem mesmo os direitos fundamentais expressos na constituição, como o direito de cuidar da vida. Isso é vivido de forma muito clara no Brasil de Bolsonaro, na Nicarágua de Daniel Ortega e no Equador de Guilhermo Lasso.

Felizmente, esse dossiê **Feminismos latino-americanos: ativismos e insurgências — Parte 2** - é especialmente permeado por debates sobre a importância de feminismos negros e indígenas com suas estratégias para enfrentar e superar opressões. Nenhuma de nós três que está escrevendo esta apresentação é negra ou indígena, mas todas nós conseguimos ver como é possível educar a nós mesmas para reconhecer a importância de outras lutas em nossas vidas. Muito já se falou sobre como o sistema neoliberal deseja o nosso cansaço, estreita os nossos sonhos e corrompe os nossos caminhos a partir do individualismo, da competitividade e da degradação ambiental excessiva. Mas é preciso dizer como os feminismos vêm transformando a nossa sensibilidade com novas histórias para sermos capazes de viver linhas não vividas do nosso ser.

Desse modo, este dossiê também foi pensado como um espaço para as perspectivas feministas insurgentes, indígenas, afros, comunitárias etc., que colaboram de forma coletiva para construir um entendimento capaz de potencializar as necessidades, iniciativas, problemáticas e conhecimentos da diversidade de mulheres latino-americanas e caribenhas. A especificidade dos feminismos contra-hegemônicos se deve a uma articulação única entre teoria e práxis, onde formas de ação e ativismo fazem parte de uma luta global que vai muito além de questionar somente o patriarcado.

Em termos de organização este dossiê está estruturado em três seções, a primeira composta por duas entrevistas, a segunda por onze artigos (nove originais e dois traduzidos) e a terceira por uma resenha. As três seções estão permeadas por alguns temas-chave caros às editoras desse dossiê, como as ontologias e as epistemologias afroindígenas; os movimentos feministas

contra-hegemônicos e as lutas antiracistas, antipatriarcais, antihomofóbicas, antifundamentalistas e antigordofóbicas e produções artísticas de resistência e re-existências.

Abrimos o nosso dossiê com a seção **Entrevistas,** com o texto "**Entrevistando Nancy Cardoso: a partir da teologia feminista latino-americana saber-de-si e saber-do-lugar para acuerpar-se**". A entrevista com a teóloga brasileira Nancy Cardoso Pereira foi realizada por Mariana Rocha Malheiros, Pâmela Cervelin Grassi e Paula Cervelin Grassi e teve como objetivo aproximar a teologia feminista latino-americana das demais produções feministas realizadas por mulheres na América Latina, dialogando, principalmente, com as críticas ao racismo, heteronormatividade e colonialismo. As questões foram organizadas dentro de temas que interseccionam as categorias "feminismo", "cristianismo", "América Latina", "educação popular" e "lutas populares", pensando no atual contexto latino-americano de avanços fundamentalistas na economia, política e religião. Cinco temas centrais são abordados nas questões: vida, trabalho e debate feminista realizado por Nancy Cardoso no espaço eclesial; elementos da teologia feminista na América Latina; movimentos e lutas feministas dentro dos espaços eclesiais cristãos; fundamentalismos na América Latina e perspectivas à teologia feminista latino-americana no atual cenário. A entrevistada nos desafia a olhar com criticidade e indignação as opressões que tocam os corpos das mulheres, especialmente às mulheres religiosas, contudo, nos convida à esperança que move nossas práticas, construída a partir do saber-de-si e saber-do-lugar para *acuerpar-se*.

A segunda entrevista, intitulada "**A intuição como método: conversa com Lucrecia Masson Córdoba**" foi realizada por Susana Torres Martínez. A entrevistada, Lucrecia Mason, é uma importante referência dentro do Ativismo Gordo em Abya Yala que com muita luta e resistência ganhou espaço nos últimos dez anos. Nesta entrevista, Mason nos faz refletir sobre a violência gordofóbica e as críticas às ideias hegemônicas de saúde, capacitismo e desejabilidade que violam corporalidades fora do padrão estabelecido. A pesquisadora e ativista tem se dedicado nos últimos anos a pensar a gordura como algo politizável a partir de uma perspectiva decolonial. Além disso, tem trabalhado a questão das corporalidades que habitam esta região com o intuito de repensar fora da lógica da colonialidade, modernidade e do projeto de corpo do ocidente, o que permitirá a possibilidade de viver de outra perspectiva que não a de quem nos colonizou.

Abrimos a seção **Artigos** com um texto escrito por Cynthia Montalbetti "**Corpas Gordas de Abya Yala: Colonialidade, Racismo e Gordofobia**" que, em estreita vinculação com os principais temas tratados por Mason na seção anterior, tem o objetivo de apontar os corpos gordos de Abya Yala como uma aversão ao projeto de corpo civilizador, que se sustenta na colonialidade, a qual se estabeleceu com o propósito de negar, categorizar as pessoas, retirar toda ou parte de sua humanidade e colocá-las sob a lógica capitalista, patriarcal e racista. Da mesma forma, a autora nos leva a compreender como a construção da europeização do corpo magro foi naturalizada como universal e a única possível de habitar, relacionando a gordura como marca inerente ao racismo e à mulher. Além disso, traz um panorama histórico e discursivo da patologização da gordura, que promove e sustenta a violência gordofóbica sob o imperativo da saúde. E, como último ponto, capta de forma sucinta a trajetória do Ativismo Gordo para compreender sua luta e demandas.

Mayara Mychella Sena Araújo, em "**Contando minha história: Uma Descoberta Enquanto Mulher Negra, Acadêmica E Ancestral...**", procura tratar em seu texto das inúmeras realidades que atravessam a construção, conhecimento e reconhecimento do ser negra. Neste ensaio a autora pretende construir uma narrativa em torno de sua descoberta enquanto mulher negra, processo iniciado no ingresso da docência no ensino superior de uma universidade pública, atravessado pela ancestralidade/espiritualidade ligadas à Umbanda e ratificado com o acesso

e leitura de uma literatura de autoras negras. Este processo, narrado a partir do que chama de atos (como nas divisões de uma peça ou texto teatral) que formam esta narrativa, permite uma reconciliação consigo mesma. No primeiro ato, descreve o processo inicial de se descobrir uma mulher negra, que a ancestralidade convocou para o trabalho. No segundo ato, narra seu encontro com a Umbanda e com a espiritualidade a partir da religião. No terceiro ato, reconhece em si a espiritualidade que a move e que a forma não só como mulher negra, mas como acadêmica negra e ancestral. Por fim, finaliza esta narrativa no quarto ato reconhecendo em si as inquietações, despertares e aceitações que não terminam com este texto.

Ariana Mara da Silva e Dayane Nayara Conceição de Assis (Nzinga Mbandi), no artigo "**Amefricanas e Atlântica: notas decoloniais sobre a gênese do pensamento feminista negro brasileiro**", procuram apresentar as principais categorias de análise presentes no pensamento intelectual de Beatriz Nascimento e de Lélia Gonzalez e sua relação com os aportes teóricos da decolonialidade. Para tal, utilizam a formação do movimento feminista negro localizado no tempo e na história para explicar as bases conceituais do pensamento intelectual negro, enquanto tentativa de evidenciar o constante diálogo entre o ativismo e a formação intelectual das autoras. Buscam, ainda, demonstrar como as categorias e conceitos propostos por Nascimento e Gonzalez se relacionam com a realidade vivida pelas mulheres negras no momento em que elas consolidam a construção de seu pensamento e são ainda hoje adequadas para descrever a situação da população negra no Brasil hoje.

Ananda Vilela, em "**Por que não há teoria feminista negra nas Relações Internacionais?**", reflete sobre o processo de negação de humanidade e de subjetividade de mulheres negras, repetidamente excluídas da produção de conhecimento, do acesso à universidade e da capacidade de ser e estar no mundo enquanto sujeitas do próprio conhecimento, sujeitas cognoscentes. No que tange às Relações Internacionais, esse cenário não é diferente, e ainda mais opressor devido às dinâmicas elitistas que o próprio curso, programas e departamentos imprimem em seus estudantes. Nesse cenário, este artigo chama atenção para as particularidades da mulher negra enquanto sujeita do próprio saber e história, trazendo o feminismo negro como teoria política que possibilita a análise de epistemicídios construídos a partir da negação de conhecimentos afrodiaspóricos e silenciamento de mulheres negras na esfera acadêmica. Dessa forma, o objetivo, além de ampliar o debate nas produções acadêmicas em RI, é debater a necessidade de articulação epistemológica das categorias de gênero e raça na disciplina. Entendendo o pessoal como político e, portanto, internacional, é necessário compreender como mulheres negras estão colocadas nesse internacional, teorizado a partir de abordagens brancas e/ou masculinas.

No artigo "**Interlocuções entre a filosofia Bantu-Kongo e a prática do Bem Viver: as mulheres negras e o processo de cuidado através do Bem Viver**", Beatriz Rosa Moreira defende que pensar a partir de uma perspectiva decolonial mostra-se uma ferramenta possível para a emancipação dos povos não hegemônicos, uma vez que a contribuição destes povos passa a integrar o ambiente científico, e com isso, proporciona a visibilidade de culturas, tradições e contextos sociais que se distanciam da universalidade europeia. A autora observa o desserviço que as ciências humanas e a área da saúde realizam legitimando teorias racistas e excludentes, e ao ter acesso a autoras(es) que nos provocam através de denúncias à colonialidade, é possível trilhar novas perspectivas no horizonte de pesquisa. Tendo em conta que o colonialismo estabeleceu-se na América Latina e Caribe com dinâmicas de poder e controle por meio da dominação do corpo, mente e natureza, Moreira trata da dominação que atingiu povos originários e a população negra conduzindo pessoas a estados de extermínio, subordinação e retirada de humanidade através da ideia de "progresso" humano/temporal/cultural, no intuito de estabelecer um processo de apagamento de valores civilizatórios africanos que garantem a sobrevivência e

o bem viver de mulheres negras nas Américas. Assim, com esse texto objetiva estabelecer um diálogo entre as epistemologias africanas e a prática do bem viver no processo de cuidado com mulheres negras na América Latina e no Caribe, através de reflexões que permeiam a filosofia Bantu-Kongo, a ideia de desenvolvimento, a prática do bem viver e as concepções de gênero em contextos não hegemônicos.

Mariana Rocha Malheiros, em "**Despatriarcalização do bem-viver: caminhos a partir dos movimentos feministas contra-hegemônicos na Bolívia**" busca investigar parte da concepção de despatriarcalização da categoria "Bem-Viver" protagonizada pelos movimentos feministas na Bolívia. Primeiramente a autora questiona a necessidade de despatriarcalizar esta alternativa, tendo em vista que não se trata de uma produção ocidental, mas de cosmovisões que vêm dos povos indígenas e afrolatinos, trazendo um diálogo entre produções que abordam o Bem-Viver como alternativa ao modelo de desenvolvimento ocidental e o Feminismo Decolonial, vinculado aos movimentos feministas contra-hegemônicos, especialmente indígenas, afrolatinos e afrocaribenhos. Na segunda parte, apresenta os elementos que os movimentos feministas contra-hegemônicos na Bolívia organizaram a partir do Plano Nacional para a Igualdade de Oportunidades "Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien" (PNIOM), analisando, também pelo viés do Feminismo Decolonial, o posicionamento das mulheres para despatriarcalizar o Bem-Viver. Malheiros finaliza o texto concluindo que os Bem-Viveres, em suas diversas formas, precisam ser formados pela metade dos povos, as mulheres, tanto nas cosmovisões, como nas epistemologias e nas práxis de transformação, especialmente para o enfrentamento aos epistemicídios e violências que negam a existência dos (as) outros (as).

Por sua vez, Rafael Tavares Salles, Pedro Paulo Gomes Pereira e Tereza Spyer, no artigo "**Além do meu próprio corpo: adoecimento, corpo e itinerário terapêutico**", buscam refletir sobre o conceito de itinerários terapêuticos. A pesquisa etnográfica acompanhou as formas de lidar com as enfermidades e os caminhos elegidos em busca de cuidados de imigrantes e refugiados sem-teto na cidade de São Paulo. A investigação permitiu pensar os itinerários terapêuticos não apenas como movimentos que ocorrem nos espaços – por entre serviços de saúde, na busca por médicos ou xamãs, nas ruas de uma cidade –, mas no tempo, por entre histórias e vidas. Nessas trajetórias, a doença e o corpo eram um conjunto de afetos que extrapolam o corpo-próprio. Assim, os itinerários terapêuticos surgem como formas de compreender e experienciar enfermidade e corpo.

Norma Brigette Castañeda Ramírez, em "**Criadoras da memória através da arte: mulheres artistas no contexto do conflito armado da Colômbia**", ao analisar o contexto pós Acordo de Paz assinado entre o governo colombiano e as FARC-EP, percebe a necessidade da criação de dispositivos de memórias concebidos enquanto componentes que constroem a sociedade e atuam como fiscalizadores a fim de evitar a repetição dos eventos. Desta forma, segundo a autora, várias ações tornaram-se visíveis em prol de um processo de reconhecimento e reivindicação junto às vítimas do conflito armado. Um dos meios para o desenvolvimento dessas ações tem sido a arte. A arte, em sua função mais nobre, tem o papel de mediador na construção da memória e da Paz. Nesse espectro, emergem os coletivos criados por mulheres artistas, que não apenas relatam a guerra, mas o fazem a partir de sua visão como escritoras, cantoras, mães, filhas, irmãs, especialmente mulheres que se apropriam de sua dor e a transformam em projetos de vida e memória. Assim, esse artigo procura evidenciar o trabalho realizado por essas mulheres criadoras e a importância do mesmo para pensar um país em paz, a partir da própria paz, observando a relação entre arte, memória e mulheres através do trabalho de mulheres artistas, acadêmicas e vítimas da guerra.

O artigo - **Totó la Momposina: Por uma música de identidade**, de Priscila Dorella, busca tanto apresentar parte da trajetória da colombiana Totó la Momposina (1940-) como uma manifestação artística e política das culturas tradicionais da costa caribenha quanto compreender a sua relação com a *world music*. Já no texto **"Os festivais latino-americanos de cinema de mulheres: o caso do Equis Festival de Cinema feminista do Equador"**, de María Camila Ortiz e Tereza Spyer, pretende-se pensar os festivais latino-americanos de cinema de mulheres ou de cinema feminino como espaços de coletividade geradores de encontros e re-existências do cinema feminista, articulando essa discussão aos *Films Festival Studies* e aos feminismos em perspectiva decolonial a partir da História Oral.

Fechando esta seção apresentamos dois artigos traduzidos, o primeiro do espanhol para o português e o segundo do português para o espanhol. O ensaio **"Podemos nós, xs gordxs, falar? Ativismo, imaginação e resistência a partir das geografias desobedientes da carne"**, de Nicolás Cuello, traduzido por Sigrid Beatriz Varanis Ortega, faz parte do livro *"Cuerpos Sin Patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne"* publicado em 2016 na Argentina, organizado pelo(a) ativista y pesquisador(a) Cuello e Laura Contrera. No referido ensaio Cuello mostra como o corpo gordo latino-americano ocupa um lugar no debate neoliberal nas visualidades, nos espaços sociais e nas subjetividades políticas. Além disso, nos convida a entender o corpo gordo desde suas especificidades geográficas e como nossa autopercepção está construída pela estigmatização, pela vergonha e pela patologização a partir do modelo hegemônico médico. Indo além de uma visão liberal do "amor próprio", este autor apresenta o ativismo gordo que pensa a estrutura social e as interseccionalidades desde suas complexidades. Já o texto **"A categoria político-cultural de amefricanidade**", de Lélia Gonzalez, foi traduzido por María Camila Ortiz. Este texto apresenta a categoria político-cultural de *amefricanidade*. Nele, a ativista e intelectual negra Lélia Gonzalez discorre sobre o potencial epistemológico dessa categoria através do enfoque da formação histórico-cultural do Brasil.

Finalmente, encerrando o segundo dossiê, temos, na seção **Resenha**, o texto de Tathiana Cassiano, **"A invenção das mulheres": o debate sobre colonialismo e gênero na obra de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí**". Para esta resenha, Cassiano analisou a primeira edição em português do importante livro da cientista política e socióloga nigeriana de origem iorubá intitulado "A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero". Esta obra foi traduzida pelo filósofo Wanderson Flor do Nascimento e publicada em 2021 pela Editora Bazar do Tempo.

Referências

CEPAL. La autonomía económica de las mujeres en la recuperación sostenible y con igualdad. **Informe Especial COVID-19** n° 9, 2021.

EVARISTO, C. Tempo de nos aquilombar. **Poemas & Poesias**, 07/01/2020. Disponível em: www.xapuri.info/tempo-de-nos-aquilombar/ Acesso: 22/08/2022

GIRÓN, A. Pandemia, reproducción social y violencia. In: **Economía de la vida. Feminismo, reproducción social y financiarización**. Ciudad de México: UNAM-Clacso, p. 223-227, 2021.

LIVRARIA GATO SEM RABO. Live: **Esperança feminista**, de Debora Diniz e Ivone Gebara, 2022. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=_XqNI7r_0cM Acesso: 22/08/2022

NAME, L.; SPYER, T.; CUNHA, G. R. da. **Editorial**. Revista Epistemologias do Sul: vol. 03, n. 01, 2019. Disponível em https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2431/2169 Acesso em 24/08/2022.

ORTEGA-CAICEDO, A.; LANG, M. **Gritos, grietas y siembras de nuestros territorios del sur:** Catherine Walsh y el pensamiento crítico-decolonial en América Latina. Quito: UASB, 2020.

PUEDJS UNAM**. Sesión 6:** Rita Segato, feminismo y democracia. México, 2021. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=odVP6HbhvQg Acesso em: 22/08/2022.

SALAS, B. Texto y video completos del discurso de Elisa Loncón, luego de ser elegida Presidenta de la Convención Constituyente. **PiensaChile**, 2021. Disponível em: www.piensachile.com/2021/07/05/texto-y-video-completos-del-discurso-de-elisa-loncon-luego-de-ser-elegida-presidenta-de-la-convencion-constituyente/ Acesso em: 23/08/2022.

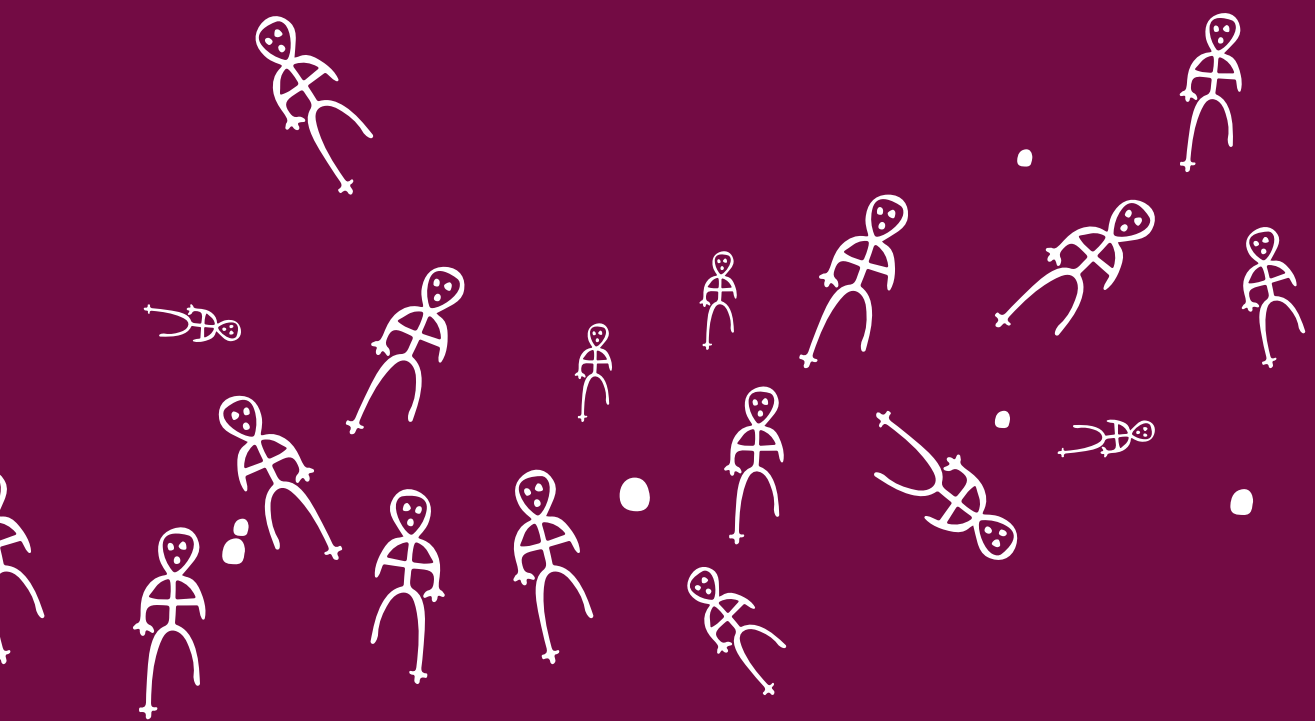
SEGATO, R**. Crítica da colonialidade em oito ensaios:** e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

THE GOLDMAN ENVIRONMENTAL PRIZE. **Francia Márquez**. San Francisco, 2018. Disponível em: www.goldmanprize.org/recipient/francia-marquez/ Acesso em: 22/08/2022

VIANNA, B. **Praia dos Ossos.** Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: www.radionovelo.com.br/praiadososso s/ Acesso em: 22/08/2022.

REVISTA EPISTEMOLOGIAS DO SUL. **Sobre a Revista**. Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2016. Disponível em https://revistas.unila.edu.br/epistemolo-gias-dosul/about Acesso em: 24/08/2022.

Entrevistas



Entrevistando Nancy Cardoso:
a partir da teologia feminista latino-americana saber-de-si e saber-do-lugar para acuerpar-se

Mariana Rocha Malheiros
¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Pâmela Cervelin Grassi
Artesã, UDESC

Paula Cervelin Grassi
Artesã, UNISINOS

Entrevistando Nancy Cardoso: a partir da teologia feminista latino-americana saber-de-si e saber-do-lugar para acuerpar-se

Resumo:

A entrevista com a teóloga brasileira Nancy Cardoso Pereira teve como objetivo aproximar a teologia feminista latino-americana das demais produções feministas realizadas por mulheres na América Latina, dialogando, principalmente, com as críticas ao racismo, heteronormatividade e colonialismo. A maior parte da entrevista foi encaminhada por aplicativo de mensagens e outra parte por correio eletrônico. As questões foram organizadas dentro de temas que intersecionam as categorias "feminismo", "cristianismo", "América Latina", "educação popular" e "lutas populares", pensando no atual contexto latino-americano de avanços fundamentalistas na economia, política e religião. Cinco temas centrais são abordados nas dez questões: vida, trabalho e debate feminista realizado por Nancy Cardoso no espaço eclesial; elementos da teologia feminista na América Latina; movimentos e lutas feministas dentro dos espaços eclesiais cristãos; fundamentalismos na América Latina e perspectivas à teologia feminista latino-americana no atual cenário. A entrevistada nos desafia a olhar com criticidade e indignação as opressões que tocam os corpos das mulheres, especialmente às mulheres religiosas, contudo, nos convida à esperança que move nossas práticas, construída a partir do saber-de-si e saber-do-lugar, para *acuerpar-se.*

Palavras-chave: Nancy Cardoso; Teologia Feminista; Acuerpamiento; Fundamentalismos; América Latina.

Entrevistando Nancy Cardoso: desde la teología feminista latinoamericana el conocimiento acerca de sí y el conocimiento acerca del lugar para acuerparse

Resumen:

La entrevista a la teóloga brasileña Nancy Cardoso Pereira tuvo como objetivo acercar la teología feminista latinoamericana a otras producciones feministas realizadas por mujeres en América Latina, dialogando principalmente con la crítica al racismo, la heteronormatividad y el colonialismo. La mayor parte de la entrevista se envió por aplicación de mensajería y otra parte por correo electrónico. Las cuestiones se organizaron en torno a temas que intersecionan las categorías "feminismo", "cristianismo", "Latinoamérica", "educación popular" y "luchas populares", considerando el actual contexto latinoamericano de avances fundamentalistas en la economía, la política y la religión. En las diez preguntas se abordan cinco temas centrales: vida, obra y debate feminista llevado a cabo por Nancy Cardoso en el espacio eclesial; elementos de la teología feminista en América Latina; movimientos y luchas feministas en los espacios eclesiales cristianos; fundamentalismos en América Latina y perspectivas para la teología feminista latinoamericana en el escenario actual. La entrevistada nos desafía a mirar con crítica e indignación las opresiones que afectan el cuerpo de las mujeres, en especial de las religiosas, sin embargo, nos invita a la esperanza que mueve nuestras prácticas, construidas sobre el conocimiento acerca de sí y el conocimiento acerca del lugar para acuerparse.

Palabras clave: *Nancy Cardoso; Teología Feminista; Acuerpamiento; Fundamentalismos; Latinoamerica.*

Interviewing Nancy Cardoso: from the Latin American Feminist Theology self-knowledge and place-knowledge for acuerpar-se

Abstract:

The interview with Brazilian theologian Nancy Cardoso Pereira was made with the objective to approach Latin American feminist theology closer to others feminist productions performed for women in Latin America, dialoguing, mainly, with criticisms to racism, heteronomativity and colonialism. Most of the interview was sent by messaging application and another part by e-mail. Part of the questions were organized around themes that intersect categories like "feminism", "Christianity", "Latin America", "popular education" and "popular struggles, considering the current Latin American context of fundamentalist advances in the economy, politics and religion. Five central themes are addressed in ten questions: first, life, work and feminist debate carried out by Nancy Cardoso in the ecclesial space; second, elements of feminist theology in Latin America; third, feminist movements and fights feminists in the Christian ecclesial spaces; fourth, fundamentalisms in Latin America and fifth, perspectives for Latin American feminist theology in the current scenario. The interviewee challenges us to look critically and indignantly at the oppressions that affect women's bodies, especially women's religious, however, she invites us to the hope that moves our practices, built on self-knowledge and place-knowledge, for acuerpar-se.

Keywords: *Nancy Cardoso; Feminist Theology; Acuerpamiento; Fundamentalisms; Latin America.*

A brasileira Nancy Pereira Cardoso é Graduada em Teologia pela Faculdades Integradas Benett e Licenciatura em Filosofia pela Universidade Metodista de Piracicaba, possui mestrado e doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Atualmente, é professora no Programa de Pós-Graduação de Estudos da Religião, na Universidade Metodista de Angola. De tradição metodista, Nancy foi pastora por quase quarenta anos, iniciando sua atuação pastoral no início da década de 1980. Exercendo importante trabalho na defesa dos movimentos do campo, especialmente de mulheres. Também merece destaque seu trabalho no Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, onde produziu diversos trabalhos que uniam bíblia, educação popular, feminismo, crítica aos fundamentalismos, movimentos sociais, ecofeminismo e lutas populares na América Latina.

Nós três chegamos até Nancy através de caminhos muito parecidos, ainda que em lugares geográficos diferentes1: fomos adolescentes nos anos 2000, participantes da Pastoral da Juventude, da Igreja Católica e nos espaços em que estávamos inseridas, começamos a perceber as violências que as mulheres sofriam, ainda sem muita nitidez sobre o que as mesmas significavam. Começamos a buscar respostas que a igreja não nos oferecia. Neste tempo, nossos caminhos se cruzaram e entre tantas trocas de referencias, estava Nancy, com seus textos que nos deslocavam para além da religião, interseccionando com as lutas populares na América Latina e a construção de feminismos anti-coloniais, anti-racistas e anti-capitalistas. Para milhares de mulheres religiosas e feministas, Nancy é uma referência teórica e de práxis, nos lembrando que são as mulheres mais pobres e esquecidas que precisam da teologia feminista da libertação.

Nancy aceitou gentilmente o convite para conversar com a Revista Epistemologias do Sul. Encaminhamos as perguntas através de aplicativo de mensagens e e-mails.

Antes de recebermos as respostas de Nancy, nós três (Paula, Pâmela e Mariana) pudemos nos encontrar pessoalmente pela primeira vez, depois que a pandemia de Covid-19 invadiu nossas vidas e deixou marcas que ainda estamos curando. O encontro ocorreu em Guararema/SP, na Escola Nacional Florestan Fernandes, do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), no Primeiro Encontro da Rede de Jovens Ativistas de Católicas pelo Direito de Decidir (CDD). Durante o evento, a palavra que mais ecoou em nossas discussões foi acuerpamiento, conceito cunhado pela feminista comunitária maya-xinka Lorena Cabnal, que reside na Guatemala.

Conforme Cabnal, acuerpar é a ação pessoal e coletiva dos nossos corpos que se sentem indignados diante da injustiça contra outros corpos, que são individuais ou coletivos. Logo, o acuerpamiento exige que nos abasteçamos de energia política para resistir e atuar contra as diversas opressões que nos ferem: patriarcado, racismo, colonialismo, heteronormatividade e capitalismo. Esta energia provém do afeto e da espiritualidade, rompendo fronteiras e o tempo linear imposto. Nos traz solidariedade e indignação coletiva, mas também nos revitaliza e traz novas forças (CABNAL, 2015). Nas palavras da autora: "recuperar la alegría sin perder la indignación" (CABNAL, 2015). Ainda no sentirpensar destes dias de encontros e solidariedade feminista, recebemos as respostas de Nancy às perguntas da entrevista por e-mail e nos alegramos porque este mesmo conceito percorreu toda a entrevista, sendo um convite para nossa ação como pesquisadoras e ativistas dos tantos espaços que ocupamos: acuerpamiento.

Por isso, ao revisar a entrevista, escolhemos manter a prosa leve, de uma conversa que poderíamos ter tido numa cozinha, enquanto comemos café e bolo. O trabalho de Nancy tem essa característica: é acessível às mulheres populares dentro de suas realidades, sem perder a originalidade da sua produção.

Assim, esta entrevista resultou no texto que vocês encontram a seguir. Formulamos dez perguntas, que transitam entre cinco temas centrais: vida e inserção política/epistêmica feminista de Nancy; teologia feminista latino-americana; experiências de feminismos cristãos; fundamentalismos e, por fim, perspectivas futuras à teologia feminista na América Latina.

1 Paula e Pâmela estavam em Caxias do Sul/RS e Mariana em Guarapuava/PR.

Foto: Nancy Cardoso (cedida pela entrevistada).

Nancy, primeiramente, queríamos agradecer a acolhida desta entrevista. Nós três somos admiradoras do seu trabalho. Você é uma referência tanto no meio acadêmico, por sua ousadia e questionamentos desobedientes, quanto também na práxis coerente, de presença nos espaços pastorais ecumênicos e de luta dos movimentos sociais. Por isso, gostaríamos que você nos contasse primeiramente sobre sua trajetória, articulada entre produção acadêmica, presença nos movimentos sociais (e feministas), maternidade e atuação eclesial.

Sou nascida em 1959 em uma cidade operária (Volta Redonda), filha de pai e mãe trabalhadores em que a educação era uma prioridade... a outra era a igreja. Minha família era de tradição metodista e a vivência de igreja era o que organizava nossa vida. Desde muito cedo assumi tarefas, em especial com minha mãe: coisas de educação, trabalho com crianças, preparar e apresentar textos, organizar reuniões. Assim, aparecia pra mim o mundo de se dizer na formação das mulheres da minha comunidade e minha mãe. Isto trago comigo até hoje.

O primeiro estranhamento foi só me dar conta da ditadura militar, e de que minha cidade era área de Segurança Nacional (por conta das lutas sindicais), quando fui pro Rio de Janeiro aos 15 anos, em 1975. Isso me obrigou a ver meu lugar com outros olhos e a estranhar o esquema de proteção igreja-escola que tinha me sido oferecido. Começo a trabalhar como professora com 17 anos e vou ganhando autonomia, mantendo escola-igreja como referências, mas com a perspectiva de militância (sindical e pastoral).

Faço pedagogia/filosofia e teologia enquanto trabalho. Me envolvo com a luta estudantil, a organização de base do Partido dos Trabalhadores (PT), da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e me envolvo com a leitura popular da bíblia na Baixada Fluminense, onde fui ser pastora, aos 23 anos. Neste mesmo período fui eleita delegada à Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas em Vancouver (1983): esta aventura ecumênica marca minha trajetória de vida, e eu que já era internacionalista em termos de militância política abracei o mundo ecumênico com paixão e curiosidade. Desde então, rodar o mundo, conhecer comunidades, lutas e orações moveu minha vida. Sou fruto dessas escolhas e desse tempo de enfrentamento da ditadura militar, redemocratização com derrotas e vitórias, e um enorme senso de organização popular. No mesmo período aprendo meu corpo, meus desejos, minha sexualidade e me deixo gozar com pessoas e processos, lugares e amores. Tudo isso junto nos 20 anos de uma ... é muita coisa.

Aos 30 anos fui fazer mestrado e doutorado em Bíblia, por conta do trabalho de base com as comunidades e movimentos. Fui feliz e infeliz. Continuei professora quando me deixaram – meu feminismo e militância me entortaram, e eu nunca mais passei nas réguas da academia. Sofri e depois não. Caso e descaso, caso e descaso, tenho duas crianças que maternei junto com minhas amigas e mulheres trabalhadoras.

A terra entra na minha vida por conta do meu corre com as comunidades de base na leitura popular da Bíblia. Em 1994 começo a me aproximar do MST, em Promissão/SP. Em 1997 fiz o contato com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e aí... achei o lugar de me dedicar e de aprender que mais sentido faria na minha vida. E ainda faz.

Num sei como maternei as crianças enquanto rodava o Brasil e participava de processos de luta e de formação. Entrava e saia dos empregos de acordo com as tarefas que a Pastoral ia me dando. Tudo muito confuso, fragmentado. Mas eu fiz isso tudo – não sei se bem feito – mas fiz. Aposentei como professora depois de 43 anos de trabalho. Aceitei o convite de amigos e amigas de ir trabalhar em Angola com a Universidade Metodista. Saí do pastorado da Igreja Metodista – que se tornou uma pálida memória da igreja que já foi.

Hoje sou professora de Bíblias em Luanda e ajudo a pensar como organizar uma pós-graduação em estudos da religião e teologia por lá. Estamos no caminho. Eu mais faço perguntas e me maravilho. Envelheço. Um câncer, perdas aqui e ali. Canso fácil. Acho que ainda ando por aí mais um tempo, dois tempos. Metade do tempo.

Dentro de uma perspectiva hegemônica cristã, se entende que não é possível ao cristianismo dialogar com o feminismo. Não somos incentivadas a buscar referências feministas agregadas à nossa construção do sagrado. Assim, tendo em vista este cenário hegemônico, gostaríamos de saber sobre o que te motivou à busca pela teologia feminista na construção do sagrado cristão. Quais caminhos percorridos até os feminismos?

A luta das mulheres me pede explicação no tempo do trabalho de base com as comunidades e movimentos. Eu me joguei nos grupos e lutas porque o feminismo me dava palavras pra dizer o que eu sentia e vivenciava com as mulheres das periferias, pastoral operária, pastoral da mulher marginalizada. Ser feminista e cristã nunca criou nenhum limite ou tensão. Era eu e minhas companheiras. Por que não?

Dentre as muitas contribuições da Teologia Feminista Latino-Americana, uma que nos provoca em epistemologias e práxis é a Hermenêutica da Suspeita. Algo que sentimos e pensamos é que, ao suspeitarmos do que nos ensinam como sagrado e absoluto, que se coloca como universal e neutro, somos levadas à indignação, incômodo, raiva e à busca por uma práxis de desobediência às instituições que sustentam esta suposta universalidade e neutralidade, bem como também sustentam o capitalismo, o racismo, a heteronormatividade e o patriarcado. Assim, a partir destas considerações, gostaríamos que você falasse um pouco mais sobre esta hermenêutica e suas contribuições para a construção da Teologia Feminista na América Latina.

A hermenêutica é a vertigem de dizer o que se vive. Então, demanda saber-de-si, saber-do-lugar e das relações sociais de poder envolvidas. Tanto a teologia da libertação como os movimentos feministas e as lutas organizadas da esquerda exigem esse saber-do-lugar: a conjuntura! O feminismo implode essa perspectiva quando exige o saber-de-si e as relações-sociais-de-poder envolvidas. Tanto a realidade, como as relações, os poderes, os textos, a bíblia, os amores a gente precisa saber -de- si, sabendo do mundo e sabendo dos poderes. O feminismo desperta, aciona e lapida essa nossa capacidade, e interpretar fica orgânico, como respirar. Mais do que um procedimento formal, a interpretação é essa habilidade de dizer “o corpo pessoal, no corpo social, no corpo do mundo”. A ecologia entra assim pelos poros do feminismo. O pessoal é político. O espaço público e o privado.

Eu tive o prazer de ir fazendo e aprendendo a perguntar, criticar, analisar e interpretar juntando militância e estudo... sem nunca deixar de lado as manhas da espiritualidade. A oração é isso de saber-de-si, saber-do lugar e celebrar o estar aí. Então, a poesia, a música, as romarias, as velas e danças de rodas dos encontros de pastoral faziam a tarefa interpretativa mais do que uma descrição da situação para ser um dizer recriando. Eu caminhei muito nas lidas da mística, oração, preces e peregrinações, e fui abençoada ao ser convidada não para dizer algo, mas para recriar algo que era meu e da comunidade. A teologia feminista na AL tem essa abertura sentipensante em fazer-se: acuerpando-se!

Outra questão que a Teologia Feminista apresenta é a retomada do erótico na produção teológica, a redescoberta dos corpos das mulheres a partir das próprias mulheres, enfrentando o binarismo cristão que santifica/purifica mulheres, ou as demoniza. O que nos chama atenção nesta construção, é que o erótico não se torna uma oposição nem à santificação, tampouco à demonização, mas se reivindica como uma das dimensões que devem estar encarnadas na fé cristã (PEREIRA, 2003). Dentro desta perspectiva, você poderia falar mais sobre esta relação entre erotismo e teologia feminista?

O saber-de-si e o saber-do-lugar como *acuerpamiento* é um caminho pelo corpo pessoal e o corpo do território. Tem relação com a sexualidade, deixar alguém chegar perto de dentro de você, sabendo encontrar todos os lugares do prazer – dar e receber. Mas aí você se dá conta do prazer físico e gozoso de outras coisas: uma passeata, ocupação da terra, uma reunião com as companheiras, uma celebração da vida... tudo desperta o corpo, eriça a pele e pede mais.

Quando você junta o que disseram para separar – a relação sexual heteronormativa e as alegrias de bandos de gente e caminhos de luta – aí tudo pede mais. No trabalho da teologia feminista, a gente entende que tem uma contribuição importante pra dar no enfrentamento da miséria e exploração sexual e erótica das mulheres e do povo. Tomar a palavra erotizada e partilhar com as pessoas, convidando para que digam as outras palavras, do que elas vivem. Afirmar o direito ao gozo, ao orgasmo de estar vivo e organizado, criando sentido para vida geral. A teologia trabalha com estas palavras dos sentidos. A teologia feminista não tem nenhuma vergonha na cara, nem no resto do corpo, por isso diz e convida pra dizer dos gemidos da criatura e da criação. Aí o mundo muda, novos debates sobre sexualidade aparecem e a gente tem que reaprender que esse saber-de-si e saber-do-lugar (que é mais que lugar de fala), num acaba nunca. Tem coisa mais erótica do que ter que continuar mexendo, esfregando em algo?

O Evangelho de Jesus é muito assim: as dores dos corpos, as loucuras e as fomes do povo... e a boa - nova. A teologia feminista foi lá e fez essa leitura erótica do corpo textual, no corpo da comunidade. Nem sempre dá muito certo... mas vamos fazendo esse caminho porque é preciso, e porque é bom.

Há muitas experiências de mulheres, oriundas do cristianismo, que enfrentam as experiências cristãs hegemônicas. Podemos citar Católicas Pelo Direito de Decidir (que estão em vários países latino-americanos como Brasil, Argentina, Uruguai, El Salvador, Bolívia, México e outros), Evangélicas Pelo Estado Laico, Evangélicas Pela Igualdade de Gênero e outros espaços de mulheres que unem cristianismo e feminismo, inclusive dentro das igrejas. Como você vê a contribuição destas experiências para os feminismos latino-americanos? E para o cristianismo latino-americano, especialmente aos grupos e movimentos influenciados pela Teologia da Libertação?

Os processos organizativos são vitais e acumulam forças, aglutinam vozes e vão criando espaços não planejados ou esperados. São importantes demais no enfrentamento dos usos fundamentalistas, patriarcais e elitistas da fé. Eu acho que tem este valor, MAS que não substitui o lugar da luta geral. Sou feminsta evangélica, mas preciso estar nas lutas gerais para além do "evangélico", vivendo as contradições e aprendendo da biodiversidade necessárias nos movimentos anti-sistêmicos. Então entendo o lugar e os objetivos, mas acho que não devem ser lugares de caber e, sim, lugares de projetar, lançar! Sem medo de se perder...

Da mesma forma, também as pessoas LGBTQIA+ estão reivindicando a presença de seus corpos e experiências, dentro dos espaços do cristianismo. Estas pessoas não mais se escondem. Como você vê esta diversidade dentro das igrejas, especialmente a construção dos espaços de resistência para estes grupos e as possibilidades de ocupação dos espaços de poder?

A resposta anterior contempla, em parte, e eu evito falar em nome de... conheço gente muito boa pra falar sobre[2].

Ao debater a questão dos fundamentalismos religiosos cristãos, você deixa explícita a relação entre os mesmos com o capitalismo, o racismo e a heterossexualidade – sendo estas categorias também fundamentalistas. "O fundamentalismo é um modo de ordenação do mundo e das relações que situa num lugar acima da sociedade e suas questões um eixo de estabilidade e verdade que disciplina tudo e todos" (CARDOSO, 2016, p.20) . Neste sentido, gostaríamos que você falasse mais sobre fundamentalismos neste viés e como ele se faz presente no atual cenário latino-americano.

O fundamentalismo é "uma falsa resposta" para perguntas reais e concretas da vida em sociedade. Não acho que devemos isolar a questão do fundamentalismo religioso do metabolismo fundamentalista: econômico, cultural, religioso, sexual, e tudo! O capitalismo precisa do fundamentalismo do mercado e o patriarcado precisa do fundamentalismo da propriedade privada e da heteronormatividade. Assim o tema exige uma visão histórica sobre os colonialismos e seus processos pedagógicos e normatividade. Exige uma práxis anti-colonial que articule esses muitos eixos dos fundamentalismos.

Em 2019, nas Jornadas de Debate Feminista, organizada no Uruguai pelos Grupos "Cotidiano Mujer" e "Encuentro de Feministas Diversas", você falou uma frase que marcou aquele evento: "A América Latina feminista que queremos não será possível sem as mulheres pobres que hoje encontram refúgio na religião " (DEMIRDJIAN, 2019). Também entendemos que não teremos uma América Latina Feminista enquanto não dialogarmos com as mulheres pobres e negras que estão buscando respostas dentro de práticas neopentecostais (tanto nas igrejas evangélicas quanto nas católicas). No entanto, nosso discurso feminista não atinge estas mulheres. O que está faltando? Por que nós não conseguimos dialogar com as mulheres pobres na América Latina que estão dentro das instituições religiosas? Ainda fazemos e falamos dentro de uma perspectiva que não produz diálogo?

Sim. O feminismo precisa ser um movimento de massa, dialogando e organizando as maiorias pobres, as mulheres do campo e da cidade. Aqui o debate sobre os modos organizativos, as vanguardas, quadros e retaguardas precisam ser feitos, mas existe uma certa preguiça de passar por questões importantes que os movimentos classistas internacionais vêm fazendo. Bom, então meu feminismo é classista e anticapitalista. Preciso juntar estas pontas, e sem a mulher pobre/trabalhadora, as mulheres, muitas trabalhadoras, diversas, este caráter classista e revolucionário não se coloca. Como estudiosa da religião – outro tema evitado e mal abordado – sei do lugar da religião do disciplinamento das massas, mas também sei das contradições erótico-lúdicas da religião.

2 As Teologias Queers cada vez mais vêm ganhando espaço dentro dos estudos teológicos, assim como os estudos sobre a presença da comunidade LGBTQIA+ nos espaços religiosos. Dentro destas áreas, gostaríamos de destacar os trabalhos de: Marcella Althaus-Reid (teóloga argentina), André S. Musskopf (teólogo e pastor brasileiro), Ana Ester (teóloga e reverenda brasileira), Juan Marco Vaggione (sociólogo argentino), Cris Serra (psicóloga brasileira), Jeferson Batista (antropólogo brasileiro) (nota das entrevistadoras).

Se considerarmos o caráter híbrido e diverso das formas religiosas latino-americanas, bem como a persistência e ressurgência dos modos de crença, seria possível pensar o lugar da religião nos exercícios de educação popular e radicalização da democracia nos movimentos feministas. Não quero fazer essa prosa de fora, mas dentro, e acredito que vamos criando esse espaço e aprendendo a fazer a conversa – difícil e necessária.

Nancy, você está vivendo em Angola, lecionando no Programa de Pós-Graduação de Estudos da Religião na Universidade Metodista de Angola. Como tem sido esta experiência e este deslocamento da América Latina para a África? Quais semelhanças e diferenças na produção de uma teologia feminista crítica?

A África é gigante, Angola é deslumbrante e difícil. Ainda não me sinto autorizada a dizer de Angola. Estou lá desde 2020 mas com a pandemia no meio na frente e atrás. Não dá pra esperar encontrar os processos latino-americanos por lá. É outra coisa, muito outra. Estou ainda nesta fase de deixar de ler as coisas com um espelho através do mar. É difícil e belo. Um dia, se eu souber dizer... eu digo.

Queremos agradecer imensamente esta entrevista. Foi desafiador, mas muito instigante pensar estas perguntas que são mais anseios, angústias e esperanças. Por isso, nesta última questão gostaríamos de refletir sobre os desafios à Teologia Feminista Latino-Americana nos espaços da Teologia da Libertação, que ainda trazem como principais referências homens que não discutem organicamente questões trazidas pelos movimentos feministas, como Justiça Reprodutiva e Violência Institucional contra as Mulheres. Depois de tanto tempo, em que fomos silenciadas tantas vezes por abordarmos estas questões nos espaços comuns, é possível ainda construirmos diálogos?

Creio que os debates do 14º. Encontro Feminista Latinoamericano e do Caribe – realizado no Uruguai, em 2017, com a presença de 2200 mulheres – e seu momento para perguntar por "Los nombres del feminismo" não quis fazer um controle de pertença ou marca de identidade, mas o reconhecimento de que na América Latina e Caribe (ALC) o feminismo é muito mais do que a reunião de movimentos reconhecidos, e com características eurocêntricas ou "mais amplamente 'ocidental', branca, hetero-normativa, acadêmica, institucional, com dificuldades para criar raízes no coração e na pele das mulheres das cidades do sul (...)" . Somos muitas, diversas:

> feministas populares, indígenas, comunitarias, negras, campesinas, lesbofeministas, con capacidades diferentes, feministas socialistas, materialistas, trabajadoras, sindicalistas, y otras grupalidades que venimos de diversas propuestas e identidades culturales, ideológicas y políticas que sentimos necesario visibilizar, debido a que no nos contiene la pretensión de universalidad de los feminismos hegemónicos (KOROL, 2017).

Diversas, desiguais ainda, mas não dispersas! Creio que o mesmo vale para a teologia feminista. Convivemos já há bastante tempo com esta avaliação, mas não conseguimos dar passos mais significativos, não conseguimos criar acúmulos e arriscar – falo isso considerando meu próprio trabalho. Ainda arrastamos pesadas cotas patriarcais, heteronormativas e de supremacia branca: talvez por necessidade de sobrevivência nos apertados espaços para a teologia feminista, talvez por alguma preguiça antiga, ainda nos sentimos confortáveis respondendo aos desafios imediatos das lutas das mulheres, sem o deslocamento necessário que exige a interseccionalidade. Mas estas são conversas de não se fazer sozinha. Tomara a gente poder retomar os encontros presenciais. Muito por fazer. Muita saudade de nós.

Referências

CABNAL, L. **Feminista Comunitária**. São José da Costa Rica: SUDS – Internacionalisme, Solidaritat, Feminismes. Publicado em 11.09.2015. Disponível em https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/ Acesso em 07.07.2022.

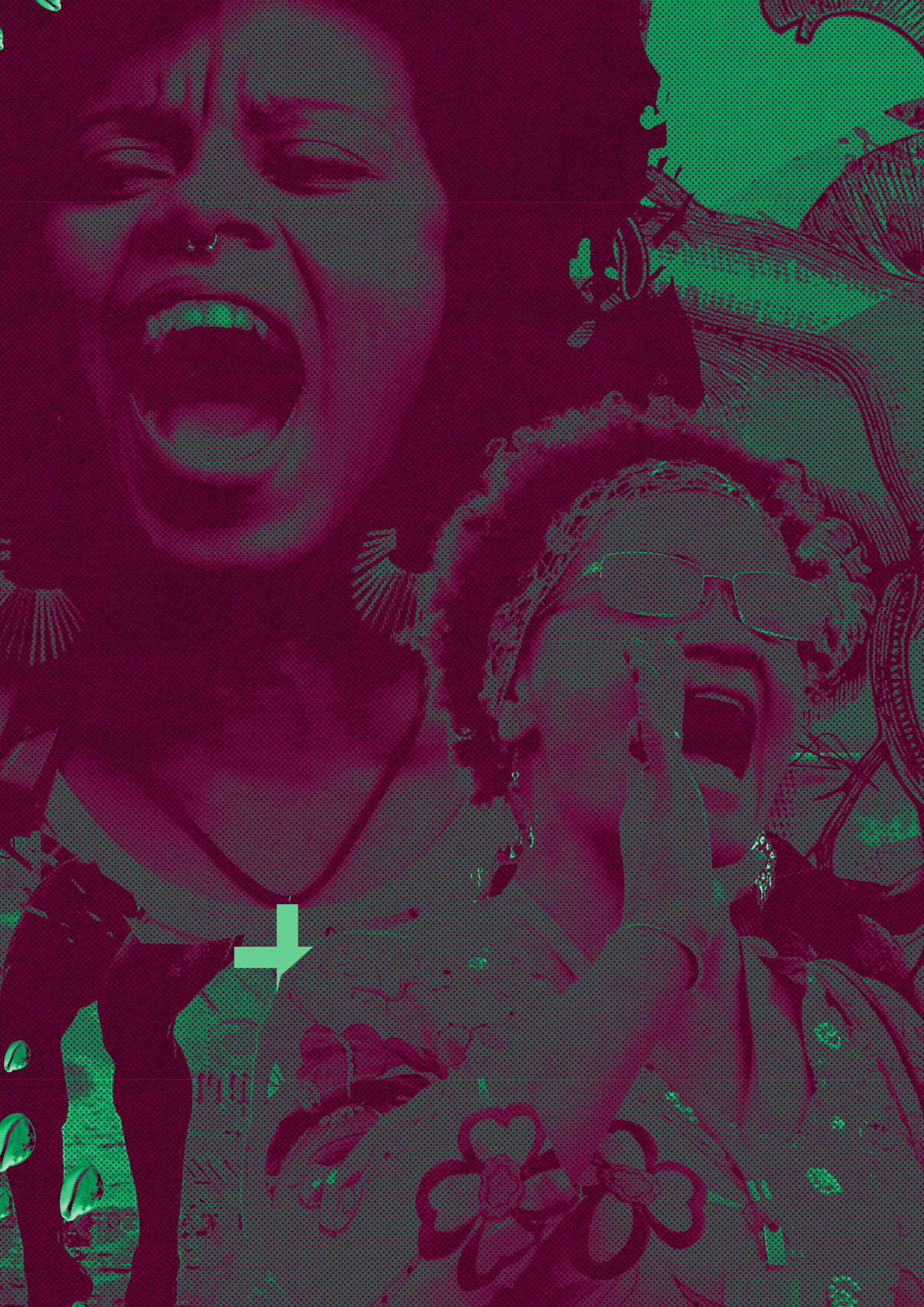
DEMIRDJIAN, S. **"A América Latina feminista que queremos não será possível sem as mulheres pobres, que hoje encontram refúgio na religião", avalia a teóloga Nancy Cardoso.** Instituto Humanitas Unisinos. Publicado em 01.08.2019. Disponível em https://www.ihu.unisinos.br/categorias/591255-a-america-latina-feminista-que-queremos-nao-sera-possivel-sem-as-mulheres-pobres-que-hoje-encontram-refugio-na-religiao-avalia-a-teologa-nancy-cardoso Acesso em 25.05.2022.

KOROL, C. **Feministas: Diversas pero no dispersas**. Association for Women's Rights in Development (AWID). Publicado em 18.12.2017. Disponível em https://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/feministas-diversas-pero-no-dispersas Acesso em 07.06.2022.

PEREIRA, N. C. **Palavras... se feitas de carne: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos.** Coleção Cadernos. 1ª ed. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2003.

_____. Educação e diversidade em tempos de fundamentalismos. In: SILVA, Marcia Alves da. **Gênero e Diversidade: debatendo identidades.** São Paulo: Perse, p. 15-26, 2016.

TESSER, T. Conheça 10 pastoras, teólogas e ativistas que discutem o machismo. **Carta Capital**. Publicado em 25.03.2019. Disponível em https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/conheca-10-pastoras-teologas-e-ativistas-que-discutem-o-machismo/ Acesso em 18.07.2022.



La intuición como método: conversación con Lucrecia Masson Córdoba

Susana Torres Martínez
Pontificia Universidad Javeriana / Maestría en Estudios Culturales, Colombia

La intuición como método: conversación con Lucrecia Masson Córdoba

Resumen:

La delgadez es el patrón de belleza preponderante en la actualidad y es visto como el correcto, adecuado y principalmente saludable. Sobre esta óptica perversa, los cuerpos han sido sometidos a la cultura de la dieta que propone una regulación y adecuación, pero visto como si fuese una "evolución", de ahí podemos advertir en los medios, a personas mostrando su "antes y después", representando una idea de progreso, de mejora de vida, de logro y las promesas de felicidad como metas a alcanzar. Y todo eso también son marcas del proyecto occidental que es colonial. Lucrecia Mason, es una referencia importante dentro del Activismo Gordo en Abya Yala que con mucha lucha y resistencia ha ganado espacio en los últimos diez años. En esta entrevista, Lucrecia nos hace reflexionar sobre las violencias gordofóbicas, y las críticas a las ideas hegemónicas de salud, capacitismo y deseabilidad que violentan las corporalidades fuera del patrón establecido. La investigadora y activista se ha dedicado los últimos años a pensar en la gordura como algo politizable y desde una perspectiva descolonial, ha trabajado sobre el tema de las corporalidades que habitan esta región con el objetivo de que repensemos fuera de la lógica de la colonialidad, modernidad y del proyecto corporal de occidente, lo que permitirá la posibilidad de habitar desde otra perspectiva que no sea de aquellos que nos han colonizado.

Palabras clave: proyecto corporal de occidente; activismo gordo; Abya Yala; cuerpo; gordofobia; perspectiva descolonial;, colonialidad; modernidad.

A intuição como método: conversa com Lucrecia Masson Córdoba

Resumo:

A magreza é o padrão de beleza predominante hoje e é vista como correta, adequada e principalmente saudável. Nessa perspectiva perversa, os corpos foram submetidos à cultura da dieta que propõe regulação e adequação, mas é enxergado como se fosse uma "evolução', daí podemos ver na mídia, pessoas mostrando seu "antes e depois", representando um ideia de progresso, melhoria de vida, realização e a promessa de felicidade como metas a serem alcançadas. E tudo isso também são marcas do projeto ocidental, que é colonial. Lucrecia Mason é uma importante referência dentro do Ativismo Gordo em Abya Yala que com muita luta e resistência ganhou espaço nos últimos dez anos. Nesta entrevista, Lucrecia nos faz refletir sobre a violência gordofóbica e as críticas às ideias hegemônicas de saúde, capacitismo e desejabilidade que violam corporalidades fora do padrão estabelecido. A pesquisadora e ativista tem se dedicado nos últimos anos a pensar a gordura como algo politizável a partir de uma perspectiva decolonial. Além disso, tem trabalhado a questão das corporalidades que habitam esta região com o intuito de repensar fora da lógica da colonialidade, modernidade e do projeto de corpo do ocidente, o que permitirá a possibilidade de viver de outra perspectiva que não a de quem nos colonizou.

Palavras-chave: *projeto corporal do ocidente; ativismo gordo; Abya Yala; corpo; gordofobia; perspectiva descolonial; colonialidade; modernidade.*

Intuition as a method: a talk with Lucrecia Masson Córdoba

Abstract:

Thinness is the prevailing beauty standard today and is seen as correct, adequate and, above all, healthy. In this perverse perspective, bodies were subjected to the diet culture that proposes regulation and adequacy, but it is seen as if it was an "evolution", hence we can see in the media people showing their "before and after", representing an idea of progress, improvement of life, fulfillment and the promise of happiness as goals to be achieved. And all these are also hallmarks of a western project, which is colonial. Lucrecia Mason is an important reference within Fat Activism in Abya Yala, which has gained ground in the last ten years with a lot of struggle and resistance. In this interview, Lucrecia makes us reflect on fatphobic violence and criticism of hegemonic ideas of health, ableism and desirability that violate corporeality outside the established pattern. The researcher and activist has dedicated the last few years on thinking about fat as something that can be politicized and from a decolonial perspective, she has worked on the issue of corporalities that inhabit this region in order to rethink outside the logic of coloniality, modernity and the project of the western body, which will allow the possibility of living from a different perspective than that of those who colonized us.

Keywords*: western body project; fat activism; Abya Yala; body; fatphobia; decolonial perspective; coloniality; modernity.*

Lucrecia Masson es escritora, artista e investigadora transdisciplinar. Es licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Estudios Museísticos y Teoría Crítica del Programa de Estudios Independientes por el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) y la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Activista antirracista y transfeminista, trabaja con el tema de los cuerpos disidentes (gordura/belleza/funcionalidad, feminismos y decolonialidad). Forma parte del Colectivo Ayllu, integrado por migrantes disidentes sexuales, que desarrolla propuestas relacionadas con la crítica a la blanquitud desde una perspectiva decolonial. Ha colaborado en distintos libros como Transfeminismos (Barcelona, 2013) Cuerpos Sin Patrones (Buenos Aires, 2016) y Barbarismos Queer (Bellaterra, 2017), entre otros. En 2017 publicó Epistemología Rumiante (Pensaré Cartoneras).

Como mujer gorda interesada en el activismo que soy, siempre he admirado a Lucrecia Masson. Cuando fui invitada a realizar esta entrevista me invadió una emoción profunda, pero también unos terribles nervios que Lucrecia, aunque separada de mí por miles de kilómetros y viéndonos apenas a través de una cámara, supo perfectamente cómo calmar, instaurando un ambiente agradable y dulce en el que, más que hacerse una entrevista, se dio una conversación entre dos personas con muchas cosas en común. Espero que estas páginas conserven en algo el espíritu de esa maravillosa conversación.

Foto: Lucrecia Masson Córdoba (cedida pela entrevistada).

Lucrecia ¿cómo estás?

Muy bien, contenta de estar aquí hablando con vos.

¡Genial! Quisiera empezar con una pregunta que tú misma haces en uno de tus textos (MASSON, 2021) y que me pareció muy interesante: Lucrecia ¿llegará un final en el que nos veamos por fin descolonizades? Es una pregunta grande, lo sé.

Bueno te agradezco Susana por esta pregunta y por toda esta conversación. Estoy muy de acuerdo con que es una gran pregunta, una pregunta *grandota* que decías, y es una pregunta que dentro de ese texto tiene un sentido irónico casi, porque yo parto de pensar que eso no es así, que no hay un final en el que por fin nos veamos descolonizades. Es un poco la intención de la pregunta, poner en evidencia la linealidad del tiempo que hay en esa idea de descolonización como una meta que se alcanza o como un algo que se encuentra en el futuro y hacia lo que vamos, a partir de buscar formas de 'liberarnos'. Entonces lo que busco con esa pregunta, y con todo lo que antecede en ese texto a esta pregunta, es desestabilizar ideas de 'meta', de 'final', de hecho así lo dice en concreto: "*¿llegará ese final en el que por fin nos veamos descolonizades?*" Yo creo que no, porque creo que al entrar en ese tipo de ideas o en ese tipo de consignas políticas estamos entonces usando unas ideas de tiempo que son lineales, que son ascendentes, que están en clave de evolución, que están en términos de un tiempo que marca una línea, que es un pasado, un presente y un futuro, ese futuro que está ahí adelante como algo a alcanzar y hay implícita ahí también toda una idea de mejora, de promesa de mejora de la vida, que es una de las grandes promesas de la modernidad... y si lo pensamos en términos de cuerpo esto es muy evidente. La intención es poner en evidencia la lógica de ese tiempo que avanza y se supera, que es progreso. Es el tiempo del progreso en el cuerpo, eso es moderno, eso es proyecto occidental.

A mí me gusta hablar de 'proyecto corporal de occidente', que además es un cuerpo que es individuo, un cuerpo que es soberano, ese cuerpo autónomo. Y creo que el punto es huir de estas definiciones o buscar maneras de pensarnos por fuera de estos elementos y desechar estas ideas de principio y de final. Me gusta más pensar en el proceso, en el entramado, en el en el tejido mismo haciéndose y de ahí ir a las formas de resistencia, de posibilidad o de habitabilidad en ese espacio que es conflictivo, contradictorio.

¿Podrías explicarme de qué hablas exactamente cuando dices 'proyecto corporal de occidente'? ¿Cuál es ese 'proyecto corporal'?

De entrada, hay que aclarar que esta es también una manera muy grande de decirlo, porque el 'Proyecto Corporal de Occidente' pues podría ser todo ¿no? Y yo, por supuesto, no pienso que voy a definir enteramente, ni me atrevería, ni es en absoluto mi intención. Lo que sí me interesa es mirar un poco esos elementos que producen cuerpo y en los que la colonialidad se hace presente... y es ahí donde propongo este concepto. Por ejemplo, cómo pensamos nuestro cuerpo en base a algo que te nombraba antes que es ese proyecto y promesa de mejora de la vida: esforzarse para lograr mejorar, para lograr superarse. Creo que son todas *cositas* que están jugando en cómo vivimos el cuerpo. Entonces ese 'Proyecto Corporal de Occidente' son muchas cosas y yo miro algunas de ellas, busco desgranarlas, busco 'des-sedimentarlas', como diría Cristina Rivera Garza con su propuesta de escritura geológica donde habla de 'des-sedimentación'. Tomando y trabajando con las ideas de esta autora pienso en esas dimensiones de este cuerpo del que hablo como algo a lo que me acerco en ese ejercicio geológico de 'des-sedimentar',

de poner en evidencia las capas naturalizadas, mirando cómo hay esas capas que nos parecen naturales, pero no lo son y que justamente responden a este proyecto corporal.

¿Cuáles son esas cositas que has logrado mirar hasta ahora? ¿Cuáles son las que más te interesan de esas cosas que producen cuerpo?

Creo que definiciones de tiempo que se hacen cuerpo me parecen centrales... y les digo *cositas* porque los diminutivos me acompañan en el lenguaje, pero no son *cositas*, son *cosotas* más bien. Si pensamos cómo se vive el paso del tiempo desde una matriz occidental, qué vivencias hay de la vejez, bueno se trata de tener que ir contra ese paso del tiempo; o luego algo que desde los activismos gordes hemos trabajado mucho que es la cuestión de la retórica del 'antes y el después', y creo que ahí hay un elemento evidentemente colonial, fíjate que otra vez progreso y las promesas de felicidad como metas a alcanzar... A nivel publicitario la cultura de la dieta maneja constantemente este discurso, y dice "antes eras así pero luego, a partir de esfuerzos individuales, has logrado ahora este cuerpo que es fantástico". Pero no solo desde el cuerpo gordo opera esto, pienso acá en Lía García, La Novia Sirena, una persona increíble a la que adoro, es una artista trans mexicana, recuerdo a Lía decir que hegemónicamente los procesos de transición se piensan también con el antes y el después, "de este cuerpo has pasado a este otro" y ella justamente cambia esa operación y habla de transiciones de género como todo eso otro que pasa ahí en el ir moviéndose, y no individualmente, y que son movimientos no son siempre en una única dirección. Entonces esta retórica del antes y el después produce cuerpo, un cuerpo que tiene que ponerse al servicio de técnicas de mejora, de adecuarse al 'cuerpo que corresponde'.

Decirte también que estas preguntas enormes y respuestas enormes no las pienso tampoco como algo que se agota en una sola respuesta. Así que iré diciendo pero seguramente a lo largo de esta conversación, volveré de repente hacía algunas cosas, también por tratar de no hacer un ejercicio lineal y más bien conversar en 'idas y vueltas' y en un 'moverse espiralado'.

Bueno, yo no tengo experiencia de vida trans, pero sí que tengo experiencia de vida gorda y a mí esto de la retórica del 'antes y el después' me toca mucho porque mi cuerpo es visto como algo que no es posible como es, mi cuerpo es imposible, mi cuerpo siempre tiene que estar en un tránsito hacia una condición de posibilidad, una mejor condición, hacia una mejor 'salud', hacia una mejor... no sé qué, porque además entra toda esta idea de la salud del cuerpo gordo como algo imposible también, los cuerpos gordos son vistos como necesariamente no saludables, y bueno... hay muchas cosas ahí ¿Cómo podemos pensar estas cosas en clave decolonial?

Claro, permíteme hacer una nota más sobre el 'antes y después'. En mi vida, en mi biografía corporal también como alguien socializada como gorda y con una vivencia gorda del cuerpo, tal vez con fluctuaciones de peso pero siempre marcada por el cartelito gorda, esto que decís ha estado muy presente con la industria de la dieta, que nos vende constantemente que nuestro cuerpo tiene que ir hacia otro lugar, porque así como está no está bien y hay que hacer algo para salirse de ahí para convertirse en algo que sí es correcto y adecuado, que sería un cuerpo delgado.

El empezar a pensar la gordura como algo politizable, la experiencia gorda de mi cuerpo como algo que tenía un sentido político y que tenía que ser puesto en conversación con los feminismos y transfeminismos que yo estaba habitando, tiene un punto de partida bien concreto que son por un lado las *pequeñitas* voces a mi alrededor que íbamos nombrando esto, fundamentalmente amigas en distintas partes de Abya Yala, que íbamos construyendo una conversación colectiva, una enunciación colectiva gorda que empezamos a nombrar hace más de 10 años,

y por otro lado, es algo más en lo personal que marca el politizar este cuerpo. Y esto fue darme cuenta que había un deseo que se había mantenido constante a lo largo de toda mi vida y esto era estar más delgada para la temporada siguiente, para la siguiente estación: que sea invierno y querer estar más delgada para la primavera o primavera y adelgazar para el verano. Eso se había mantenido absolutamente todos los años de mi vida desde que podía recordarlo. Y por supuesto que no es algo individual, y este es otro punto que me parece importantísimo también: no podemos pensar cuerpo como algo que es individual/individuo y este otro de esos elementos del Proyecto Corporal de Occidente, un vertebrador total de hecho, que es el individuo, lo humano, es el proyecto humanista detrás de todo esto. Entonces, me decías ¿Cómo se mira esto desde una perspectiva descolonial? Hablo de descolonial porque me interesa la idea de movimiento que hay ahí, la idea de desaprender, descolonial como un gesto, un hacer que pone el acento en ese "des" deshacer, desandar, me importa este sentido de lo descolonial, también uso mucho la idea de anticolonial como una posición radical frente a la colonialidad, aunque también considero lo descolonial como una posición radical frente a la colonialidad, poniendo el acento en ese 'des' que lo siento como acción, entra el hecho de que lo que se desanda se desaprende, y se destruye también, hay destrucción de formas aprendidas. Entonces ¿cómo se piensa esto desde lo descolonial? Pues, creo que todo lo que hemos nombrado hasta ahora busca, va detrás, se propone en relación con este pensamiento, porque no estoy hablando de identificar lógicas del tiempo en el cuerpo para entrar en definiciones neoliberales del cuerpo, no, es justamente para que identifiquemos ese proyecto corporal que nos hereda la modernidad, ese individuo que es un sujeto autónomo que es humano, que está escindido de la naturaleza -y ahí tendríamos la división naturaleza y cultura como una operación fundante de la modernidad- y tendríamos ese individuo, ese cuerpo moderno que es también un cuerpo que puede, que elige, con libre albedrío, y a su vez es un cuerpo cis-generizado, es un cuerpo heterosexual, es un cuerpo capaz en el sentido de las definiciones del capacitismo, de las regulaciones corporales del capacitismo. Me interesa mirar cómo es producido el cuerpo en base a todo este marco de regulación, y necesitamos escapar a ese cuerpo entonces ahí hay un gesto descolonial y anticolonial que busca desnaturalizar este cuerpo en el sentido de mirar cómo hemos llegado a ser este cuerpo que somos o cómo hemos llegado a incorporar un deber ser del cuerpo tal cual nos ha sido enseñado.

Me interesa esta idea del capacitismo ¿cómo la visión de ciertos cuerpos, como el cuerpo gordo, que es el que me interesa aquí porque es el lugar desde donde me sitúo, se relaciona con este capacitismo? ¿Cómo esa gordofobia estructural se relaciona con el capacitismo?

Bueno, por capacitismo, para decirlo muy brevemente, entendemos este marco regulativo del cuerpo donde se privilegian algunas capacidades por sobre otras y se valora la idea de un cuerpo que se proyecta como lo 'normal' de su especie, como lo completo, al que no le falta nada, un cuerpo que no es deficiente. Entonces capacitismo es este sistema de opresión que, determinados por su funcionalidad, pone a unos cuerpos en un lugar y a otros cuerpos en el lugar de lo incorrecto, lo deficiente, lo falto. Si lo pensamos junto con la gordofobia este sentido del cuerpo que se presenta como completo, como un cuerpo íntegro, porque el capacitismo nos presenta la idea de integridad corporal de un cuerpo que es íntegramente como debe ser un cuerpo, podemos ver como la gordofobia opera desde ahí también. Se nos presenta la gordura como algo que siempre está indicando un cuerpo al que le falta, al que le falta la voluntad, al que le falta autoestima, al que le falta salud, le falta libido, etc. El cuerpo gordo se señala desde la falta, aunque es justamente exceso de lo que está 'pecando'. Entonces a mí me interesa indagar en esos puntos de encuentro entre capacitismo y gordofobia, y creo que la gordofobia es una dimensión del capacitismo. Pensemos por ejemplo en la cuestión del acceso de los cuerpos a espacios, de

cómo un cuerpo puede circular por los espacios, y por supuesto que no quiero en ningún caso igualar situaciones o vivencias ni nada de esto. Pero sí que a mí, que he pensado políticamente el cuerpo gordo muy en relación con los activismos de diversidad funcional/de discapacidad y tengo la experiencia de trabajarlo desde este lugar, o sea, desde mirar la forma y la funcionalidad de un cuerpo o los diagnósticos que le son asignados, me interesan esas relaciones y creo que son políticamente necesarios esos encuentros, activar desde pensar complejamente el cuerpo. Digo todo el tiempo activismos por la acción política y porque no solo hagamos enunciados y propuestas políticas que sean teorías, sino que me importa la acción, entonces por eso te digo lo de la experiencia de otros activismos, porque para mí mi activismo gorde ha sido completamente fogueado y puesto a andar en relación con otros activismos en torno al cuerpo, como han sido los activismos de diversidad funcional, los activismos trans, los activismos en relación a 'enfermedades', y ahí está el cuerpo en una materialidad muy potente.

Entiendo. Mira que hay algo que me encanta de tus textos y es que tú recurres mucho a tus vivencias y, en el texto del que salió esta pregunta enorme con la que empezamos este ejercicio de entrevista, cuentas la experiencia de una foto con tu hermana, de cómo se comparaba tu cuerpo con el de tu hermana, y creo que todes hemos vivido eso en algún momento cuando tenemos un cuerpo gordo, que te compararan y en algún momento te enseñaran que tu cuerpo 'no era', que no era posible, que había que hacer algo, en fin... te enseñaron que tu cuerpo estaba mal, que no era 'correcto' y es como si eso hubiera sembrado esa semilla del deseo por hacerlo un cuerpo 'correcto'. Hay otro texto (MASSON, 2019a) en el que hablas un poco también respecto a esto del deseo, tu experiencia como migrante en España y cómo tuviste que confrontar ese deseo y cómo lo haces todos los días porque ahora vives en España, entonces, si me puedes contar algo sobre eso, sería maravilloso.

Mira, sobre el *textito* de la foto con mi hermana, solo decir una cosa, no vamos a entrar en todo porque no nos daría el tiempo aunque habláramos mil horas, pero hay una cosa que me parece fundamental y es la idea del cuerpo en relación. Parto de una definición de cuerpo como relación, por eso antes también te hablaba de estos activismos en torno al cuerpo que contestan a los marcos regulativos del cuerpo y que lo hacen en conjunto (la crítica al capacitismo, la crítica a la gordofobia, la crítica a las ideas hegemónicas de salud, y por solo nombrar estas). Entonces, al encontrarme con esa foto veo como mi cuerpo se ha construido también muy en relación con el cuerpo de mi hermana, al menos en ese principio de mi vida en que una era la *'gordita'* y otra era *'la flaquita'* y así funcionó siempre. Es decir, mi cuerpo es, se produce y sucede según esas relaciones, y esto también me parece importante porque va contra la idea de un cuerpo individuo. Y me decías sobre la experiencia migratoria y el deseo... pues he hablado de perder la fascinación... En un primer momento surge esta pregunta indagando sobre mi propio proceso migratorio, y me preguntaba: ¿Qué me impulsó a mí? Y no es una experiencia solo mía sino de muches, ¿Qué nos lleva a querer acercarnos a estos nortes globales, a estos centros de poder del mundo? ¿Qué nos mueve hacia ahí? Y ahí se abren también preguntas sobre el cuerpo, porque en esa fascinación hay también algo aprendido del cuerpo y de la belleza y de lo cierto y de lo verdadero. ¿Qué seducciones se activan, no? ¿Qué poder de fascinación se abre ahí? Y esto también lo podemos pensar en términos de belleza, de estándares de belleza, en términos incluso, y este es un sentido con el que con el que estoy trabajando ahora, de lecturas y de referencias: ¿qué poder de fascinación tienen tales autoras o autores blanques que les hace lo cierto y lo bello de la escritura? Para mí esta es una pregunta que políticamente necesitamos que esté siempre abierta: ¿Qué poderes de fascinación se están activando en las cosas que vamos haciendo... y deseando también? Es una pregunta por el deseo.

¿Y cómo lo vives ahora que llevas más de 10 años en España? ¿Hay un cambio en tu experiencia? Porque en este texto cuentas un poco sobre el día que te subiste al avión y toda la conversación con un hombre bastante desagradable ¿cómo lo vives ahora, tras todo ese proceso?

Sí, ese texto habla de esas horas en el avión, justamente fue un ejercicio de escritura que hice al cumplirse 10 años de subirme a ese primer avión, que a su vez era el primero de mi vida, el primero que veía de cerca, y lo que yo busqué hacer es, con 10 años en diferido, ir narrando cada cosa que pasaba: el tiempo en que me despedía de mi abuela y de mi hermana, las horas en las que iba ahí con este señor que me tocó sentado al lado con sus preguntas inquisidoras en términos de mi condición migratoria, que si traía papeles o no los traía, etc, y el texto finaliza cuando paso el control migratorio y llego de este lado. Lo que sigue, respondiendo a tu pregunta, es la historia de estos años que han transcurrido. Y sí, muchas cosas han cambiado, ¿qué ha cambiado, qué ha pasado en ese tiempo? Creo que lo que pasó y pasa son estrategias colectivas de sobrevivencia, es ir encontrándose con otres y generando tecnologías de sobrevivencia, como diría gente amiga y de la que aprendo mucho, personas ligadas al pensamiento negro radical conquetamente. La misma Audre Lorde cuando habla de sobrevivir y dice -y ahí vamos a volver a una experiencia bien concreta del cuerpo ya que ella está hablando sobre su cáncer que avanza- que cuidarse no es un acto de autoindulgencia sino que es un acto de autopreservación y eso es una guerra política. Entonces, después de bajar del avión y atravesar el control migratorio, entre las tantas cosas que pasan a partir ahí, vienen formas de sobrevivencia que suceden en colectivo y que son guerras políticas, siguiendo a doña Lorde.

Mira que me interesa seguir esta huella del deseo en lo que has dicho, tú hablas lo que es deseable y lo que no es deseable, que es algo aprendido, que es algo construido a pesar de que siempre hay esta idea del deseo es algo 'natural' sobre el que no se puede hacer nada, algo que no se puede tocar, cuando es algo discursivo y que tiene una historicidad... y hay un texto tuyo que me encantó, que es "Invocaciones para la fiesta y el paseo" (MASSON, 2019b) en el que hablas de la construcción de la deseabilidad y me encantaría que ahondaras un poco en eso y que me explicaras un poco sobre esa construcción de la deseabilidad.

Bueno, otra vez una pregunta chiquita (risas). La construcción de la deseabilidad... bueno, para seguir el hilo de esta conversación vamos a pensarlo también en relación a cosas que hemos dicho antes que van por el lado de cómo se produce ese cuerpo que es normal, que es sano, que es capacitado, cis-generizado, es decir un cuerpo correcto, adecuado y bello y funcional. Entonces lo deseable también pasa por ahí, lo *legítimamente* deseable. Creo que no podemos hacernos preguntas en relación con el deseo y a la deseabilidad y a cómo se produce deseabilidad si no pensamos también en cómo se produce cuerpo. Hay unas claves descoloniales que podemos tomar al preguntarnos ¿cómo es ese cuerpo legítimamente deseable? Pues es ese que se acerca al cuerpo ideal que nos presenta la blanquitud. Esto también se liga con lo que hablábamos antes de la fascinación, ¿no? o sea, cómo hay cuerpos que se nos enseñan como los legítimos de desear, o los cuerpos que son merecedores de amor, o los cuerpos que merecen descansar, los cuerpos que merecen el ocio y el disfrute...

Qué cuerpos merecen comer...

Exacto, sí, qué cuerpos merecen comer placenteramente y qué cuerpos no. Creo que el preguntarnos por el deseo y preguntarnos por lo que deseamos es importantísimo y es profundamente político, y ahí tomaría algo que antes ya mencioné que es abrir la pregunta de cómo hemos llegado a. Es una pregunta descolonial: ¿cómo hemos llegado a ser los cuerpos

que somos? ¿Cómo hemos llegado a desear como deseamos y a desear lo que deseamos? Con esta pregunta sigo a Yuderkys Espinosa cuando en su análisis de los feminismos en el contexto latinoamericano, dice ¿cómo hemos llegado a ser las feministas que somos? y al desgranar esto va encontrando elementos de la modernidad y dejando en evidencia al feminismo blanco latinoamericano como un proyecto moderno y como un 'programa de liberación', en palabras de Yuderkys. Y creo que siguiendo la estructura de esta pregunta podemos abrirla en términos de deseo. ¿Cómo hemos aprendido la belleza, cómo hemos aprendido el 'buen gusto', cómo hemos aprendido lo que es 'refinado'? Hemos aprendido que no se deben exceder las formas correctas y ahí entra la gordura. Y las gordas sabemos de exceso, ¿no? Trabajo últimamente mucho con la idea de exceso y lo propongo como marco conceptual donde el exceso tiene que ver con varias cosas, tiene sentidos múltiples, y entre ellos está el salirse de los límites y también lo que no es posible de captar, de definir. Exceso como algo que está por fuera de límites convencionales del entendimiento, de lo que se entiende como asumible. Entonces pienso, un deseo desde el exceso podría ser un deseo que no sea fácilmente definible, que se salga de formas aprendidas, que no sea captable ni inteligible.

Te cuento que lo que me llevó al activismo gordo en algún momento de mi vida es que, como gorda mayor, estoy sometida a muchísima violencia, violencia médica, discriminación laboral, en fin... pero a todo esto como que he podido hacerle frente de alguna manera, inventando estrategias de supervivencia, la única violencia a la que no le he podido hacer frente y que me toca, me duele, es que mi cuerpo sea concebido como 'algo' que no puede ser tocado y que no merece amor y que no merece placer y que no merece... esto para mí es brutal, no puedo con esto, como persona no puedo con esto, y estaba pensando, para conectarlo con tu texto más famoso, por el que todas, todes te conocemos y es la Epistemología Rumiante (MASSON, 2015), en el que hay una frase de Fanon que tú citas, y dice que el colono siempre deshumaniza al colonizado, hablas de eso cuando estás hablando de lo rumiante, de asumirte como rumiante, como vaca ¿qué me puedes decir al respecto?

Sí, Fanon dice que el lenguaje del colono es el lenguaje del bestiario y que este deshumaniza al colonizado animalizándolo, pero que a su vez el colonizade se ríe cuando se descubre animal en palabras del colono. Me parece que esa risa es muy importante y tiene que ver con el exceso, otra vez, con ese exceso como algo que no es inteligible para el colono, y esta risa también habla de que el colonizado, a quien se le señaló así, se ríe porque no tiene, no comparte, ese sentido de la distancia con lo animal, no participa de esa división entre naturaleza y cultura o división humano/mundo de lo natural o humano/animal, no hay tal distancia para esas otras ontologías que no son la occidental. Entonces en esa risa y sus sentidos del exceso hay una potencia enorme, es algo en lo que el colono se pierde, algo que el colono no puede entender. Creo que hace falta que pensemos en cómo el proyecto humanista está ahí, el proyecto corporal de occidente del que venimos hablando es humanista, y no por entrar en posthumanismos tampoco porque sospecho también de esas propuestas que parecen nuevas y que no lo son... no voy a entrar ahora ahí, pero sospecho. Tenemos que hacernos preguntas por los procesos de deshumanización de los cuerpos y a su vez también pienso que buscar enmarcarnos en lo humano no es la solución de nada.

Eso me gusta mucho de tu texto, de Epistemología Rumiante, la manera en la que cuentas cómo era esa relación que tenías con las vacas, cómo creciste en una región rural y las veías cada día y cómo te parece un animal hermoso y no entiendes el insulto ("vaca"), pero hay algo increíble que aparece en este texto y es que la vaca va despacio, el rumiante va des-

pacio y rumia y rumia y vuelve a la cosa y es esta apuesta por la lentitud, por algo que no va rápido como van todas las cosas en el mundo de ahora, en el que tienes que producir y tienes que ser una semi máquina, tienes que ir rápido como sea... no, esta es una apuesta por otra cosa, por otra visión del tiempo también y por otra manera de ver la vida, que es la intuición, que no es el pensamiento absolutamente racional sino algo más, una manera intuitiva de entender y de ver el mundo...

Bueno, la lentitud, las vacas... sí, así me crié y también sigo profundizando en estas ideas. A principios de este año pasé más de dos meses con un grupito de vacas y es una investigación en la que estoy trabajando, esta apuesta por lo rumiante, sigo ahí, sigo dándole. Habitar tiempo lento, ese tiempo lento del peso, del cuerpo que se mueve pesado, pues ahí sigo indagando. Los tiempos de lo rural y de lo rumiante, y enfoco en la rumia como proceso, y esto se vuelve a conectar totalmente con la pregunta inicial, porque la rumia es un proceso a través del cual el alimento, aunque escasee y sea de baja calidad puede ser igualmente nutritivo. Esto es porque la rumia es un proceso que se favorece con la lentitud en ese ir de un estómago a otro. El acento se pone en el recorrido, en el paso, en el movimiento, y el principio y el final quedan bastante desbibujados, es un proceso para nada lineal. Pienso que en este mundo tal cual lo conocemos la lentitud nos arroja señales para que pensemos desde otros lugares y que podamos ver cómo trastocamos algunas formas del tiempo, y tal vez poder ganar esos tiempos perdidos, esos tiempos robados en tantos casos, que así sucede ¿no? nos arrebatan cosas constantemente. Entonces, lentitud e intuición... cuando hablo de dar lugar a la intuición hay una propuesta ahí, digo "ante la grandilocuencia de una declaración de intenciones, este rumiante propone una declaración de intuiciones". A lo que se está llamando es a moverse en un terreno de las no certezas o a huir de esas certezas que son las que nos enseña la racionalidad que deben ser. Es moverse en un terreno de lo que no es fácilmente contrastable por métodos científicos, por ejemplo. En ese sentido, cuando hablo de intuiciones, las propongo como un método también: pensar con la intuición, pensar con el cuerpo, esa experiencia que es casi olfativa, que es como un algo de "esto me huele a...". Me interesan los métodos desde la intuición, dar lugar al olor, descentrar órganos del pensamiento, y esto es totalmente parte de ontologías no occidentales, las sabidurías indígenas, las filosofías del buen vivir, por ejemplo, nos hablan de órganos del pensamiento que no son sólo ni necesariamente el cerebro como nos lo enseña occidente. Todas estas pistas creo que son importantes de seguir para hacer políticas del cuerpo que se salgan de la razón. Con intuición también pienso en formas que no son captables desde el pensamiento occidental, y ahí está Anzaldúa cuando nos llama a "hablar en lenguas", con esto está haciendo un llamado también a lo que no siempre va a ser entendido. Lo ininteligible y el exceso han estado muy presentes en esta conversación como algo que no es captable para los sentidos del cuerpo que hemos aprendido, entonces la propuesta es huir de todas estas verdades que nos han enseñado, e ir siguiendo otras intuiciones que son métodos y son formas de hacer y de ser.

Lucrecia esto era te agradezco mucho. A mí me encantó el transcurrir de la conversación, me encantó todo, todo estoy muy contenta.

Bueno, yo también contenta y agradecida, enormemente contenta y agradecida.

Referencias

MASSON, L. **Prolegómenos a la discusión cuerpo/descolonización y dos imagen-escena textuales,** 2001. (Documento inédito).

_____. Perder la fascinación. En: **Acá soy la que se fue. Relatos sudakas en la europa fortaleza.** t.i.c. t.a.c. ediciones, 2019a. Recuperado de: https://bit.ly/3yALXpV

_____. Invocaciones para la fiesta y el paseo. Circulación de cuerpos y producción de deseabilidad. En: QUIROGA, J. (coord.) **La fiesta, lo raro y el espacio público**. A Coruña, 2019b. Disponible en: https://bit.ly/3ALZMW1.

_____**. Epistemología rumiante,** 2015. Disponible en: https://bit.ly/3Cywmt3

Artigos

Cuerpas gordas de Abya Yala: colonialidad, racismo y gordofobia

Cynthia J. L. Montalbetti
¡DALE!, PPGICAL - EHAL / UNILA

Cuerpas gordas de Abya Yala: colonialidad, racismo y gordofobia

Resumen:

El artículo tiene como finalidad señalar a las cuerpas gordas de Abya Yala como aversión del proyecto corporal civilizatorio, el cual está sostenido por la colonialidad que ha sido establecido con el propósito de negar, categorizar a las personas, quitarles total o parcialmente la humanidad y colocarlas bajo la lógica capitalista, patriarcal y racista. Asimismo, resulta importante comprender cómo la construcción de la europeización corporal delgada fue naturalizada como universal y única posible de habitar, relacionando la gordura como marca inherente del racismo y las mujeres. Además, es imprescindible traer un panorama histórico y discursivo de la patologización de la gordura, que fomenta y sustenta las violencias gordofóbicas bajo el imperativo de la salud. Y como último punto, este trabajo presenta la intención de plasmar de forma sucinta la trayectoria del Activismo de la Gordura y así comprender su lucha y reivindicaciones.

Palabras Claves: Abya Yala; colonialidad; cuerpas gordas; gordofobia; proyecto corporal colonial civilizatorio; patologización de la gordura.

Corpas gordas de Abya Yala: colonialidade, racismo e gordofobia

Resumo:

O objetivo do artigo é apontar os corpos gordos de Abya Yala como uma aversão ao projeto de corpo civilizador, que se sustenta na colonialidade, o qual se estabeleceu com o propósito de negar, categorizar as pessoas, retirar toda ou parte de sua humanidade e colocá-las sob a lógica capitalista, patriarcal e racista. Da mesma forma, é importante compreender como a construção da europeização do corpo magro foi naturalizada como universal e a única possível de habitar, relacionando a gordura como marca inerente ao racismo e à mulher. Além disso, é fundamental trazer um panorama histórico e discursivo da patologização da gordura, que promove e sustenta a violência gordofóbica sob o imperativo da saúde. E, como último ponto, este trabalho apresenta a intenção de captar de forma sucinta a trajetória do Ativismo Gordo para compreender sua luta e demandas.

Palavras-Chaves: *Abya Yala; colonialidade; corpos gordos; gordofobia; projeto corporal civilizatório colonial; patologização da gordura.*

Fat bodies from Abya Yala: coloniality, racism and fatphobia

Abstract:

The objective of the article is to point out the fat bodies of Abya Yala as an aversion to the civilizing body project, which is based on coloniality that was established with the purpose of denying, categorizing people, removing all or part of their humanity and place them under a capitalist, patriarchal and racist logic. Likewise, it is important to understand how the construction of the "Europeanization" of the thin body was naturalized as universal and the only one possible to inhabit, relating fat as an inherent mark of racism and women. In addition, it is essential to bring a historical and discursive overview of the pathologization of fat, which promotes and sustains fat-phobic violence under the imperative of health. And, as a last point, this work presents the intention of succinctly capturing the trajectory of Fat Activism and thus understanding its struggle and demands.

Keywords: *Abya Yala; coloniality; fat bodies; fatphobia; colonial civilizing corporal project; fat pathologization.*

LUCHA

Introducción

El artículo es parte de mi Trabajo de Conclusión de Curso (TCC) de la *Pós-Graduação Lato Sensu em Ensino de História e América Latina*[1], de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). Y tiene la intención señalar a las Cuerpas Gordas de Abya Yala[2] como oposición al proyecto corporal civilizatorio, el cual está sostenido por la colonialidad que sirve para negar, categorizar a las personas, quitarles total o parcialmente la humanidad y colocarlas bajo la lógica capitalista, patriarcal y racista.

Resulta importante comprender cómo la construcción del cuerpo hegemónico blanco fue naturalizado como universal y único posible de habitar, que anula y hasta aniquila aquellos que están fuera de la norma estética de la delgadez, patologizando la gordura. Y esto quiere decir que la flacura es una herencia eurocéntrica, que nos sujeta a una europeización corporal como enfatiza constanzx alvarez castillo (2016), pero cabe destacar que hasta en el caso del sometimiento y por eso el adelgazamiento, jamás los cuerpos de este lugar que habitamos se igualará a las cuerpas blancas del "primer mundo".

Así, es imprescindible traer un panorama histórico y discursivo, los cuales fomentan y sustentan los comportamientos gordofóbicos porque, aunque la naturalización de las valoraciones con relación a la gordura sea de conocimiento de todos, entiendo como fundamental mostrar de dónde vienen.

Y teniendo en consideración este espacio geográfico donde habitamos y la pauta relacionada a corporalidades gordas, este artículo tiene como prioridad coser discusiones a partir de epistemologías gordas del sur global, principalmente trayendo como protagonistas a cuatro Activistas Gordas de Abya Yala que son referencia en la región, ya que han contribuido enormemente dentro del área de los Estudios Gordos. Ellas son Laura Contrera[3], Lucrecia Masson[4], Magdalena Piñeyro[5] y constanzx álvarez castillo[6].

En virtud de todo lo expuesto anteriormente, el artículo será dividido en cuatro partes: 1) Invasión de las Américas, la invención de los otros por medio de la colonialidad; 2) Proyecto corporal del occidente (colonial-civilizatorio), el racismo, la gordofobia y las mujeres racializadas; 3) Panorama histórico y discursivo sobre patologización de la gordura y el ideal de la delgadez y 4) Activismos Gordos.

1 Pós-Graduação Lato Sensu, Especialização em Ensino de História e América Latina. Ver en: https://portal.unila.edu.br/especializacao/historia-america-latina

2 Abya Yala proviene del idioma kuna y es el término sugerido por el líder aymara Takir Mamani al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas que desde 1977 en adelante admitieron como nombre del continente. En el idioma kuna "Yala" significa tierra, territorio y "Abia" significa, agujero de la sangre, madre madura, virgen madura, tierra en plena madurez. Para Mamani, llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos.

3 Profesora de Filosofía, abogada por la Universidad Nacional de La Matanza (UnLaM), doctoranda en Estudios de Género Universidad de Buenos Aires (UBA).

4 Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Master en Estudios Museísticos y Teoría Crítica del Programa de Estudios Independientes (PEI) por el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) y la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB).

5 Licenciada en Filosofía y Máster en Estudios de Género y Política de Igualdad por la Universidad de La Laguna (ULL).

6 Escritora, artista y performer.

De esta manera, a través de una exploración teórica, realizaré una revisión feminista, gordactivista y decolonial. El trabajo entonces estará apoyado en una investigación cualitativa y además, un análisis de contenido (DÍAZ y NAVARRO, 1998), que se dará a partir de documentos institucionales, periodísticos, entrevistas y obras de carácter científico.

1. Invasión de las Américas, la invención de los otros por medio de la colonialidad

La edificación de la historia mundial está conformada desde lo que Dussel (2000) propone como modernidad y esta se asienta con la invasión de nuestra Abya Yala, o sea, nunca hubo empíricamente historia mundial hasta el 1492, que es la fecha de iniciación del despliegue del sistema-mundo (DUSSEL, 2000, p. 27). Maldonado-Torres (2007) salienta que la modernidad como discurso y práctica no sería factible sin la colonialidad, y la colonialidad está fundada en una dimensión inescapable de discursos modernos (p. 132).

A partir de este momento Europa sacó ventaja y se colocó como superior por medio de la acumulación de riqueza, experiencias y conocimientos mediante el saqueo del continente (DUSSEL, 2000, p. 48). Pasaron a organizar y pensar la totalidad del tiempo y del espacio en toda la humanidad, situando sus experiencias y especificidades histórico-culturales como patrón de referencia superior a través de la construcción eurocéntrica (LANDER, 2000). Se instaura entonces en nuestra región la Colonialidad como:

> [...] un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

También la Colonialidad del Poder se da a partir del momento que se cuestiona si los "indios" tenían alma o no. Así, para Quijano (2000), esta se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población, la cual afecta la existencia social cotidiana y a escala societal. Ya la Colonialidad del Saber está relacionada a la imposición del eurocentrismo como forma de conocer el mundo, como perspectiva única de conocimiento y el descarte de la producción intelectual indígena y afro como "conocimiento" y así también su capacidad intelectual (WALSH, 2007, p. 104) y la Colonialidad del Ser[7] como la "[...] condena de los habitantes del sur global a vivir bajo el peso de una culpa o una deuda que supone la imposibilidad de existir auténticamente en razón del alienante sometimiento del que son objeto" (GARCÍA, CORZO, 2019, p. 5).

1.1 Negación del Ser

Dussel (2015) sostiene la modernidad – que es un evento inextricablemente relacionado al colonialismo – como una totalidad generadora de un otro, que al mismo tiempo que lo niega, también lo inventa. O sea, se les negó a los habitantes de esta región y también a las personas negras secuestradas de África su Ser y "[...] negar al colonizado significa negar su humanidad, su autonomía, su cultura e incluso sus facultades cognitivas, infravalorándolo y sometiéndolo a la lógica cultural del colonizador" (GARCÍA, CORZO, 2019, p. 5).

7 Para Maldonado-Torres: "La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas" (MALDONADO-TORRES, 2007, 130-31).

De esta manera, la raza fue la forma de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por los invasores (QUIJANO, 2000, p. 203) y el sujeto blanco es colocado como el único y después existen los Otros, o sea, es una "práctica relacional", donde existe un patrón hegemónico establecido por un proyecto civilizatorio que es colonial y al mismo tiempo estarán las otras disidencias inventados por Europa: salvajes, bárbaros, medio-humanos y no humanos. Según Alcântara (2020), es necesario además atentar sobre el papel de las órdenes religiosas en ese proceso de tomada y ocupación de los territorios referidos como "Nuevo Mundo", esto se da porque la práctica epistemicida a través de sus ataques catequizadores está íntimamente ligada al rostro más cruel del *ego conquiro*[8], la practica del asesinato (p. 50).

1.2 Del discurso racista teológico al discurso racista biológico

Grosfoguel (2011) salienta que el "racismo de color" no fue el primer discurso racista, sino que lo que le antecede es el "racismo religioso" ("pueblos con religión" versus "pueblos sin religión" o "pueblos con alma" versus "pueblos sin alma") como primer elemento racista del sistema-mundo patriarcal, eurocéntrico, cristiano, moderno y colonialista (GROSFOGUEL, 2016, p. 36).

Como resultado del impacto de la invasión de Abya Yala, ocurre una transformación en los viejos discursos del racismo religioso europeo en discursos de discriminación racial con el "racismo de color". Se establece en la modernidad una relación entre el imperio, religión y raza:

> [...] A relação entre a religião e o império estaria no centro de uma transformação dramática de um sistema de poder baseado em diferenças religiosas para outro baseado em diferenças raciais. É justamente por essa razão que na Modernidade a episteme dominante não seria mais definida pela tensão e pela colaboração mútuas entre a ideia de religião e a visão imperialista do mundo conhecido, mas, mais precisamente, através de uma relação dinâmica entre o império, a religião e a raça. Ideias sobre raça, religião e império funcionavam como cortes significativos no imaginário do mundo moderno e colonial emergente (GROSFOGUEL, 2016, p. 35 apud MALDONADO-TORRES, 2008, p. 230).

Esto quiere decir que hubo un enredo entre la religión centrada en la jerarquía global del cristianismo y el centralismo racial y étnico del occidente, donde pasan a identificar los practicantes de una espiritualidad no occidental como debajo de la línea de lo humano.

Entre 1492 y 1552 se da el debate de Valladolid en la Escuela de Salamanca cuando el estado imperial español pone a juicio por un tribunal cristiano-teológico la decisión final acerca de si los "indios" tenían alma o no. El discurso ganador fue el de Bartolomé de las Casas, donde él alegaba que "los indios" si tenían alma pero que eran pueblos que estaban en estado de barbarie, mientras que Ginés Sepúlveda[9], alegaba que no tenían alma.

8 Para Grosfoguel: "O que conecta o 'conquisto, logo existo' (Ego conquiro) com o idolátrico 'penso, logo existo' (Ego cogito) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo 'extermino, logo existo' (Ego extermino). É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o 'conquisto' e o racismo/sexismo epistêmico do 'penso' como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O Ego extermino é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o Ego conquiro e o Ego cogito. (GROSFOGUEL, 2016, p. 31).

9 Ginés Sepúlveda defendía la posición a favor de la esclavización de los "indios" en el proceso de trabajo sin que esto fuera pecado a los ojos de Dios. Parte de su argumento para demostrar la inferioridad de los "indios" por debajo de la línea de lo humano, era el argumento moderno capitalista de que los "indios" no tienen sentido de la propiedad privada ni noción de los mercados, porque producen bajo formas colectivas y distribuyen la riqueza con reciprocidad (GROSFOGUEL, 2013, p. 47).

> [...] Nessa disputa paradigmática, dois teólogos disputaram argumentos a respeito da humanidade dos "índios". Enquanto Guinés de Sepúlveda defendia a escravização dos "índios", sob o argumento de que esse processo não se tratava de um "pecado aos olhos de Deus", Bartolomé de Las Casas reivindicava a ideia de que os "índios" tinham alma, e, por isso, não poderiam ser escravizados, mas que, por estarem num estado de barbárie, tinham, portanto, a necessidade de serem "cristianizados" para serem "salvos" e poderem ser integrados ao "reino de Deus" (ALCÂNTARA, 2020, p. 51).

El debate trajo como conclusión que esclavizar a los indígenas era un pecado a los ojos de Dios, por eso ellos "[...] fueron transferidos en la división internacional del trabajo de mano de obra esclava a otra forma de trabajo forzado y coercitivo conocido como la 'encomienda" (GROSFOGUEL, 2013, p. 48). Y como resultado de esa "transferencia", la población africana fue secuestrada y llevada al Nuevo Mundo, condicionadas al trabajo esclavo, lo que llevó la sustitución del racismo de color, el cual se convierte en la configuración que estruturará la sociedad.

> La decisión de llevar cautivos de África para esclavizarlos en el continente americano tenía relación directa con la conclusión del juicio de Valladolid en 1552. Aquí comenzó el secuestro masivo y el tráfico transatlántico de africanos para ser esclavizados en la Américas y que tendría vigencia por los siguientes trescientos años. Con la esclavización de los africanos, el racismo religioso fue complementado o lentamente sustituido por el racismo de color. Desde entonces, el racismo contra los negros se convirtió en una lógica estructurante constitutiva fundacional del mundo moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2013, p. 48).

Alcântara (2020) salienta que la adoctrinación cristiana fue la primera en mundializar los principios civilizatorios y jerarquizarlos, siendo los indígenas aquellos que deberían ser tutelados y la población negra encuadrados en la categoría del "no ser", de "no humano".

> A doutrinação cristã foi a primeira forma de mundializar os "princípios civilizatórios" de uma cultura que se julgava "mais culta e humana", tendo, ademais, a despeito das contendas sobre a humanidade do "índio" nativo das Américas, a função também de hierarquizar a condição de humanidade entre os "mais humanos" (os colonizadores) e "os humanos naturais", os humanos "selvagens" (algumas categorizações seletivas de colonizados), que, por seu "estado natural", precisariam ser tutelados. Nessa totalidade humana, como já disse, não estão incluídos, no entanto, os povos colonizados de África. Estes estão, a priore, radicalmente enquadrados na categoria de "não-ser", de "não-humano" (ALCÂNTARA, 2020, p. 58).

Pero cabe resaltar que aunque la discusión de Bartolomé de las Casas a principio sobresalió y "[...] se transmutó con el ascenso de las ciencias sociales en un discurso racista cultural antropológico sobre 'primitivos a civilizar'" (GROSFOGUEL, 2013, p. 47), fue también el discurso teológico de Sepúlveda que construyó en los siglos posteriores los discursos racistas biológicos por medio de la ciencia.

> El discurso racista biológico es una secularización cientificista en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Cuando la autoridad del conocimiento pasó en Occidente de la teología cristiana a la ciencia moderna después del Proyecto de Ilustración del siglo XVIII y de la Revolución Francesa, el discurso racista teológico de Sepúlveda que podríamos caracterizar como "gente sin alma" mutó con el ascenso de las ciencias naturales a un discurso racista biológico de "gente sin biología humana" y más tarde a "gente sin genes" (sin la genética humana) (GROSFOGUEL, 2013, p. 47).

Y la proposición darwinista será uno de los surcos de extrapolaciones que actualizará el racismo, como las ideologías racialistas (ALCÂNTARA, 2020, p. 63). Esto quiere decir que la Colonialidad del Poder como la lógica de naturalización de las diferencias jerarquizadas socialmente alcanzó su clímax por medio de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 139).

1.3 Caza a las brujas, Colonialidad del Género y la producción de subjetividades coloniales en las mujeres racializadas

Antes de adentrar al sistema de género moderno colonial, es necesario salientar algunas consideraciones expuestas por Federici (2004) sobre la conquista de las mujeres indoeuropeas acusadas de brujería. Su tesis, según Grosfoguel (2013) "[...] es que la caza de brujas contra las mujeres en territorio europeo tenía que ver con la acumulación primitiva durante la expansión capitalista temprana para la formación de la reserva de mano de obra para el capitalismo global" (p. 51). Además explana que la "[...] persecución de estas mujeres comenzó a finales de la época medieval, pero se intensificó en los siglos XVI y XVII (el largo siglo XVI) con el auge de las estructuras de poder "'modernas/coloniales capitalistas/patriarcales'" (p. 50).

Para Federici (2004), el exterminio de estas mujeres (genocidio/epistemicidio) se dio por medio de la "caza a las brujas", donde ellas fueron torturadas, quemadas vivas o colgadas, pues eran vistas como destructoras del sexo masculino, acusadas de haber vendido su cuerpo y alma al demonio. Pero existía también otro trasfondo, pues lo que realmente querían eliminar era cualquier tipo de protagonismo, dado la posesión de conocimiento y rol de liderazgo de las mujeres.

> Su conocimiento cubría diferentes áreas, como astronomía, medicina, biología, ética, etc. Estaban empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas (GROSFOGUEL, 2013, p. 50).

Y esta práctica sirvió también como "[...] instrumental a la construcción de un orden patriarcal en el que los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del Estado y transformados en recursos económicos" (FEDERICI, 2004, p. 230). Así, la inquisición fue sustentada por los Estados europeos, la Iglesia, intelectuales de mayor prestigio de la época, incluidos filósofos y hombres de ciencia, también artistas, juristas, magistrados y demonólogos. Estos sistematizaron y organizaron formas de eliminar las prácticas, el conocimiento y cualquier vestigio de autonomía de las mujeres de la época eliminando sus conocimientos a través de sus cuerpos[10]. Y del mismo modo, la "[...] caza de brujas y las acusaciones de adoración al Demonio fueron llevadas a América para quebrar la resistencia de las poblaciones locales, justificando así la colonización y la trata de esclavos ante los ojos del mundo" (FEDERICI, 2004, p. 273).

Según Pereda (2014), la brujería y la demonología americana fueron fenómenos introducidos por emigrantes del norte de España y Portugal, y así curas europeos, traían consigo guías como *Malleus Maleficarum* u otras guías eclesiásticas en sus misiones al Nuevo Mundo (p. 54). La práctica de someter a las mujeres de este territorio fue también una forma de sometimiento y

10 Para Grosfoguel: "en el caso del genocidio/epistemicidio contra las mujeres indoeuropeas, no hubo libros que quemar, puesto que la transmisión del conocimiento se hacía de generación en generación mediante la tradición oral. Los «libros» eran los cuerpos de las mujeres y, por ende, de manera similar al destino de los «libros» andalucíes e indígenas, sus cuerpos fueron quemados vivos. (GROSFOGUEL, 2013, p. 51).

aniquilación de las mujeres originarias ya que "[...] tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad" (FEDERICI, 2004, p. 304). Grosfoguel (2013) salienta además que Federici enlazó la esclavitud africana en el continente americano con la cacería de brujas en Europa. Según ella, eran como dos caras de la misma moneda, pues la acumulación de capital a escala mundial necesitaba incorporar mano de obra para el proceso de acumulación capitalista.

Pudimos ver entonces como existe todo un enmarañado de construcciones discursivas sostenidas por la Iglesia y los Estados europeos por medio de la Colonialidad que sirvieron de justificativa para el sometimiento en nuestra región. Y también es imprescindible salientar como se moldea la visión de las mujeres por medio de la Colonialidad del Género. Vale destacar que para Lugones, "[...] el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad" (LUGONES, 2008, p. 93).

Según Abellón (2014), la Colonialidad colocó a la mujer negra como un animal, no como un ser humano. Siendo así, de igual forma la indígena, éstas fueron marcadas sexualmente como hembras, pero eso sin las características que acompañan la femineidad, pues "[...] eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres 'sin género', marcadas sexualmente como hembras" (LUGONES, 2008, p. 94). Siendo así, sólo las mujeres burguesas blancas eran contadas como mujeres y destinadas al ámbito privado y la tutela del hombre blanco.

> La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como "engenerizada" y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas (LUGONES, 2008, p. 93-94).

La pérdida de posición social de las mujeres ocasionadas por la expansión del capitalismo colonial y patriarcal trae como consecuencia la inferiorización, violencias, discriminaciones y estigmas que todavía prevalecen en nuestra sociedad, pero de una forma mucho más velada en relación al pasado aunque aún violentas, sustentadas por discursos forjados desde la colonización europea.

2. Proyecto corporal del occidente (colonial-civilizatorio), el racismo, la gordofobia y las mujeres racializadas

Debemos enmarcar que el cuerpo hace parte de un proyecto civilizatorio y entender que no existe un cuerpo universal, porque es lo que el occidente nos ha enseñado, y las vivencias no son las mismas en todos lados, sino que estamos situados dentro de un proyecto corporal que tiene una vinculación con el progreso, que es algo que se inscribe en el cuerpo que se encarna, pues trae una noción de futuro, de avance, como un logro o mejora de la vida o del cuerpo (MASSON, 2020)[11].

11 Esta discusión levantada por Masson fue hecha durante en las Jornadas Bollofeministas de la Plataforma de Encuentros Bolleros de Madriz, en la Mesa 3 llamada "El cuerpo en tiempos de Hecatombe- Proyecto Corporal y crisis civilizatoria, disponible en youtube (https://www.youtube.com/watch?v=TCSeCBflxEg).

Dicho eso, hay dos puntos esenciales que deben ser destacados entonces, el primero es que los cuerpos, principalmente los proletarios, han servido como máquina de generar riqueza para las clases más abastadas, o sea, su cuerpo debe ser funcional, normal. Para Angelino y Rosato (2009) una corporalidad normal está relacionada con lo eficaz y hábil, capaz de adaptarse eficientemente a las exigencias de la vida productiva (p.28), y para que esto suceda se crean patrones para regularlos por medio de lo Foucault (1995) llama de dispositivo[12] para su corrección, transformación y adecuación.

El segundo punto es que en el caso de nuestra región, las corporalidades están al servicio de la lógica patriarcal, racista y capitalista. Se encuentra siempre debajo y son inferiores a los del occidente, pues se establecieron relaciones coloniales, jerárquicas y violentas al servicio de las necesidades y los intereses de las metrópolis. Esto quiere decir que las corporalidades están sujetas un entramado occidental, que establecen oposiciones binarias como: oriente/occidente, primitivo/civilizado y por sobretodo, europa/no europa (CASTILLO, 2014, p. 196).

Se instauran en el sur global – en nuestro continente – los proyectos de nación mestiza donde queda implícita la necesidad del blanqueamiento de la población edificado como signo del progreso social; y así se impulsiona el favorecimiento de la migración europea durante el siglo XIX a todos los países de la región con el objetivo de ir mejorando la raza, o sea, blanqueando la raza mestiza generacionalmente (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 183). En ese sentido, Martí (2012) afirma que hay diferentes formas de colonizar los cuerpos, la primera se dió en su minusvaloración mediante las teorías raciales y la segunda a través de la colonización corporal.

> Nuestra historia nos enseña que una de las que ha tenido más relevancia es su minusvaloración mediante las teorías raciales que han surgido en un contexto de colonialidad. De esta manera se construían relaciones jerárquicas recurriendo al diferente color de la piel, las características del cabello o las medidas craneanas. Pero además de estos aspectos que tanta relevancia han tenido para el racismo, lo que podemos entender como colonización corporal se manifiesta también a través de los procesos aculturadores relativos a la presentación social del cuerpo (MARTÍ, 2012, p. 320).

Estos mecanismos vislumbran lo que Masson (2021)[13] sostiene sobre colonialidad, el cual es un proceso abierto y que se reactualiza. Y donde la modernidad como régimen espacio temporal produce cuerpos y las estandarizaciones que se imponen sobre este tienen su base y sustento en el orden colonial. Piedrahíta (2013) menciona además que el arquetipo de lo blanco como marca de poder de las maquinarias capitalistas fueron alimentadas por la cultura mediática, los espectáculos, la biotecnología y las estéticas corporales (p. 66-67). Esto significó que se les quiso/quiere convencer a los de Abya Yala ellos (nosotros), las costumbres, saberes y adhiero que sus trazos fenotípicos, sus cuerpos son inferiores, y por eso la blancura ha servido como una especie de capital racial - entendido por Gonzaga y Da Costa Junior (2020) como parámetro y símbolo para medir la valoración social, moral, cognitiva y, en definitiva, humana (p.248).

2.1 El origen colonial de la gordofobia

12 É um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (FOUCAULT, 1995, p. 244).

13 Son reflexiones de Lucrecia Masson, hechas en la Cátedra Annetta Nicoli, Conferencia: Cuerpo, exceso y mundos incomunes: Un interludio rumiante. disponible en youtube (https://www.youtube.com/watch?-v=_5ucJX4JvRM&ab_channel=UniversidadMiguelHern%C3%A1ndezdeElche).

La gordofobia es la discriminación a la que nos vemos sometidas las personas gordas y que trae como consecuencia humillaciones, invisibilización, maltrato, ridiculización, patologización, marginación, exclusión y hasta violencia física (PIÑEYRO, 2019, p. 33). Es un proceso de estigmatización que se basa en dispositivos sociales, mediáticos, culturales y médicos para perpetuar modelos de cuerpos aceptables (RODRIGUES; ARCOVERDE, 2014, p. 12)

Piñeyro (2019) sostiene que en un mundo que considera que solo debe tratarse bien a los seres humanos – no todos – , considerar a las poblaciones de estos continentes "menos humanos" permitió maltratarlos y justificó la esclavitud (p. 70). Esto significa que hay una división creada para diferenciar a los humanos y no humanos. Y las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos, mientras aquellas que están por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada (Fanon, 2010). Así, emerge un contexto socio-histórico que produce también subjetividades coloniales, el cual hace operable y eficaz el discurso de una supuesta hegemonía y superioridad blanca ligada al capitalismo mundial y un sistema de dominación estructurado alrededor de la idea de raza (MALDONADO-TORRES, 2017, p. 132).

Y en el caso de las corporalidades de nuestra región podemos ver como han sido plasmadas estas nociones de superioridad e inferioridad producidas desde que los europeos ocuparon el continente, ya que la población blanqueada puede ser vista como sinónimo de progreso social, pero también sinónimo de progreso estético-corporal (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 178).

> Parafraseando a Canessa (2008), las imágenes de blancura en Latinoamérica recrean aspiraciones de progreso hacia la modernidad y por supuesto de atractivo estético-corporal, puesto que la blancura se presenta como un objeto deseado tanto en el propio cuerpo como en el de los demás (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 197).

Por eso se implanta un modelo de belleza blanqueada y única en contraposición a la no blanca, la cual es fea/disidente/grotesca, precisamente "[...] el color de la piel como las formas faciales y corporales se constituyen en marcadores simbólicos que median la forma como se perciben las personas" (PIEDRAHÍTA, 2013, p. 194). Así, para Castillo (2014), el ideal corporal occidentalizado ha patologizado y moralizado cuerpos gordos, vistos como fuera del patrón posible por la blanquitud, negando y afeando cuerpos que no se asemejan a sus formas estandarizadas. Para Contrera (2016), esta discriminación naturalizada de las personas gordas que se vuelve legítima ha reforzado el ideal social de pureza, de resonancias racistas (p. 28). Y a su vez, Masson (2019)[14] profundiza en el tema, afirmando que la gordofobia no puede ser pensada por fuera del orden colonial que es hetero[15]-cis[16] capitalista.

14 Entrevista realizada a Lucrecia Masson. Lucrecia Masson: "Hay muchas resistencias a reconocer que la base de España es el robo colonial". Disponible en: https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/lucrecia-masson-gordofobia-supremacia-blanca-orden-colonial-transfeminismo

15 El temino heterosexual se utiliza para denominar a atracción sexual por personas de sexo distinto al suyo. Ver en: https://www.lexico.com/es/definicion/heterosexual

16 El término cisgénero o cis se utiliza para designar a las personas que se identifican con el sexo o género que se les atribuyó al nacer. Este término es utilizado en el activismo trans de manera inclusiva para referirse a las personas que no son transgénero. Ver en: https://modii.org/cisgenero/

2.2 La gordura como marca inherente del racismo y las mujeres

Strings (2019) alega que existe una relación entre el racismo y la gordofobia y critica el desarrollo histórico que contribuyó para el fetiche de la esbeltez y la fobia a la gordura. Para ella, la retórica científica racial sobre la esclavitud relacionó la gordura con los africanos, considerados "glotones" y el discurso religioso sugeriría que comer en exceso era una herejía (p. 6). La autora enfatiza que el final del siglo XVIII no fue casualmente el apogeo de la trata transatlántica de esclavos, sino también que se vio una masa crítica de historias que denunciaba la inclinación de los africanos por "excesos" (STRINGS, 2019a).

Fotabon (2020)[17] y String (2019a) denuncian que en los siglos XVIII y XIX la “exposición” de mujeres negras en situación de esclavizadas en Europa pasó a ser una práctica popular y Saartjie Baartman un ejemplo – su cuerpo estuvo expuesto en un museo en París hasta 1974. Ellas eran colocadas en mostradores para el deleite del público blanco, negándoles su humanidad. Y por eso es necesario destacar también que la sociedad gordofóbica inculcó el odio por el cuerpo gordo, como también el desprecio a los animales. Masson (2019) concuerda con esta afirmación y denuncia la animalización como parte de la relación de opresión, así la esclavitud tuvo como origen la animalización de las personas de América y Àfrica.

De este modo, el rechazo hacia los cuerpos gordos tiene una vinculación estrecha con la deshumanización y adjetivación de los cuerpos de las mujeres negras, pues para Strings (2019) el discurso de la gordura como “grosera”, “inmoral” y “negra” funcionó para despreciarlas y además se convirtió en el ímpetu para la promulgación de figuras esbeltas como la forma adecuada de encarnación para las mujeres cristianas blancas de élite de los Estados Unidos (p 14), las cuales estaban sujetas a las “relaciones sociales de sexo”, que es el concepto utilizado por Hirata y Kergoat (2007) para describir a las relaciones establecidas por la división sexual del trabajo, donde el sexo femenino blanco ejercía la labor reproductiva, esto quiere decir, el trabajo destinado a atender a los hijos y realizar tareas domésticas, las cuales eran las funciones correspondidas a la supuesta naturalidad femenina blanca para el cuidado y entonces las mujeres son convertidas en objetos de satisfacción sexual de los hombres, reproductoras de herederos, de fuerza de trabajo y nuevas reproductoras (SAFIOTTI, 2004, p. 58), o sea, estaban sujetas por el mito de la domesticidad conceptualizada por Wolf (1992).

Pero se puede marcar también que la Revolución Industrial fue incisiva en la construcción de papeles otorgados a mujeres y hombres en la sociedad occidental, ya que mujeres del norte global acaban organizándose para luchar (desde el siglo XVIII) por su derecho a la ciudadanía, a una existencia legal fuera de la casa, ya que el único lugar donde ellas tenían algún tipo de reconocimiento eran su papel de esposas y madres (PINTO, 2003, p. 13). Esta reacción implicará la creación de otro mecanismo, pues el intento de liberarse las mujeres de la mística femenina de la domesticidad, trae como consecuencia el mito de la belleza, el cual surge como respuesta – diría que como complemento al anterior – y se expandió para llevar a cabo su labor de control social (WOLF, 1992).

> El mito de la belleza, en su versión moderna, cobró importancia después de los trastornos causados por la industrialización, al desmoronarse la unidad laboral familiar; el sistema creciente de fábricas y urbanización exigió lo que los ingenieros sociales de la época denominaron la “esfera separada” de la domesticidad, la cual apoyaba la nueva categoría laboral del “sostén de la casa” que abandonaba el hogar para ir al trabajo durante el día (WOLF, 1992, p. 17).

17 Afirmación extraída por la activista de su perfil en Instagram. Ver en: https://www.instagram.com/p/B9FZ-9XqYuW/

La autora también apunta que durante esa época ocurre una transformación de un modelo de belleza que se ampliará en todas las camadas de la sociedad, convirtiéndose en referencia a ser seguida, asociado a la imagen corporal como un capital, el cual pasaría a controlar y valorar a la mujer según su aspecto. Y es en este momento que la delgadez aparece, como característica de una europeización corporal blanca, hegemónica y así la gordura surge como corporalidad impropia relacionada a los cuerpos racializados.

Este tipo de jerarquía implicó que las corporalidades impropias deberían ser modificadas y las comparaciones o diferenciaciones entre mujeres negras y blancas comienzan a popularizarse por medio de la prensa. Strings (2019a) ejemplifica esta situación citando una revista femenina estadounidense, considerada la más popular del siglo XIX, *"Lady Book"*. En un artículo de la década de 1830, una miembro de la alta sociedad llamada Leigh Hunt describió la relación entre comer en exceso, la feminidad y la raza, recordando a los lectores que las mujeres que querían "preservar su apariencia" no deberían comer demasiado. Esto porque para Hunt, ninguna dama de la alta sociedad podría esperar mantener su estima mientras fuera corpulenta; pues solo en África una mujer gorda podrían tener lugar, ya que había rumores de que en el continente ninguna dama sería encantadora con menos de trescientas libras (STRING, 2019, p.141-142).

Otro punto levantado por la historiadora fue que a principio del siglo XIX en los Estados Unidos, en el contexto de la esclavitud, las doctrinas religiosas y la inmigración masiva de personas consideradas "parcialmente africanas", las nociones de negritud y gordura se unieron bajo una ideología coherente, y esto quiere decir que en este país la gordura se estigmatizó como negra y pecaminosa. Además afirma que a principios del siglo XX la delgadez se promovía cada vez más en los medios de comunicación populares como la encarnación correcta de las mujeres protestantes anglosajonas blancas. Y a partir de esa época se da la "moda de la mujer delgada" que no fue sólo moda, sino además fue el despertar de una mística de delgadez, una mitología de la linealidad, una obsesión por el adelgazamiento (DEL PRIORE, 2013, p. 217).

2.3 Patrón hegemónico europeo y estadunidense

De la Fuente (2019) reconoce que el patrón de belleza hegemónico proviene del norte global:

> Concretamente el ideal hegemónico deviene de un marco europeo y norteamericano que tiene como eje el sujeto universal blanco, masculino, heterosexual y burgués. A partir de este ideal se manifiestan relaciones de poder que entraman códigos dominantes de consumo, estatus, conductas y tener que ser que configuran a las personas, incardinándose en la producción de subjetividades apropiadas y deseables (p. 13).

Piedrahita (2013) parafrasea a Hunter (2002) para afirmar que esta "[...] belleza solo tiene sentido en una sociedad racista donde la piel clara y los cuerpos anglosajones se valoran sobre los tonos de piel más oscuros de los indígenas y afro-descendientes" (p. 181). Y en Abya Yala, Castillo (2014) alega que existe además un entramado de racismo y el horror de ser morena o parecer indígena, ya que no son atributos del buen trato social, pues la colonización nos ha adoctrinado dentro de la idealización romántica de la delgadez y blancura (CUELLO, 2016). Este sería un síntoma de lo que Castillo (2014) denomina como la "europeización corporal", donde la belleza y la funcionalidad están producidas en base a un proyecto corporal que también genera una "xenofobia casi intrínseca", una vez que el cuerpo gordo aparecerá como una producción colonial.

Masson (2017a) sitúa al "[...] cuerpo gordo como un cuerpo colonizado, es un cuerpo visto como inferior para una cultura donde la delgadez ha sido impuesto triunfantemente, es un cuerpo

para el fracaso, para la desaparición, un cuerpo erróneo, errado" (p. 11). Y esta subordinación fue inscripta en los cuerpos racializados, que además de una subordinación social, también en el caso de las mujeres no blancas todavía genera una serie de características inventadas y relacionadas a sus cuerpos y lo que pueden hacer.

El predominio estético blanco como canon de belleza hace con que las mujeres racializadas luchen para encajarse, aunque sea imposible, pues "[...] se obligó a los colonizadxs a formar parte de la cultura dominante, pero jamás a la misma altura de éstxs" (CASTILLO, 2014, p. 196). De esta forma, las colonialidades, "blanquitud" y patologización de cuerpas gordas aliada la construcción del género según la visión del patriarcado[18] eurocéntrico trajo como consecuencia que neguemos nuestros cuerpos, las características fenotípicas y corpóreas provenientes de nuestros ancestrales y procuremos encajarnos en vano en un patrón hegemónico que es inalcanzable.

2.4 El imperativo de la salud, la gordura y el dispositivo de la delgadez

Para Strings (2019), la fobia a la gordura y la preferencia por la delgadez no han sido principal ni históricamente sobre la salud, pero si una forma en que el cuerpo se ha utilizado para crear y legitimar las jerarquías de raza, sexo y clase. Expone además que el razonamiento racializado que degradaba el cuerpo gordo y lo vinculaba a la negritud y valoraba la delgadez vinculándola a la blancura había sido olvidado en el ocaso del siglo XX. Pero no es hasta fines del siglo, específicamente en 1990, que la ciencia médica asume el papel protagónico en donde la mayoría pensó que era una simple coincidencia que pudiera haber un pánico moral en torno a la "obesidad" de las mujeres negras, calculada utilizando el instrumento del índice de masa corporal (o IMC) defectuoso. La autora alega que no fue sino hasta después de que estas asociaciones ya estaban en su lugar que el establecimiento médico comenzó su esfuerzo concertado para combatir tejido adiposo "en exceso" como una importante iniciativa de salud pública (Ibidem) y se convierte en un "problema de Estado" sobre la idea del imperativo de la salud con medidas universales.

> "Salud" puede entenderse de igual manera para todas las personas, a partir de criterios y medidas universales. Dicha estandarización suele defenderse debido a su eficacia para el diseño e implementación de políticas de salud pública nacionales y transnacionales, que pueden aplicar criterios comunes sin atender a las diferencias étnicas, ambientales o culturales (PEREZ, 2019).

Por lo tanto, es importante frisar que "[...] el saber médico ha patologizado la gordura del mismo modo que lo ha hecho con otras variaciones corporales o sexo-genéricas, clausurando la admisión de la diversidad como matriz posible de inteligibilidad de los cuerpos" (CONTRERA, 2019, p. 50).

Pérez (2019) apunta a la salud como estado normal, esperable y deseable en cualquier persona se trata del estado "por defecto" y aquel al que todas las personas debemos aspirar y se define a partir de los parámetros culturales de lo que es "sano". Precisamente, el cuerpo gordo como fuera de ese estándar necesitó y todavía exige ser reparado, fabricado por la representación de lo delgado como su antónimo saludable y como patrón preponderante. Ser gordo "[...] se ha convertido en un problema de estado, se ha vuelto una preocupación al considerárselo una patología de tipo sanitaria, cultural y social" (MORENO, 2016, p. 61), y se hace muy difícil

18 "El patriarcado es un sistema político que institucionaliza la superioridad sexista de los varones sobre las mujeres, constituyendo así aquella estructura que opera como mecanismo de dominación ejercido sobre ellas, basándose en una fundamentación biologicista" (VACCA; COPPOLECCHIA, 2012, p. 60).

luchar contra la discriminación con argumentos relacionándolos a la falta de salud y la supuesta "romantización de la obesidad" oriundos de discursos legitimados ante la sociedad.

Se entiende entonces que la patologización de la gordura, como opuesto al cuerpo sano, o sea, visto como cuerpo enfermo, son categorías edificadas y recreadas. Así, Martins (2006) acoge el concepto de dispositivo[19] de la delgadez para referirse entonces a:

> [...] un conjunto de discursos que circulan asociando la delgadez con la salud, belleza y suceso; un conjunto de atributos reconocidos como intrínsecamente positivos, buenos y deseables. En relación a la obesidad, se da completamente lo contrario, ella es asociada a problema y riesgos (MARTINS, 2006, p. 26).

De esta manera se reconoce que la delgadez es el patrón ideal y antónimo de enfermo. Esa noción se vuelve locuaz a través del imperativo de la salud, la apariencia o el bienestar (CONTRERA, 2016, p. 27). O sea, su normalización obligada, pues "[...] el cuerpo marcado como "anormal" es forzado a adaptarse a un medio, forzamiento que se justifica en nombre de la salud. De esta manera, la salud legitima o dignifica la violencia que conllevan estas formas específicas de normalización. (PÉREZ, 2019, p. 37).

Se cimentó además la moralización de estos cuerpos como "[...] proceso de responsabilización de la gordura [que] se basa en la idea que las personas son capaces, conscientes, con posibilidad de agencia en la decisión del tipo de cuerpo que van a portar" (VARGAS, 2016, p. 82). Y la idea de culpa cristiana genera como consecuencia la punición de cuerpos disidentes, pues cuenta con la validación e incentivo de toda la narrativa creada en torno a ese "cuerpo impropio", como veremos más adelante.

En la actualidad, el régimen neoliberal de producción y control de cuerpos/subjetividades exige el precio a las corporalidades impropias (CONTRERA, 2016). ya que como vimos, la salud es vista desde una perspectiva universalizable y es excluyente. Masson (2020) profundiza, pues para la autora todo esto no está por fuera de la colonialidad, ya que el proyecto se hace carne y además trabaja como un patrón de poder global de relaciones de dominio, explotación, confrontación en torno al trabajo, naturaleza, sexo, subjetividad y autoridad. Así, desde donde pisamos esta afirmación se hace mucho más violenta cuando apuntamos hacia las racializadas, y el no reconocer la posibilidad de existencia de corporalidades gordas está vinculado al poder, el saber, la posibilidad de "ser", el cuál recayó sobre todos los cuerpos que deberían estar para servir la lógica eurocéntrica, capitalista, patriarcal y racista.

Esto porque apuntar qué es salud y qué enfermedad ha sido determinado por la institución médica e incluye la industria médica y farmacéutica, también las agencias estatales e internacionales de salud pública y los espacios académicos de investigación y enseñanza (PÉREZ, 2019. p. 36). Y para los imperialistas y sus apologistas modernos, la ciencia y la medicina fueron uno de los "regalos más generosos" de los imperios europeos al mundo colonial (ROY, 2021, p. 20). Por fin, al resaltar la persistente influencia del colonialismo[20] en la ciencia Roy (2021) expone que a partir "[...] su nacimiento, más o menos al mismo tiempo que los europeos empezaban

19 Para Foucault: "Conjunto decididamente heterogéneo que engloba discursos, instituciones, organizaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. [...] El dispositivo es la red que puede establecer entre estos elementos" (FOUCAULT, 1990, p. 244).

20 Para Maldonado-Torres: "El colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio" (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

a conquistar otras partes del mundo, la ciencia occidental moderna estaba inextricablemente ligada al colonialismo (Ibidem, p. 19)".

3. Panorama histórico y discursivo sobre patologización de la gordura y el ideal de la delgadez

Somos las hipervisibles invisibles, / la doble moral y tu hipocresía, / la crítica moral y estética disfrazada de / salud.

Magdalena Piñeyro

Cito a Herrera (2019), que al referirse a las corporalidades gordas, afirma que "[...] nos encontramos ante un fenómeno donde los cuerpos no sólo adquieren significados particulares, sino que son construidos socio discursivamente como piezas fundamentales en determinados modos de estructurar la realidad social" (p. 12). Así, para Dillón (2020), "[...] la historia del cuerpo es la historia de los seres humanos, no hay práctica cultural que se haya aplicado primero al cuerpo" (p.25). Y el cuerpo sano y cuerpo enfermo son categorías edificadas y recreadas a partir de relaciones de poder, disputas por definir lo humano e intereses económicos (PÉREZ, 2019, p. 40) y coloniales que plantean los estándares.

3.1 Construcción histórica sobre el cuerpo gordo como patología

Cada época de la humanidad ha contribuido en la conformación de la visión científica del mundo (MORENO, 2010, p. 81). Desde la época de Hipócrates, las ciencias médicas siguieron predominantemente el método empírico y fue así también después de Cristo (MORENO, 2010, p. 82). Galeno de Pérgamo (130-200 a 216) propuso dos tipos de cuerpos gordos, que sería la moderada y la inmoderada, asociando la gordura a un estilo de vida inadecuado, donde se asignaba al individuo un grado de culpabilidad y responsabilidad sobre su forma y además daba consejos para intentar corregir esa desviación (FOZ, 2004).

En la edad media, la cual estaba dominada por una visión idealista y religiosa del mundo, se estableció una interpretación idealista y religiosa de la gordura, pues se asociaba la "glotonería" con la gordura, así se consideraba como uno de los siete pecados capitales (MORENO, 2010, p. 82). En una entrevista al historiador Georges Vigarello el periodista Renné Kantor[21] le pregunta en qué momento surge una definición relacionada a la obesidad, en el que él responde que la primera definición surge en el tratado de *"La grande chirurgie, chirurgica magna"* escrito por Guy de Chauliac en 1363 para alegar que una persona gorda es cuando "se convierte en un gran montículo de grasa y de carne que le impide caminar sin enojo, tiene dificultad para calzarse los zapatos a causa del tumor de su vientre y no puede respirar sin impedimento" (LOPEZ ; RAMIREZ; SANCHEZ, 2014. p. 1722).

Pero es a partir de la modernidad que Vigarello (2012) argumenta que en esa época comienza a importar la eficacia, y es durante el Renacimiento que se inicia la crítica al cuerpo gordo primeramente relacionándolo a la lentitud. El autor afirma además que la crítica aumenta

21 Una historia de la gordura, Renée Kantor entrevista a Georges Vigarello, 2011. Ver en: https://elmalpensante.com/articulo/1749/una-historia-de-la-gordura

en el siglo XVI y XVIII. Es además imprescindible enfatizar que a partir del sistema de producción y acumulación capitalista la corporalidad fue valorada por su eficiencia y agilidad.

> O capitalismo desenvolveu-se em fins do século XVIII e início do XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política. (FOUCAULT, 1989, p. 80).

En este sentido, todo cuerpo que detenga algún tipo de limitación y restricción será expuesto como un problema y deberá ser resuelto. De este modo, aparecen dispositivos que se destinarán a la transformación o corrección de todo cuerpo para que pueda servir de engranaje de dicho sistema. Así, en el siglo XVIII, en el año 1727 se publica la primera monografía en inglés sobre la llamada "obesidad" con el libro de Thomas Short llamado *Discourse on the causes and effects of corpulency together with the method for its prevention and cure* para exponer el gran número de casos de "obesidad" e insistir que esta se debe solamente por la ingesta de alimentos, tales como dulces, grasas y sustancias ricas en aceites, asimismo apuntará el sedentarismo.

Contrera (2019) nombra a Foucault para señalar que por lo menos desde el siglo XVIII la medicina ha gestionado toda la existencia humana a partir de una postura normativa que pretende regir las relaciones morales y físicas de cada persona y también de la sociedad misma (p. 50). Y a partir de ese siglo también se utilizará el empleo sistemático y docto de "obesidad" como manera de adjetivar una forma corporal, y también para describir un desorden patológico (CONTRERA, 2020, p. 178, apud VIGARELLO, 2011). Según Vigarello (2004), las mujeres – reitero que se trata de mujeres blancas de la camada alta de la sociedad europea – se tornaron responsables por ser el sexo de la belleza a partir del momento que pasan a frecuentar la esfera publica. Eso se intensifica en el Renacimiento, cuando empiezan a participar más en las actividades culturales e intelectuales (apud RODRIGUES; ARCOVERDE, 2014, p. 24).

3.2 Cuerpo gordo es declarado como cuerpo "obeso"

Los discursos relacionados al cuerpo gordo, llamado "obesidad", adquieren el auge por medio de la medicina francesa y quedan plasmados en el texto dedicado a la "polisarcia" – era otra manera para denominar la acumulación adiposa en ese periodo – en el *Textbook of Medicine de Hufteland* de 1842. Así, durante el siglo XIX las supuestas constataciones son sometidas a cálculos estadísticos y aparece la imposición del peso en relación a la altura, elaborado por Auguste Quételet en 1832, donde a cada estatura le correspondería un peso "normal" (VIGARELLO, 2012, p. 197). También, la exclusión de la gordura se promueve a partir de este siglo, donde alimentos como azúcar, almidón y harina fueron restringidos (VIGARELLO, 2012, p. 230-231) y fueron incentivadas dietas milagrosas para la eliminación de la grasa. El estar gordo también pasa a ser encarado como una insatisfacción e infelicidad y al final del siglo fue relacionado como algo monstruoso y una anomalía (VIGARELLO, 2012).

En el siglo XX el cuerpo femenino fue "orientado" a un molde relacionado a una supuesta funcionalidad – característica imprescindible para el desarrollo del capitalismo. Ese momento fue reverenciado como el "siglo de la liberación", donde también comienza a ser empleado el ejercicio físico, la gimnasia y exaltación estética como forma de hermosear la figura. Se emplea un nuevo estándar corporal sustentado por el saber científico, que utiliza técnicas para el adelgazamiento,

como por exemplo píldoras u otras drogas, como manera de promover la salud y el hermoseamiento femenino que promueve una batalla contra la "obesidad", tales como los *Figuroids*.

A partir de la década de los 20 ocurre un cambio decisivo, pues es a partir de esa década que la condición femenina sugiere como patrón corporal la delgadez (VIGARELLO, 2012). Así, al principio de este siglo se dió da inicio a la "moda de la mujer delgada" que no fue solamente moda, sino también el despertar de una mística de delgadez, una mitología de la linealidad, una obsesión por el adelgazamiento (DEL PRIORE, 2013, p. 217) Asimismo, durante esta época, las personas gordas empezaron a ser vistas como propensas a disturbios, o sea, serán una amenaza estética tanto cuanto vital (VIGARELLO, 2012, p. 305). Esto quiere decir que se reorienta la imagen de la eficacia y vivacidad y la moda lo acentúa como dispositivo de modelar los cuerpos.

Vigarello (2012) afirma que en la contemporaneidad la "obesidad" es vista como una amenaza sanitaria, una epidemia (p. 322), respaldada por la Organización Mundial de la Salud[22], la cual estaría condicionada por el perfil alimentar y de actividad física.

> Instalada a problemática de ser gordo, vemos surgir, mais do que nunca, um conjunto de saberes, de regulações, de relações de poder, que incluem/excluem, classificam, demarcam fronteiras, normalizam e hierarquizam as pessoas de acordo com seu peso (MARTINS, 2006, p. 38).

O sea, se ha situado a la gordura dentro de la patologización, como el desplazamiento de un conjunto de estados fisiológicos al campo de lo anormal (CONTRERA, 2019, p. 55). Lo que también beneficiará el alegato de la salud, el cual transformó el discurso preponderante que permite la presión externa, control institucional sobre los cuerpos gordos y el terrorismo midiático en relación a la gordura.

En ese sentido, para Pérez (2019), los sujetos son reducidos al cuerpo y así a aspectos específicos fueron "anormalizados" y en el caso de la gordura específicamente, sucede un cruce entre el imperativo de salud y las técnicas de perfeccionamiento del cuerpo o cuidado de sí, como relata Contrera (2016), refiriéndose a los ejercicios, dieta, tratamientos estéticos, cosméticos y quirúrgicos, etc. (p. 26), los cuales son técnicas reguladoras y transformadoras de ese cuerpo disidente.

En contraposición a la asociación entre gordura y patología, surgió *Health At Every Size* (HAES)[23] o Salud en Todos los Tamaños. El enfoque de la HAES no es la pérdida de peso o la dieta, sino que acepta y respeta la diversidad corporal, o sea, defiende que una persona puede estar sana independiente de su peso. Según Contrera (2019), la HAES argumenta que todo lo que pensamos que sabemos sobre la gordura no está basado en hechos actuales – como es el caso del IMC (Índice de Masa Corporal) – pues existen sesgos inherentes al hecho de que la mayoría de los investigadoresy y también los participantes de las investigaciones han sido hombres blancos, heterosexuales y cisgénero[24]. La HAES usa evidencias e incentiva una formación sólida en nutrición integrando datos de fuentes de salud pública críticas que ayudan a refutar y entender las dañosas ramificaciones que el lema "lo delgado es mejor" (Ibidem).

22 Ver en *World Health Organization. Obesity: prevent - ing and managing the global epidemic. Gene - va: World Health Organization* https://apps.who.int/iris/handle/10665/42330?locale-attribute=es&

23 *Health At Every Size* (HAES) está vinculada a la *Association for Size Diversity and Health* (ASDH) o Asociación por la Diversidad de Tallas y Salud. Ver en: https://asdah.org/

24 Mitos populares sobre Salud En Todas Las Tallas (HAES)® y la realidad detrás de ellos, por Raquel Lobatón. Ver en: https://hablemosclaro.org/mitos-populares-sobre-salud-en-todas-las-tallas-haes-y-la-realidad-detras-de-ellos/

4. Activismo de la Gordura

El Activismo de la Gordura de Abya Yala nace en la primera década de los años 2000, gracias a la relación y voces compartidas (CUELLO, 2016), donde la gordofobia como concepto y la antigordofobia como lucha han aparecido recientemente de la mano de internet, más específicamente en las redes sociales (PIÑEYRO, 2016, p. 18), espacio que llamamos de *fatosphere*[25]. Pero cabe resaltar que su precursor está situado en el norte global, específicamente en Estados Unidos, que a finales de los años 1960 surge con fuertes lazos con el feminismo, lo *queer* y el activismo por los derechos de las personas discapacitadas (COOPER, 2016). Los Activistas de la Gordura anglosajones tienen como pauta visibilizar la gordura, no solamente como impronta estética, sino también como cuerpos de resistencia producto de su estigmatizaciones (MORENO, 2015, p. 10) y:

> "[...] han denunciado la estigmatización de las personas gordas y la complicidad de la industria de la dieta y el saber/poder médico con la difusión de la obesidad como un peligro social per se. También han recuperado la potencia de la palabra gordx para autonombrarse, mutando el insulto en resistencia tal como lo han hecho otras minorías como las tortas y maricas, lxs queer, cripple (personas con discapacidad), entre otrxs." (CONTRERA, 2017).

Ya en el sur global, los activistas también se han articulado con el feminismo/transfeminismo, el activismo de la diversidad funcional, trans e intersex (CONTRERA, 2016), pero como expone Cuello (2016), se hace necesario fugar del llamado de la aceptación, ya que reducir las pautas a la inclusión y a la discriminación, no es suficiente. Así, alvarez (2014), Contrera (2016) y Cuello (2016) proponen la idea de "cuerpos sin patrones" y una mirada anticapitalista. Además, Masson (2019) y plantea una noción decolonial, la activista alega que la forma de un cuerpo produce valores y verdades, de ahí que sabemos muy bien qué cuerpos son bellos y deseables, sanos y funcionales para este marco de sentido que habitamos, por lo tanto es también muy importante no universalizar la experiencia de la gordofobia y de las violencias que provoca. Y esto significa que es imprescindible hablar de las cuerpas gordas desde estos territorios, desde Abya Yala.

Además, las acciones desarrolladas en esta región son varias, se realizan discusiones en talleres, proponen performances artísticos, se entrelazan con pautas del movimiento feminista de forma interseccional -como en el Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina-, llevan a cabo encuentros propios, donde se destaca el I Encuentro de Activismos Gordes del Abya Yala y la Diáspora Africana en 2019, etc. Y todas estas actividades van de manos dadas a producciones teóricas que están forjando un incipiente e interdisciplinario campo académico por medio de los Estudios Gordos o *Fat Studies*, así han surgido libros como "La cerda punk: Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista", "Cuerpos sin patrones: Resistencias desde las Geografías desmesuradas de la Carne", "Stop Gordofobia" y otros.

Necesito resaltar además que el trabajo realizado a lo largo de este artículo tiene vinculación directa con todas las discusiones levantadas por activistas, pues estudiar y aprender teniendo en consideración una historia de resistencia y lucha en nuestro continente es imprescindible para valorar y tejer espacios de construcciones colectivas para una emancipación política, social, económica y epistémica en Abya Yala.

25 Cooper (2016) define a la *fatosphere* (gordosfera) como el espacio donde activistas han creado un archivo digital en la que estudiosos del futuro podrán encontrar material para trabajar. Además entiendo estos espacios como el punto de partida de la mayoría de las activistas de la gordura de esta región.

Conclusión

Este artículo hace parte de una trayectoria de "*pesquisa* activista" de casi una década. Es un trabajo que tiene un fondo personal y toca recuerdos de mi infancia y adolescencia en Paraguay, pues en aquella época la gordofobia no era pauta de discusiones. Y por ese motivo aceptaba las violencias discriminatorias por ser una niña gorda en los años 90 y adolescente gorda en los años 2000, pero ahora como una adulta gorda percibo como ese auto odio, sometimiento y rechazo marcaron mi vida.

La academia me ha dado la posibilidad de confrontar y reflexionar sobre esas heridas y ver de dónde vienen. Como feminista y activista de la gordura, conseguí entender que mi cuerpo es un territorio político que fue nombrado y se construyó sobre la base de ideologías, discursos e ideas que justifican su opresión, explotación, sometimiento, enajenación y devaluación (GRIJALBA, 2014, p. 265).

La UNILA me regaló la oportunidad de convivir con muchas personas de varias partes de Abya Yala y pude darme cuenta que si bien comparto muchas heridas, pero como mujer blanca, cis y clase media, todavía consigo usufruir de los privilegios establecidos por la blanquitud. Así, a lo largo de estos años he intentado entender y discurrir a través de lecturas académicas, espacios de debates y principalmente por medio de la militancia cómo las violencias oriundas desde la invasión de esta región y la formación de instituciones han favorecido determinados sectores de la sociedad, marginalizando y aniquilando "a los otros".

Mi corporalidad gorda, fue el punto de partida para revisitar y profundizar sobre los sistemas de opresión, o sea, pude abrir los ojos sobre una serie de discursos despreciativos establecidos en relación a las cuerpas gordas y fuera de los "patrones" determinados por la colonialidad, el racismo, el patriarcado, el saber médico, construidos por discursos racistas y eugenésicos que han categorizado personas, los han aniquilado, sometido y regulado.

De este modo, el articulo ha intentado con mucho esfuerzo realizar un dialogo histórico y teóricamente situdado sobre bases que sostienen la discriminación y violencias gorfofóbicas, pero interseccionando desde la raza y el género. Así, a lo largo del trabajo, procuré vislumbrar cómo la colonialidad ha ayudado a moldear la sociedad en categorías, naturalizando jerarquías que asintieron y permitieron el sometimiento, pero con mucha lucha y resistencia de las personas racializadas con el fin de establecer un proyecto colonial civilizatorio donde la noción de progreso fue atrelada al patrón de la delgadez. De este modo, la corporalidad flaca y blanca fue colocada como detentor de lo normal, único capital posible y preponderante dentro del ideal anatómico, sinónimo de salud, belleza y *status* en nuestro continente, el cual trae como consecuencia la marginalización de la gran mayoría de las cuerpas que habitan nuestra Abya Yala.

De este modo, otro punto levantado fue en relación a la violencia gordofóbica y la importancia de profundizar aún más la cuestión para descubrir que el racismo, el género y la religión están intrínsecamente relacionados y por eso traer este panorama se hizo sumamente importante en este artículo, pues existe un origen colonial en la gordofobia. Además, se hizo necesario señalar la diferenciación de dominación entre las mujeres, pues las mujeres blancas que también estaban sujetas al patriarcado, pero acomodadas al orden privado y dependencia masculina por medio del mito de la domesticidad y también de la belleza, mientras que las mujeres negras y originarias quedaron amarradas por la colonialidad de género, marcadas como hembras, groseras, inmorales, golosas, etc.

También realicé un breve panorama de los Activismo Gordos, que por medio de su lucha, resistencia y perseverancia se disponen a derribar el imperativo de la delgadez y la policía de la grasa que insiste en controlar las disidencias corporales, a las cuerpas gordas. Pero se hace necesario rever la manera como los activismos abordan e interseccionan, todavía se hace necesario hablar desde una perspectiva racializada. Hay que decolonizar no solamente la mente, sino también los cuerpos, y este debería ser el caso del Activismo Gordo Latinoamericano y de los Estudios Gordos de la región. Y en este sentido agradezco profundamente a Lucrecia Masson y constanzx alvarez castillo por sus aportes, ya que fueron imprescindibles en este trabajo y también en mi activismo. También me gustaría agradecer ¡DALE! - *Decolonizar a América Latina e seus Espaços*, por todos los momentos que tuve la oportunidad de compartir, porque me enseñaron a pensar desde una perspectiva decolonizadora y principalmente dar las gracias a Tereza Spyer y Patricia Lanês por acompañarme en todo este proceso de escrita.

Cómo fue posible percibir, el artículo no pudo contener ni responder a profundidad todas las cuestiones levantadas, y tampoco tuvo presunciones de crear una teoría íntegra sobre las "cuerpas gordas de Abya Yala". Sino que lo expuesto tuvo la aspiración de presentar un trabajo inicial donde estas cuerpas son las protagonistas.

"En el espacio que cae fuera de los estándares de normalidad corporal nos encontramos con otros cuerpos. Cuerpos aberrantes. Aberrante, según el diccionario significa: lo que se aparta o desvía de lo considerado normal.
[...] Necesitamos establecer alianzas entre estos cuerpos aberrantes, generizados, racializados, medicalizados, diagnosticados capaces o no.
Tal vez ya era el momento y estamos entrando en una revuelta orgánica, en un revolver órganos. Un afectarnos y afectar, regenerándonos sin destruirnos.
Las alianzas han sido llamadas. Algo está empezando a suceder".

Lucrecia Masson

Referencias

ABELLÓN, P. **María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío: Entrevista a María Lugones.** Mora (B. Aires), Ciudad Autónoma de Buenos Aires , v. 20, n. 2, p. 00, dic. 2014. . Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2014000200007&lng=es&nrm=iso. Accedido en: 09 Jun 2018.

ALCANTARA, D. **Colonialidade, Necropoder e Quilombo. Uma leitura decolonial sobre vidas amefricanas contra o racismo-falocrático.** 2020 Tesis (Doctorado en Ciencia Política) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, p. 275. 2020 Disponible en http://www.ppgcp.fafich.ufmg.br/defesas/539D.PDF Accedido en: 10 Feb. 2022.

ANGELINO, A.; ROSATO, A. (Coords) (2009). **"Discapacidad e ideología de la Normalidad. Desnaturalizar el déficit".** Argentina, Buenos Aires: NovEduc

BESTARD, J. **Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos: una introducción a la Antropología.** Barcelona: Barcanova, 1987

BRAIDOTTI, R. **Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir.** Madrid: Akal, 2005.

CASTILLO, C. A. **La Cerda Punk: ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista.** Valparaíso, 2014.

CONTRERA, L. De la patología y el pánico moral a la autonomía corporal: gordura y acceso a la salud bajo el neoliberalismo magro. In: **Salud feminista: Soberanía de los cuerpos, poder y organización.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2019.

CONTRERA, L.; CUELLO, N. C**uerpos sin patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne.** Buenos Aires: Trio Editorial, 2016.

CORONA, L; ORTIZ, M. Corporalidad Femenina y Gordura: La experiencia en la performance de La Bala Rodríguez. In: LA FUENTE, B. **Artistas corporales en los productos culturales: arte, cine y literatura.** Ciudad de México. La Cifra Editorial. 2019. Disponible en: https://pt.scribd.com/read/438545341/Aristas-corporales-en-los-productos-culturales-Arte-cine-y-literatura Accedido en: 21 Mar. 2022.

DE ACCIÓN PASTORAL, C. N. **Acerca del nombre «Abya Yala».** Temas de Nuestra América Revista de Estudios Latinoamericanos, v. 8, n. 18, p. 255, 29 ago. 2017. Disponible en: https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9712/11665 Accedido en: 18 de Jun 2019.

DEL PRIORE, M. **Histórias e conversas de Mulher: Amor, sexo, casamento e trabalhoem mais de 200 anos de história**. São Paulo: Planeta, 2014.

DILLON, M. Una historia contemporánea. In: **Salud feminista: Soberanía de los cuerpos, poder y organización.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2019.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana Parte II. Eticidade e Moralidade**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo / Piracicaba: Edições Loyola e Editora Unimep, 1977.

_____. **A Erótica Latino-americana in Filosofia ética latinoamericana**, v. III, Edicol, México, 1977a.

_____. **1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt**. Petrópolis, RJ: 1993.

ESPINOSA, M. Y. **Los cuerpos políticos del feminismo.** Ponencia presentada en el Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y del Caribe, Guatemala, 2010.

ESTERMANN, J. **Colonialidad, descolonización e interculturalidad.** Revista Latinoamericana POLIS, n 38, 2014. Disponible en: https://journals.openedition.org/polis/10164Accesado Accedido en: 9 de Feb 2019.

FEDERICI, S. **Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva.** Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

FORMIGUERA, X (Coord.). Historia de la obesidad. In: FOZ, Mario. **Obesidad: un reto sanitario de nuestra civilización.** España: Fundación Medicina y Humanidades Médicas, 2004. Dispo-

nible en: https://fundacionletamendi.com/monografias-pdf/Monografia_Humanitas_6.pdf . Accedido en: 06 Ago. 2018.

FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1995.

GARCÍA, J. A. M.; CORZO, J. R. F**. La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global.** Estud. filos. práct. hist. ideas, Mendoza , v. 21, n. 2, p. 1-9, dic. 2019 . Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902019000200004&lng=es&tlng=es . accedido en 22 junio 2022.

GONZAGA, Y. M.; DA COSTA JÚNIOR, J. **Capital racial e a perspectiva colonial no século XXI.** Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 240–264, 2020. Disponible en: http://seer.unirio.br/revistam/article/view/9870 Accedido el: 21 May. 2022.

GRIJALVA, D. Mi cuerpo es un territorio político. In: **Voces descolonizadoras.** cuaderno n. 1, 2012. Disponible en: https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf Accedido en: 20 Oct. 2018.

HIRATA, H.; KERGOAT, D. **Novas configurações da divisão sexual do trabalho.** São Paulo, Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2017.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2000.

LOPEZ, J. N. ; RAMIREZ, J. P. ; SANCHEZ, P. M. **La otra cara de la obesidad: reflexiones para una aproximación sociocultural.** Ciênc. saúde coletiva, Rio de Janeiro , v. 19, n. 6, p. 1721-1729, 2014. Disponible en: <http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232014000601721&lng=en&nrm=iso> Accedido en: 22 Jun 2018.

LUGONES, J. **Colonialidad y Género.** Tabula Rasa, Bogotá , n. 9, p. 73-102, Dec. 2008 . Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso . Accedido en: 06 Jun. 2018.

MASSON, L. **Un rugido de rumiantes: apuntes sobre la disidencia corporal desde el activismo gordo.** In: CONTRERA, L.; CUELLO, N. (Org.) Cuerpos sin patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne. Buenos Aires: Trio editorial, 2017. p. 131-144.

_____, **Epistemología Rumiante.** Pensaré Cartoneras, CDMX, 2017. Disponible en: https://issuu.com/pensarecartoneras/docs/rumiante Accedido en: 2 Feb. 2017a.

_____, **Gordofobia. Barbarismos Queer y Otras Esdrújulas.** p. 208–214, 2017. Disponible en: https://www.academia.edu/43120823/Gordofobia Accedido en: 14 May. 2018.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.

MARTÍ, J. **África: Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades.** Disparidades. Revista de Antropología, [S. l.], v. 67, n. 1, p. 319–346, 2012. DOI: 10.3989/rdtp.2012.12. Disponível em: https://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/275 . Acesso em: 12 May. 2022.

MARTINS, J. **Tudo menos ser gorda: a literatura infanto-juvenil e o dispositivo da magreza**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2006. Disponible en: http://www.ufrgs. br/neccso/pdf/dissertac_tudomenosgorda.pdf Accedido en: 29 Set. 2016.

MONTALBETTI, C. **Cuerpas Gordas: Gordofobia, Feminismo y Activismo de la Gordura en Brasil.** Brasil. 2016. 158 páginas. Trabajo de Conclusión de Curso (Graduación en Ciencia Política y Sociología - Estado, Sociedad y Política en América Latina) – Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz do Iguaçu, 2016.

_____. **Cuerpas Gordas Latinoamericanas: Cuerpo Político y Activismo de la Gordura.** 2019. 97. Disertación de maestría (Pos-Graduación Integración Contemporánea de América Latina) – Universidade Federal da Integração Latinoamericana, Foz do Iguaçu, 2019.

MORALES, A. **Visión Epistemológica de la Obesidad a Través de La Historia**. v. 8, n 2, 2010. Disponible en: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1690-32932010000200011 Accedido en 3 dic. 2018

MORENO, M. **Definición y clasificación de la obesidad**. v. 23, n. 2, 2012. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/273093563_Definicion_y_clasificacion_de_la_obesidad Accedido en 3 Dic 2018

MORENO, P. (2015). **Subjetividad femenina y gordura: una perspectiva desde los estudios culturales y género.** Disponible en http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/136571. Accedido en 3 Dic 2018.

PEREDA, M.L. **Superstición, brujería y esclavitud en una sociedad colonial: Nueva España a mediados del siglo XVIII.** Universidad de Cantabria, 2014. Disponible en: https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/5501 Accedido en 4 de Feb 2022.

PÉREZ, M. Salud y soberanía de los cuerpos: propuestas y tensiones desde una perspectiva queer. In: **Salud feminista: Soberanía de los cuerpos, poder y organización.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2019.

PIEDRAHÍTA, V. **Modelos estéticos hegemónicos subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género.** Buenaventura: Universidad del Pacífico, 2013.

PINTO, C. **Uma História do Feminismo No Brasil.** São Paulo: Perseu Abramo, 2003.

PIÑEYRO, M. **Stop Gordofobia y las panzas subversivas.** Málaga: Baladre, 2016.

_____, **10 Gritos contra la Gordofobia.** Penguin Random House Grupo Editorial. Barcelona, 2019.

PISANO, M. **De una buena vez, salirnos del patriarcado, juzgarlo y botarlo.** Charla impartida en la Casa del Profesor, Santiago de Chile, 2010. Transcrita y editada por Gómez Grijalva y Andrea Franulic

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.** 2000.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

RODRIGUES, R, ARCOVERDE, V. **Cinderela não é gorda: Análise da personagem Perséfone na novela Amor à Vida.** 2014, 77 f. Disponible en <http://bdm.unb.br/handle/10483/8556>. Accedido en 30 Set 2016.

ROSATO, A. **Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizar el déficit.** Buenos Aires: Noveduc, 2009.

ROY, R. D. Descolonizar la ciencia: el momento de acabar con otra era imperial. In: **Descolonizar la enfermedad.** El descubrimiento de Europa (EDDE), 2021.

SALAS-SALVADÓ, J., GARCÍA-LORDA, P., RIPOLLÉS, J. **La alimentación y la nutrición a través de la historia**. Editorial Glosa, SL, 2005.

STENZEL, L. O imperativo do corpo magro na contemporaneidade. In: STREY, M. N.;CABEDA, S. T. L.; PREHN, D. R. (orgs.). **Gênero e Cultura: Questões Contemporâneas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Disponible en: http://decom.ufsm.br/tcc/files/2010/10/luana.pdf Accedido el 7 Oct. 2016.

STRINGS, S. **Fearing the Black Body. The Racial Origins of Fat Phobia.** NYU Press. 2019.

_____, **The Racist Origins Of Fatphobia.** Buss Magazine. 2019. Disponible en: https://bust.com/feminism/196525-racist-origins-of-fatphobia.html Accedido el 20 Oct. 2021a.

VACCA, L.; COPPOLECCHIA, F. **Una crítica feminista al derecho a partir de la noción de "biopoder" de Foucault.** Universidad de Buenos Aires, V. 13, n 16, 2012. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5037660 Accedido el 5 Dic 2017.

VIGARELLO, G. **As metamorfoses do gordo: História da Obesidade.** Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

WALSH, C. **¿Son Posibles Unas Ciencias Sociales/culturales Otras? Reflexiones En Torno a Las Epistemologías Decoloniales.** Nomadas (26): 102–113, 2007. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241011 Accesado: 29 Abr. 2022.

WOLF, N. **O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

Contando minha história: uma descoberta enquanto mulher negra, acadêmica e ancestral...

Mayara Mychella Sena Araújo
Lugar Comum / FAUFBA

Contando minha história: uma descoberta enquanto mulher negra, acadêmica e ancestral...

Resumo:

Considerando as inúmeras realidades que atravessam a construção, conhecimento e reconhecimento do ser negra, neste ensaio pretendo construir uma narrativa em torno de minha descoberta enquanto mulher negra, processo iniciado no ingresso da docência no ensino superior de uma universidade pública, atravessado pela ancestralidade/espiritualidade ligadas à Umbanda e ratificado com o acesso e leitura de uma literatura de autoras negras. Para tal, portanto, reivindico aquela parte de mim que eu não sabia que existia, meu desconhecimento a rejeitou, a abandonou e reconstruiu esses "pedacinhos" de mim. Este processo, narrado aqui a partir do que chamo de atos (como nas divisões de uma peça ou texto teatral) que formam esta narrativa, acredito que me permitirá uma reconciliação comigo. No primeiro ato, descrevo o processo inicial de me descobrir uma mulher negra, que a ancestralidade convocou para o trabalho. No segundo ato, narro meu encontro com a Umbanda e com a minha espiritualidade a partir da religião. No terceiro ato, reconheço em mim a espiritualidade que me move e que me forma não só como mulher negra, mas como acadêmica negra e ancestral. Por fim, finalizo esta narrativa no quarto ato reconhecendo em mim as inquietações, despertares, aceitações que não terminam com este texto. Embora, esta narrativa deva me fazer inteira novamente.

Palavras-chave: mulher negra; espiritualidade; ancestralidade.

Contando mi historia: un descubrimiento como mujer negra, académica y ancestral...

Resumen:

Considerando las innumerables realidades que atraviesan la construcción, el conocimiento y el reconocimiento del ser negra, en este ensayo pretendo construir una narrativa en torno a mi descubrimiento como mujer negra, proceso iniciado en el ingreso a la docencia en la educación superior en una universidad pública , atravesada por la ancestralidad/espiritualidad ligada a la Umbanda y ratificada con el acceso y lectura de una literatura de autores negros. Para ello, pues, reclamo esa parte de mí que no sabía que existía, mi ignorancia la rechazó, la abandonó y reconstruyó estos "pedacitos" de mí. Este proceso, narrado aquí a partir de lo que llamo los actos (como en las divisiones de una obra de teatro o de un texto teatral) que forman esta narración, creo que me permitirá reconciliarme conmigo misma. En el primer acto, describo el proceso inicial de descubrirme como una mujer negra, a quien la ancestralidad llamaba al trabajo. En el segundo acto narro mi encuentro con la Umbanda y con mi espiritualidad basada en la religión. En el tercer acto, reconozco en mí la espiritualidad que me mueve y que me forma no solo como mujer negra, sino como académica negra y ancestral. Finalmente, termino esta narración en el cuarto acto reconociendo en mí las inquietudes, los despertares, las aceptaciones que no terminan como este texto. Esta narración debe hacerme estar completa de nuevo.

Palabras clave: *mujer negra; espiritualidad; ancestralidad.*

Telling my story: a discovery as a black woman, academic and ancestral...

Abstract:

Considering the innumerable realities that cross the construction, knowledge and recognition of being black, in this essay I intend to build a narrative around my discovery as a black woman, a process initiated in the entrance of teaching in higher education at a public university, crossed by ancestry /spirituality linked to Umbanda and ratified with the access and reading of a literature by black authors. For this, therefore, I claim that part of me that I didn't know existed, my ignorance rejected it, abandoned it and reconstructed these "little pieces" of me. This process, narrated here from what I call the acts (as in the divisions of a play or theatrical text) that form this narrative, I believe will allow me to reconcile with myself. In the first act, I describe the initial process of discovering myself as a black woman, whom ancestry called to work. In the second act, I narrate my encounter with Umbanda and with my spirituality based on religion. In the third act, I recognize in myself the spirituality that moves me and that shapes me not only as a black woman, but as a black academic and ancestor. Finally, I end this narrative in the fourth act with recognizing in myself the concerns, awakenings, acceptances that do not end like this text. This narrative must make me whole again.

Keywords: *black woman; spirituality; ancestry.*

Introdução

Neste ensaio pretendo construir uma narrativa em torno de minha descoberta enquanto mulher negra, processo iniciado no ingresso da docência no ensino superior de uma universidade pública, atravessado pela ancestralidade/espiritualidade ligadas à Umbanda e ratificado com o acesso e leitura de uma literatura de autoras negras.

Certamente que ao enfatizar temas que tentam retratar a experiência de uma mulher que se descobre negra, sem que seja a narração de uma história mais convencionalmente acadêmica, posso despertar no leitor um certo desconforto ou uma intenção de padronização, tal como sugere bell hooks "[...] é possível que muitas de nós padronizemos nosso trabalho depois de ver a ficção daquelas escritoras que têm sido publicadas [...]" (2019a, p. 294). Mas seria isso uma vontade de afirmação e garantia de representatividade em espaços cujas trajetórias de vida pessoais quase nunca são notadas?

No caso deste ensaio, a intenção é muito maior do que ser aceita com um trabalho "experimental" pelo leitor, se trata de voltar ao passado e me deleitar no presente para construir uma narrativa, cuja perspectiva é propiciar autocrescimento, conhecimento e mudança de posicionamento quanto às histórias de vida privada que se interconectam com a profissional e a dimensão do não visível – o ancestral. Sendo que nossas histórias de vida pessoais e de conexão com o espiritual muitas vezes são negligenciadas, postas de lado, quando não desconsideradas ou tratadas em consultórios de psiquiatria e psicoterapia, pelo medo/receio de nos expressarmos, inclusive na escrita acadêmica, quanto às experiências que podem ser catalisadoras do considerado "sucesso" profissional.

Nesse sentido, ainda que entenda que existirão vários outros começares ao longo deste texto, inicio apontando que ao fazer uso da primeira pessoa nesta escrita ao mesmo tempo que me coloco no lugar de quem escreve a partir do que viveu e está vivendo, trago um tom mais informal ao texto. Recurso que pode me aproximar do leitor, torna a narrativa um passar a limpo da história de vida e uma eventual contribuição àquelas que, como eu, se depararam com questões que pareciam apenas delas, e não eram.

É oportuno sinalizar que as inquietações que fazem parte deste material se referem a despertares e como tal seguem ao anseio de narrar um processo que além de em construção também é simbólico. Afinal, ao partilhar minhas descobertas, experiências, aprendizados não o farei como uma narração unidirecional cronologicamente lembrada, e sim como uma conversa comigo mesma. Por isso, o desejo não será o de precisão de fatos, mas o de "[...] evocar na escrita o estado de espírito, o espírito daquele momento particular" (hooks, 2019a, p. 319).

Apesar disso, não posso desconsiderar outro adendo de bell hooks quanto a existência "[...] do modismo da nova mercadoria que estimula muito do interesse atual na escrita de mulheres negras [...]" (2019a, p. 291). Se para ela existe esse modismo, em paralelo há o objetivo de promover a conscientização da existência e da importância das autoras negras. Isso porque seu sucesso não lhes assegura visibilidade ao longo dos anos, muito menos o de outras que possam surgir, por isso é que elas devem "agarrar as oportunidades com unhas e dentes" (hooks, 2019a).

E para mim, não é diferente, para além de autocrescimento, conhecimento e mudança de posicionamento é latente a necessidade de não apenas me reconhecer, como também me aceitar como mulher negra, não pela autopromoção, mas para de alguma maneira me fazer ouvida por esse sistema perverso que ao longo dos anos descoloriu sua população, com vistas a desmobilizar o reconhecimento e a união entre aquelas com traços de africanidade e tornou um "defeito" ter cor.

Aqui peço licença para mencionar de onde vem a ideia de "Um defeito de cor". Vem de Ana Maria Gonçalves, que numa das passagens de seu romance assim intitulado, relata as possibilidades de vida para o personagem Banjokô[1], que sendo criado pela "sinhá", poderia ser enviado para ser padre, e embora "mulato", pela influência de sua "dona", poderia ter "[...] uma dispensa do defeito de cor, que não permitia que os pretos, pardos e mulatos exercessem qualquer cargo importante na religião, no governo ou na política" (GONÇALVES, 2006, p. 337).

As pressões impostaspela distinção entre negras claras e retintas, fruto de uma cruel dinâmica de relações de poder, de algum modo, repercutem nesta narrativa. Afinal, até 2020, me considerava parda e ao escrever este ensaio é como se me justificasse do porquê escrevo, como sendo uma espécie de: Olhe! Preste atenção! Apesar das inúmeras ressalvas, vale a pena ir adiante! É como se estivesse pedindo licença a mim mesma e me autorizando a seguir, e dizer sou negra, acadêmica e ancestral, sim!

Para dar conta desta escrita, portanto, reivindico aquela parte de mim que eu não sabia que existia, meu desconhecimento a rejeitou, a abandonou e reconstruir esses "pedacinhos" de mim, a partir do que chamo de atos (como nas divisões de uma peça ou texto teatral) que formam esta narrativa, acredito me permitirá uma reconciliação comigo. Esta narrativa deve me fazer inteira novamente.

1° ato: quando o despertar acontece?

"e quando falamos temos medo / de nossas palavras não serem ouvidas / nem bem-vindas / mas quando estamos em silêncio /ainda assim temos medo / É melhor falar então"
(Audre Lorde[2] apud. hooks, 2021, p. 19).

Se "[...] o silêncio não irá nos salvar, [...] superar o medo de falar é um gesto necessário" (hooks, 2021, p. 19), afinal precisamos aprender a usar nossa voz para um dizer comprometido. Por isso, não precisamos nos aprisionar com nossas inquietações apenas dentro da gente ou dividindo-as com um grupo seleto – amigos ou psicoterapeuta, entender que embora "[...] os 'sistemas interligados de dominação', definiam não apenas quem podia falar e onde falar, mas sobretudo o conteúdo desse dizer" (ALMEIDA, 2021, p. 11) é tão salutar quanto romper com essas hierarquias construídas sob as diferenças de raça, classe e gênero.

Nesse sentido, se o "pessoal é político" (ALMEIDA, 2021), escrever sobre aspectos íntimos, indo no sentido inverso daquele que o "treinamento" acadêmico nos ensinou – de não focarmos no privado e mantermos sempre o erudito – pode articular voz, coragem e compromisso. E ao fazê-lo mesmo que possamos cair em armadilhas que nos rotulem, nossa ética em trazer à tona dimensões da vida pessoal deve sublinhar tanto a importância desse conteúdo como uma "rebelião" consciente que nos propomos provocar, ao romper silêncios e celebrar o alcance de nossa voz (ALMEIDA, 2021; hooks, 2021).

Por isso, este ato intitulado "Quando o despertar acontece?" não se trata apenas de uma ruptura, como se a partir de um determinado momento tudo tivesse se transformado. Se refere à descrição de um processo inicial de me descobrir uma mulher negra, que a ancestralidade convocou para o trabalho. Como tal, muito provavelmente não se encerrará aqui. Além disso,

1 Filho da protagonista Kehinde e fruto do estupro por ela sofrido pelo "seu senhor".

2 "*A Litany for Survival*" – Uma litania por sobrevivência.

ainda não é aqui que a mulher negra vai se encontrar e se aceitar, é mais adiante, no terceiro ato – "O desvelar de uma mulher negra, acadêmica e ancestral".

Entretanto, tudo começou em 2017, quando ingressei no ensino superior de uma universidade pública. Se for bem sincera comigo mesma e com você, tudo já tinha se iniciado quando ainda era criança, com as doenças cujos diagnósticos médicos nunca foram concretos ou com os amigos imaginários – incluindo um tio materno e o avô paterno, àquela época recém falecidos – com os quais conversava e sinalizava presença. Todavia, a educação católica somada ao descrédito da família em torno da existência de vida após a morte transformou essas experiências em "coisas de criança com imaginação fértil". A adolescência marcada pelo isolamento, certo silêncio e total aprofundamento em filmes, leitura de romances e debruçar sobre os estudos tinham dois objetivos. O primeiro, me fazer notada pelos colegas de sala – com assuntos e histórias diversas oriundas tanto dos momentos de lazer quanto daqueles de total envolvimento com as matérias da escola – o outro, de fugir dos sonhos e dos acontecimentos que sempre chamei de "coincidências".

Foi já na vida adulta que essas "coincidências" se intensificaram. A voz masculina e grave que soava frases no ouvido direito como "essa é última vez que você a vê neste estado de contemplação" – em referência a minha tia grávida de sete meses, que deitada no sofá da sala de minha avó materna, acariciava a barriga à espera de meu afilhado, que três noites depois veio a este mundo, em parto prematuro, e (in)felizmente não teve nem um dia de vida neste plano. Ou, quando ao compartilhar o mesmo quarto que minha avó paterna, sentia algo estranho e não conseguia dormir, ao mudar de quarto sonhei com ela vomitando e pedindo ajuda e pela manhã, ela teve um infarto comigo e a moça que tinha acabado de chegar ao apartamento para fazer a limpeza. Ou, quando também sonhei com meu pai se afogando e pedindo socorro e acordei com o telefone tocando e um amigo dele anunciando que ele acabara de sofrer um AVC e precisava de socorro para emergência médica. Ou, quando fui fazer uma fotografia de minha mãe, a mãe dela e minha sobrinha, no aniversário dessa última, e aquela mesma voz taciturna soprou "essa é última vez que você as vê assim juntas", dessa vez tão forte e solene que cheguei a abanar a orelha, como se assim pudesse afugentá-la e também o que estivesse por vir, cerca de 20 dias depois minha avó se foi. Não sem antes – entre os 15 dias, de seu infarto e desencarne deste plano – ela ter me permitido vivenciar em sonhos ou visões que incluíam desde o aviso da partida, ao pedido de cuidados entre os que ficavam até o compartilhar da mesma dor forte no coração na exata hora de sua saída deste plano.

Esses episódios aconteciam e mesmo tão evidentes para qualquer estudioso, simpatizante ou adepto das visões mais espiritualistas de mundo, que certamente diriam não se tratar apenas de "coincidências", para mim, sim, tudo continuava sendo "coincidência". E por quê? Porque "[...] aprendi cedo que apenas o trabalho da mente importava, que qualquer cuidado com a alma, com o espírito, teria de acontecer num espaço privado, quase em segredo" (hooks, 2021, p. 268). E o que ouvia em casa, embora contraditório com o que tive que seguir, era que religião era "imposição de identidade" ou "a doutrinação de crenças", mesmo assim fui batizada, fiz catequese, primeira eucaristia na igreja católica. Só que adulta transgredi a tudo isso, não por rebeldia ou consciência do que queria, mas porque não via sentido na missa aos domingos, no discurso do padre, achava que rezando em casa estava bem. Foi assim ou diante de tudo que ano após ano acontecia, fui a diversos centros espíritas, igrejas evangélicas, buscava acalmar meu coração, sonhos e a aquela voz, que vez ou outra se apresentava, mostrando que estava sempre ali, mesmo quando achava que já não existia mais.

Finalmente, em 2017, inicio um novo capítulo na minha vida profissional, após aprovada em concurso público, começo a lecionar. Seria oportuno mencionar que a faculdade na qual trabalho se localiza a poucos metros de um terreiro voltado ao culto de religião de matriz africana? Acredito que sim, afinal a ancestralidade deve ter marcado em seu relógio do tempo o momento da convocação, e provavelmente não seria à toa dita localização, devia ter chegado a hora de trabalhar, não apenas neste plano. Certamente, de alguma maneira, essa proximidade deve ter potencializado esse florescer/despertar.

Como já sinalizei, ao longo de toda minha vida, incluindo a de experiência universitária, tanto nos anos de graduação quanto nos de pós-graduação, a espiritualidade nunca se apresentou para mim como o lugar em que as conexões aconteciam. Pelo contrário, as ideias de que o sucesso profissional advém de que o pensador crítico é insensível e sem coração, com o pressuposto de que, "se o coração estiver fechado, a mente se abrirá ainda mais" (hooks, 2021, p. 270) foi o que sempre norteou e validou meu caminhar, e os demais acontecimentos não passavam de "coincidências".

Quando, em sala de aula ou nos ambientes coletivos de trabalho – reuniões, encontros ou fóruns de discussão – comecei a notar que era influenciada pela energia que ali circulava, não entendia exatamente do que se tratava. Oras era o repentino descontrole emocional, em outras o sono, o cansaço extremo, pequenas coisas incomodavam ou mudavam meu estado de presença e equilíbrio. Não sabia do que se tratava, e a conta agora não era mais a da "coincidência", e sim a da instabilidade emocional em virtude do novo caminho. Era tudo muito mais estressante e complexo do que imaginava, a cobrança interna pela perfeição, minha luta diária pela aceitação dos estudantes em sala de aula e a validação de meu lugar pelos colegas de trabalho era tamanha, que oportunamente foi no consultório de psicoterapia onde comecei a tratar dessas inquietações.

Só que, em paralelo, tinham os sonhos, lembram? Já falei deles. Aconteciam absolutamente todas as noites, incluindo aquelas em que achava que nem tinha dormido, ou que simplesmente não sabia diferenciar o que era sonho e o que era real. Foi assim que sonhei, em 2018, que durante uma aula incorporava[3] e caia no meio da sala, quando era acolhida por uma amiga, que tinha conhecido há dois anos, em 2016.

Três ou quatro dias depois, vejam só, uma estudante cujos processos espirituais também deveriam estar despertando, experiencia a incorporação em sala. Aquele momento, sem nem me lembrar do sonho que "indicava" o que aconteceria comigo, corri ao seu auxílio. Achei que ela estava tendo um ataque epilético, até que segurei suas mãos e seus olhos vidrados colaram nos meus, provocando um arrepio gélido que tomou conta do meu corpo e como se tivesse colocado as mãos numa tomada de eletricidade, um choque me fez petrificada em pé à frente dela. Esse momento se seguiu de um tremor no corpo, choro, dor profunda e completo descontrole emocional. Tentei manter o mínimo de compostura e fui buscar ajuda, afinal tinham os outros estudantes, eu não poderia me descontrolar, era a professora, precisava manter-me em equilíbrio. Isso tudo ressoou em segundos pela minha cabeça, com a racionalidade de quem teme a religião ou espiritualidade na educação:

> 'Esse medo nos fez ignorar, em sala de aula (e na vida), a existência da esfera interior, da esfera de formação do espírito, de identidade espiritual'. Por ter vindo de um mundo negro segregado, no qual reivindicar identidade espiritual era um lugar de resistência crítica, um modo de se posicionar contra a desumanização racista, eu valorizo a vida espiritual (hooks, 2021, p. 267).

3 Vale dizer que aquele momento não sabia o que era incorporação, e esse "aprendizado" só veio se tornar claro, um ou dois anos depois, como pontuarei no ato a seguir, o Encontro com a ancestralidade, a partir da Umbanda.

Apesar do que coloca hooks (2021), até ali eu não valorizava a vida espiritual, tampouco sabia me posicionar frente a ela, "fui treinada para manter todas as discussões sobre religião e espiritualidade fora da sala de aula" (hooks, 2021, p. 263). E, como assim poderia ali, na sala de aula, uma estudante estar vivenciando algo que é tão sútil, delicado e faz parte de um processo que é ao mesmo tempo individual e coletivo?

O fato é: aconteceu! E foi preciso que um grupo de colegas que melhor lidavam com a situação fosse pelas suas escolhas de vida pessoal e, por conseguinte suas crenças[4], fosse pela própria experiência em sala de aula, interviessem e auxiliassem a estudante, a mim e aos demais estudantes que estavam ali na "plateia" assistindo a tudo, incrédulos, atônitos, em choque – pelo inesperado do acontecimento.

Depois deste dia, não tive mais notícias da estudante. Aqui faço uma confissão, com medo do que havia acontecido e já atormentada pela lembrança do sonho que havia tido, não a procurei. Uma perversidade? Sim, será o julgamento de muitos. Para mim, aquele comportamento de negligência era mais uma negação ou fuga.

Uma ou duas semanas mais tarde, uma das professoras que havia ajudado na situação, me procurou para saber como estávamos, eu e a estudante. Infelizmente, não sabia responder por ela, mas por mim, era um misto de desconexão e de tentativa de reconexão para seguir. Foi então que ela sinalizou, diante da confidência do sonho que havia tido – é importante dizer que não tinha qualquer relação de proximidade, além da profissional com a referida professora – que não era apenas a estudante quem precisava de "ajuda", o que se apresentava para ela e também para mim, era que eu também precisava de auxílio. E muito provavelmente, essa ajuda não era apenas aquela que já tinha no consultório de psicoterapia, o despertar espiritual agora tinha culminado e precisaria cuidar, ou ancestralidade gostaria de cuidar?

2° ato: o encontro com a ancestralidade, a partir da umbanda

> *A todos nós que [...] ousamos criar no dia a dia de nossas vidas espaços de reconciliação e perdão onde deixamos vergonhas, medos e mágoas no passado [...] (hooks, 2019b).*

Mesmo para bell hooks, uma das principais autoras e intelectuais negras[5] da atualidade, que abordou diversas temáticas em sua vasta obra, a partir de experiências e aspectos de vida íntimos, permeados pelas teorizações feministas e as de cunho conceitual e crítico, os temas religiosidade e espiritualidade são trazidos à tona em apenas três escritos[6] dos seis livros sobre os quais me debrucei.

4 As crenças podem ou não dispensar a religião, mas não dispensam qualidades interiores e espirituais básicas – amor e compaixão, paciência, tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, de harmonia, de humildade e de fraternidade. Muitas vezes é durante os rituais e/ou orações, quando estaríamos diretamente ligados à nossa fé, que essas qualidades interiores emergiriam. Entretanto, não existe nenhuma razão pela qual um indivíduo não possa desenvolvê-las, até mesmo em alto grau, sem recorrer a qualquer sistema religioso ou metafísico. É a sua crença e valores que o leva a alcançá-las (hooks, 2021).

5 Cujos estudos abordam a discussão sobre raça, gênero, classe e às relações sociais opressivas, com mais de 30 livros nos quais trata sobre arte, história, feminismo, educação e mídia de massa.

6 ensinamento 13: espiritualidade na educação, em "Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança"; ensinamento 25: espiritualidade, em "Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática"; e, espiritualidade: o amor divino, em "Tudo sobre o amor: novas perspectivas".

O que não lhe faltou foi ousadia tanto para potencializar a capacidade de interlocução e síntese de temas amplos e complexos, como para abordar a espiritualidade e a religião como força e forma de resistir à cultura do dominador, nos oferecendo alternativas às implicações da "mestiçagem" e sua origem violenta, que seguem exercendo forte papel em nossa sociedade patriarcal, classista, machista e racista (DEVULSKY, 2021; hooks, 2021).

Para hooks, essas alternativas se relacionam, de um lado, a enxergar a sala de aula também como "espaços de reconciliação", onde as vergonhas, medos, mágoas e aflições são deixadas no passado, do mesmo modo que as "[...] armadilhas típicas da educação – competição, combate intelectual, obsessão por uma variedade restrita de fatos, créditos e credenciais [...]", pois o que deveríamos buscar e alcançar seria "um modo de trabalhar que seja iluminado pelo espírito permeado pela alma" (hooks, 2021, p. 268). E de outro, ao citar Palmer, entende que a educação está ligada a cura e a totalidade, isso porque

> tem relação com empoderamento, libertação, transcendência e renovação da energia vital. Está relacionada a reivindicar o nosso Eu e o nosso lugar no mundo. Quero explorar o possível significado de reivindicar o sagrado no cerne do conhecimento, do ensino e da aprendizagem – resgatá-lo de um modo de saber essencialmente depressivo, que valoriza apenas dados, lógica, análises e uma desconexão sistemática entre o Eu e o mundo, o Eu e os outros (Palmer apud hooks, 2021, p. 268).

Sendo assim, mesmo que esta narrativa não pretenda se esgotar, tampouco dar conta de discussões teóricas mais específicas, ao tratar neste ato sobre "O encontro com ancestralidade, a partir da Umbanda", soa como pertinente – inclusive porque fez parte desse processo de descobertas e despertares – mencionar que religião e espiritualidade não são a mesma coisa.

> Considero que a **religião** esteja relacionada com a crença no direito à salvação pregada por qualquer tradição de fé, crença esta que tem como um de seus principais aspectos a aceitação de alguma forma de realidade, metafísica ou sobrenatural, incluindo possivelmente uma ideia de paraíso ou nirvana. Associados a isso estão ensinamentos ou dogmas religiosos, rituais, orações, e assim por diante. Considero que a **espiritualidade** esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano – tais como amor e compaixão, paciência, tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros (Dalai Lama apud hooks, 2020a, p. 224 – grifos nossos).

Assim, mesmo para quem os temas religião e espiritualidade são importantes, raramente falam sobre um ou outro seja na sala de aula ou quaisquer outros ambientes do universo acadêmico. Para a maioria, "a menos que uma aula tenha foco especificamente em religião, manter a sala de aula livre de afiliações e dogmas específicos é importante quando estamos trabalhando para criar uma comunidade de aprendizagem" (hooks, 2020a, p. 223). Além do que, acabam por enxergar a espiritualidade como prática ou a maneira como vivemos e nos relacionamos com o eu e com os outros no mundo (hooks, 2020a).

Nesse sentido, em 2018, quando entendi que havia a necessidade de cuidar de mim, mais especificamente de cuidar de minha desconexão comigo mesma, me distanciei de amigas de longa data e, por vezes, até de colegas de trabalho, com vistas a encontrar consolo. Para isso, a busca por um espaço religioso que me ofertasse esse conforto me pareceu necessária. Voltei a frequentar centros espíritas, neles mal estares físicos que não aconteciam antes passaram a ocorrer – desde enjoos, ânsia de vômito, fortes dores de cabeça – não conseguia me concentrar

e acompanhar as palestras, dormia, bocejava incansavelmente, tinha vontade de fugir, às vezes de gritar. Desisti dos centros espíritas e optei por voltar a frequentar igreja evangélica, fui a que minha irmã consanguínea frequentava, e lá não foi diferente do que aconteceu quando fui aos centros espíritas. Também desisti! Então voltei às missas aos domingos. E de novo os mesmos sentimentos e sensações, desisti. Então resolvi buscar uma tia paterna, que além de adepta, faz parte de um terreiro de culto à religião de matriz africana, o Candomblé. Pasmem! O mesmo aconteceu. Fui à um terreiro de Umbanda[7], a época nem sabia que existia diferença entre ela e o Candomblé[8], e lá, embora os sentimentos não tenham sido os melhores, pois o medo permeou a experiência, enquanto ouvia os cantos e os toques dos atabaques, senti meu espírito despertar. Para mim, não pareceu natural o que se sucedeu.

Como já havia mencionado no ato anterior, não sabia o que era incorporação, muito menos que ela envolvia tanto a percepção aguçada do ambiente – ao entrar em contato com um espaço ou alguém, pessoas sensíveis/médiuns[9] podem sentir mudanças de humor, mal estar, desconforto, bocejos; como reações físicas à presença de espíritos – a aproximação desses no campo energético de uma pessoa sensível/médium pode ser de repulsa ou conexão, em qualquer dos casos podem ocorrer tremores, transpiração, calafrios, calor ou frio nas mãos ou pés, o coração bater mais forte, um peso nas costas; os sinais são diferentes de pessoa para pessoa.

Por isso tão difícil quanto é definirmos o que exatamente se passa com o indivíduo no processo da incorporação, é reconhecer como se inicia a manifestação, nenhuma é igual a outra. Cada experiência vem acompanhada de sensações que além de particulares, dependem da variação natural de um dia para outro, do grau de concentração e entrega, da preparação ou não.

Se tudo isso explicava o que vinha experienciando mais intensamente no meu cotidiano, desde 2017, ao não saber identificar esses fenômenos físicos quanto ao ambiente e à aproximação dos espíritos no meu campo energético, somado ao meu equívoco em acreditar que a ciência e a religião se contradizem, por conseguinte a fé e o raciocínio seriam “inimigos” e não grandes “aliados” para o entendimento de mundo que vivemos, também não soube reconhecer que o sentimento de despertar do espírito ao som dos cânticos e dos atabaques era incorporação.

É oportuno mencionar que até ali, o que tinha de leigo conhecimento era que durante a incorporação, se perderia o controle de si mesmo e da consciência. O momento seria intenso, acompanhado de rodopios, cantos, danças, batidas no peito, gargalhadas, saltos no chão, movimentos que de maneira brusca e súbita ou lenta e gentil poderiam apresentar a pessoa incorporada.

7 Religião pautada no respeito à natureza, a eternidade do espírito, a empatia e a liberdade. Tem base Espiritualista – devido a comunicação com os espíritos; Ritmada – em virtude do uso dos atabaques em suas liturgias; e, Ritualizada – já que conta com ritos litúrgicos que lhes são característicos.

8 Na contemporaneidade, é uma caracterização genérica que se remete a comunidade religiosa afro-brasileira. Mas, originalmente significava dança e/ou instrumento de música. Como os povos escravizados se reuniam aos domingos, autorizados pelos seus “senhores”, para dançar nos chamados batuques, foi uma consequência a utilização do termo Candomblé para designar a própria cerimônia religiosa (VELAME, 2012).

9 Entre as pessoas que se ocupam com o Espiritismo, são aquelas que podem realizar a comunicação com os espíritos. Para ser médium, seu desenvolvimento deve depender de si mesma tanto quanto permitam suas disposições ao direcionar a faculdade medianímica/mediunidade no emprego da caridade. Há os médiuns propriamente ditos, que reconhecem e trabalham sua mediunidade e uma multidão de pessoas, que aumenta todos os dias, que se ocupa com as manifestações espíritas. Todos somos médiuns, em maior ou menor grau, entretanto, trabalhar com essa faculdade medianímica depende do interesse pessoal a qual essa se apresenta (KARDEC, 2008).

Assim, não sabia que em todas aquelas visitas aos diferentes espaços religiosos que citei anteriormente, estaria sempre irradiada pela vibração de energias fossem de entidades/ guias[10] ou outros corpos energéticos e espirituais. E naquela primeira visita àquele terreiro de Umbanda, embora estivesse vivendo um momento específico, por um lado eu tinha consciência, a perda de memória não aconteceu, e por outro não controlava meu corpo, a fala, os movimentos e raciocínio não eram meus.

Saí de lá apavorada com o que tinha ocorrido, tinha uma dor de cabeça que parecia que ia me enlouquecer, pela noite tive inúmeros pesadelos e sentenciei não volto mais.

Passados meses desse episódio, quando me voltei às pesquisas sobre o que era incorporação, mediunidade, Umbanda, Candomblé, entidades, guias, nações[11], giras[12], xirês[13], Orixás[14], sessões extras na terapia, sonhos que mais pareciam revelações – aí já tinha começado a fazer a anotação do que sonhava e também discutia sobre isso nas sessões com a psicóloga (que acabou se revelando Umbandista) – entendi que tinha incorporado, que era médium e que tinha o livre arbítrio para decidir o que fazer, a partir dessa descoberta.

Lembram que quando comentei de um sonho, antes do episódio que ocorreu com a estudante em sala de aula, em 2018? Naquele sonho eu incorporava e caia no meio da sala, sendo amparada por uma amiga que conhecia desde 2016. "Coincidentemente (ou não)" essa mesma amiga estava frequentando um terreiro de Umbanda aqui em Salvador e me convidou para ir com ela. Não aceitei naquela época, talvez por medo, por fuga, porque as coisas se encaixavam demais, mas já estávamos em 2019 e minha vida que deveria estar ótima – pelo bom emprego, gozo de boa saúde e etc. – estava um caos.

Em abril de 2019, fui a um jogo de búzios e em seguida à uma gira, nesse último Terreiro de Umbanda que minha amiga frequentava, àquele momento já tinha alguma noção do que era incorporação. Contudo, perante a experiência que havia anteriormente vivido, não queria que se repetisse, em virtude do medo, da insegurança, além de ainda não compreender e aceitar

10 Já viveram neste mundo físico, mas após a morte, alcançaram determinado grau de elevação/ evolução que retornam a terra, na condição de espíritos de caboclos, pretos-velhos – por exemplo –, cuja sabedoria os permitem atuar nos trabalhos de aconselhamentos espirituais e o benzimento, normalmente intermediados(as) pelos(as) médiuns do terreiro durante uma gira.

11 As nações (Ketu e Ixejá – origem nagô; Angola – origem bantu; Jêje – origem daomeniana) agregam carácter simbólico, ideológico e político, baseados na tradição religiosa e ritual, sendo, portanto, diferenciadas as maneiras de tocar os atabaques (com as mãos ou varetas), os idiomas utilizados nos cânticos (iorubá, fon, por exemplo), a música e o ritmo também podem variar, do mesmo modo que, as vestimentas litúrgicas e os nomes das divindades (Orixás, Inquices, Voduns) serão distintos (VELAME, 2012).

12 São as cerimônias da religião, cuja liturgia conta com um roteiro de atos que propiciam o desenvolvimento dos trabalhos espirituais. De maneira geral, o ritual segue de acordo aos conhecimentos e experiências do dirigente espiritual (pai ou mãe de santo) da casa, tenda, terreiro, centro (como podem ser designados os templos da religião).

13 Nos rituais realizados pelas religiões de matriz africana ou afro-brasileira, há entrelaçamento do mundo religioso com o vivido, fundindo-os sob a mediação de um conjunto de formas simbólicas, que os torna um único mundo. No caso do Candomblé, o barracão é o espaço simbólico onde os rituais acontecem. A festa, o Xirê, é um desses rituais que fortalece e alimenta o simbolismo desse espaço, onde ocorre a dança aos deuses, que em roda giram e estabelecem essa ligação entre os dois planos da existência. O rito, com o movimento dos corpos em êxtase, em transe, emanando o fluxo de axé na esfera da experiência, concebida como as impressões que o psiquismo acumula na memória, de forma paulatina ao longo do tempo através da tradição, conserva a ''aura'' do lugar (VELAME, 2012).

14 Os Orixás são as divindades nagôs, essencialmente as energias em estado puro, concentradas da natureza e do cosmos, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas. Na Bahia, os escravos as reuniram em um panteão, o terreiro. Por isso, em um terreiro são cultuados diversos Orixás, diferentemente do culto na África, onde cada cidade ou região cultuavam uma determinada e específica divindade. Como sendo forças elementares que representam a natureza, são Orixás para os povos da nação ketu, mas que podem ser chamados Inquices quando se relacionam à nação angola, ou Voduns, se estiverem ligados à nação jêje (VELAME, 2012).

com naturalidade a mediunidade. Mesmo assim, imaginava que indo, os sentimentos se acalmariam, que iria me equilibrar. Mas não aconteceu bem isso, além dos mal estares físicos que ocorriam quando ia à centros espíritas, igrejas – talvez até mais intensos – outros começaram a ocorrer, o suor excessivo, os tremores no corpo, o coração acelerado e quanto mais os sentimentos afloravam, mais tentava esconder ou controlá-los, principalmente, quando os movimentos se iniciaram, o erguimento de braço, os gritos. Deixá-los acontecer era como se aceitasse o que ocorria e como assim meu corpo e pensamento poderia ser "controlados"? Como eu saberia se era um espírito do bem ou do mal?

A racionalidade era tamanha que precisava de provas, como se a incorporação, a mediunidade, a ancestralidade fossem experimentos científicos, ou, como no ditado popular "é preciso ver para crer". Como se o bem e o mal não fossem apenas construções de um pensamento eurocêntrico para dissipar aquilo que não correspondia aos dogmas, a liturgia e crenças da igreja católica. Enfim, não entendia que a mediunidade exigia tanto nossa fé quanto nossa entrega à espiritualidade superior, e que isso tudo partia primeiro da confiança em nós mesmos. Portanto, o que havia era/é a necessidade de entrega ao aprendizado constante e diário.

Foi preciso que o ano de 2019 transcorresse para que essas descobertas fossem sendo aos poucos encontradas e assimiladas, incluído o conhecimento de que antes do momento específico da incorporação, a entidade ou o guia espiritual se mostra presente e os sinais dessa aproximação, vamos aprendendo a identificar, e não é preciso sentirmos os fenômenos físicos para acreditarmos nessa presença.

Escrevendo assim, posso transmitir a falsa sensação de que esses momentos foram acontecendo, aos poucos fui assimilando, aprendendo e pronto. Mas, o que ocorreu e ainda ocorre não foi/é bem assim. Foi doloroso, permeado de questionamentos, por dúvidas, por buscas, por explicações. Embora, certamente a intensidade dessas manifestações tenha lenta e gradualmente se assentado.

É oportuno mencionar que, além do desconhecimento quanto à incorporação existia ainda a sensação racional de não pertencimento ao terreiro, e a irracional de que era ali que deveria seguir, tanto é que não desisti, não desta vez. Ao frequentar esse Terreiro de Umbanda, desde a minha primeira ida em 12 de abril de 2019, uma relação foi sendo construída entre mim e o terreiro, em todos os aspectos, particularmente, com relação ao seu dirigente e quanto a sensação de pertença – processo que foi permeado por dúvidas, mas "estranhamente" sem buscas a outros espaços, ainda que vez ou outra surgisse à vontade, não tive essa necessidade.

Em 2020, com início da pandemia do coronavírus no mundo, a suspensão de todas atividades, bem como a necessidade de isolamento social, foi marcado por episódios de desmaios, incorporações – seguidas da psicografia de mensagens para pessoas conhecidas e próximas ou conhecidas e distantes ou desconhecidas –, de momentos de perda da consciência, de descontrole do corpo e da mente por horas, de sonhos que traziam mensagens cada vez mais claras e direcionadas, dos zumbidos e oscilações de vibração nos ouvidos – a qualquer hora do dia ou da noite –, da visão e dos sobressaltos com presenças às vezes sutis outras nem tanto.

Foi um ano marcado pelas turbulências, pelos altos e baixos, que de alguma maneira se repetiu em 2021. Todavia, foi justamente aí que o contato com o pai de Santo do referido Terreiro de Umbanda foi se estreitando, às vezes com maior atenção, cuidado e acolhida, outras nem tanto. O que fazia esse caminhar oscilar entre tranquilo e leve ou agitado e pesado/lento. Caminhar que foi se encontrando, quando ainda em 2021, passo a contar com o apoio de três médiuns da corrente, cujo cuidado foi me trazendo algum conforto, segurança, entendimento. Toda essa

atenção do pai e médiuns foi me fazendo perceber que o que vinha ocorrendo não acontecia só comigo, era um despertar, e como tal variava a intensidade de pessoa para pessoa, só que não poderia entrar em desespero ou pânico. Pouco a pouco, no seu tempo, tudo iria se alinhando.

Estamos em 2022, e ainda hoje me questiono sobre tudo, inclusive "Sou eu ou o guia?" Embora aos poucos tenha descoberto a resposta, de que se trata dos dois, já que estou sempre presente, portanto, também sou responsável por tudo o que acontece durante a incorporação, como médium consciente começo a entender, a aprender e a desenvolver uma parceria com essa "guiança".

Passados esses apenas cinco anos, posso dizer que a espiritualidade é sábia e não faz nada por acaso. Fui trabalhar num local muito próximo a atuação de um forte campo energético[15], o despertar aconteceu na minha vivência cotidiana – sala de aula –, as pessoas que me auxiliaram naquele momento, de algum modo, estavam ligadas à espiritualidade, desde a professora espiritualista, a psicóloga umbandista e a amiga que me acolheu também adepta dessa mesma religião. Em outros termos, para tudo até aqui houve um propósito, uma explicação, para tudo que se seguirá a partir daqui também existirá.

Entretanto, é um fato, o desequilíbrio espiritual/mediúnico pode repercutir nos distintos aspectos de nossa vida pessoal e profissional. Por isso a importância da busca pelo conhecimento, da necessidade de aprendizado, desenvolvimento espiritual, de conhecer a nós mesmos e aqueles que escolheram nos guiar nesta vida. Não basta que sintamos a presença do guia ou da entidade espiritual, é necessário confiar e acreditar neles, por conseguinte, na própria incorporação. Para que isso aconteça é preciso que se estabeleça intimidade entre nós e os guias, e somente o tempo é capaz de construir essa relação.

Considero que o processo de evolução espiritual tanto fortalece nossa vida, em todos os sentidos, como ao longo do tempo vai facilitando a aceitação de outros processos que fazem parte das distintas camadas de nossa vida, inclusive, a própria mediunidade. Embora isso tudo possa, eventualmente, soar como natural, quando estamos vivenciando esse processo, podemos acabar vendo a espiritualidade baseada na premissa de que "a vida é sofrimento". E quando associamos a essa dimensão, outras que são particularmente nossas, como a de se descobrir e se aceitar negra, além da compreensão de que tudo isso foi visto, aparado, cuidado, acolhido dentro das estruturas de uma religião específica, a Umbanda – ligada à matriz africana –, completamente distante da consciência e da totalidade de vida que tinha, é como se nascesse outra vez.

Pelo exposto, ainda que nesta escrita de alguma maneira tenha focado nos sonhos, nas intuições, nas incorporações, esse despertar foi/é muito mais amplo, complexo e profundo. Volta-se às mais diversas camadas do nosso Eu, adentrá-las e descortiná-las, é entender-se, aceitar-se, é ser ou descobrir-se mulher negra, acadêmica e ancestral.

15 Terreiro *Ilé Íyá Omi Áse Ìyámase* ou Terreiro do Gantois.

3° ato: o desvelar de uma mulher negra, acadêmica e ancestral

Quando o assunto é se posicionar, o conteúdo do que é dito é mais importante do que os atos discursivos (hooks, 2021, p. 18).

Em 29 de julho de 2020, resolvo iniciar essa narrativa. Há época auge da pandemia do coronavírus no Brasil e no mundo. Todas as atividades sociais estavam suspensas, incluindo as acadêmicas, e assim como muitas outras pessoas, longe do trabalho e da família, assumo uma postura de me voltar para dentro.

Não sem antes, assumir o choque, com mil preocupações e questões: me entregar ao trabalho, às leituras, aos filmes, às séries? Como lidar com aquele contexto completamente novo, que a humanidade já havia enfrentado em outros momentos, com epidemias e guerras, mas a qual a grande maioria das pessoas no século XXI só conhecia dos livros, filmes, documentários, músicas? Acho que como todos, vivi um pouco de cada momento, teve o da redescoberta do cozinhar, o de só assistir, o de só trabalhar, o de só ler e enfim o momento, que no dia a dia tão corrido não há tempo, de me conhecer.

Aquele momento além da necessidade de me descobrir, havia também uma voz silenciosa que dentro de mim ia ampliando sua altura, fazendo eclodir uma necessidade que as ideias, os incômodos, as inquietudes que não se aquietavam, pudessem circular. E que essa circulação pudesse colaborar para que pequenas ou grandes mudanças nas dobras de mim mesma ocorressem, bem como talvez em outras mulheres com a mesma ou semelhante trajetória de vida. Assim, ao escrever provoco uma cura em mim, ao escrever posso reinventar e renomear o que sei e sinto, ao escrever recordo, e ao fazê-lo me coloco frente à pelos menos dois ciclos: o da reconciliação e o do recomeço.

O primeiro, da reconciliação, se constitui, inclusive, em descobrir, aceitar e acreditar na própria história e que seu relato, portanto, não é tarefa simples, como pode parecer. Acessar determinadas memórias nos leva simultaneamente a ferida, a negação, a culpa, a vergonha, o reconhecimento e a reparação (KILOMBA, 1968).

Porque imaginem acessar a ***ferida*** ao ler "Eu chegava a colocar toalhas na cabeça quando estava em casa para simular fios mais longos" (RIBEIRO, 2018. p. 14). No meu caso a toalha tinha que ser amarela, para ser loira e esconder as tranças apertadas. Ou ainda, "era um ritual de tortura, no qual ela acendia uma boca do fogão, deixava o pente de ferro ali até ficar pelando e passava nos fios. Aquilo era comum, mas inúmeras vezes o cabelo queimava: você sentia o cheiro e via os fios se desfazendo. Podia-se até queimar o couro cabeludo nos piores casos" (RIBEIRO, 2018. p. 14) e para atenuar o odor, eu borrifava perfume.

Até ler as passagens anteriores na introdução do livro "Quem tem medo de feminismo negro?" intitulada "A máscara do silêncio", não me reconhecia como negra. Embora, parafraseando Souza (1983, p. 17 - alterações nossas), "a descoberta de ser negra [seja] mais que a constatação do óbvio", afinal fenotipicamente tenho cabelos crespos, cacheados e bastante volumosos, nariz largo, beiços grandes, quadril largo, cintura fina, corpo negro e não retinto, o esteriotipo da "morena clara" ou da "mulata". O fato de não ser retinta, não me permitia me colocar no lugar de me reconhecer negra, ainda que aqueles que estiveram ao meu redor, ao longo da vida, sempre o fizessem.

Ao ler o referido texto, minhas memórias me levaram de volta para a infância, quando com seis ou sete anos, fiz a primeira sessão de amaciamento do cabelo. Me lembrei das almofadas sendo colocadas para que pudesse alcançar o lavatório, o cheiro da pasta azul que era passada nos cabelos, os bobs enormes colocados nos cabelos ainda molhados e o secador que parecia que ia "engulir" minha cabeça, que doía tanto pela forma apertada como os bobs eram presos, como pelas ocasionais feridas resultantes da pasta azul ter tocado o couro cabeludo. Dali, as memórias me levaram a um ou dois dias depois, quando chego à escola e a sala de aula balançando os cabelos, afirmando que as presilhas não os seguravam, com a certeza de que meus cabelos tinham deixado de ser "ruins". As colegas após o intervalo me levam ao bebedouro e me fazem molhá-los, certamente deveriam ter ouvido de algum adulto que o alisamento teria sido à ferro quente, logo ao molhar voltariam ao "normal". Eu, a criança mais feliz do mundo naquele dia, enfiei a cabeça embaixo d'água, depois sai sacudindo os cabelos em baixo do sol, com a certeza de que seu calor e o vento os secariam e permaneceriam lisos. Daí para o encontro com minha irmã e tia, que nos buscava na escola, e seus olhares de espanto com o estado que me encontrava, somados a afirmação "mainha vai te matar, quando ver isso". Mas, eu sorria, com a segurança e inocência infantis: "até chegar em casa, já estarão secos, e ela nem vai notar!" Chegamos em casa, e minha mãe se descontrolou ao me ver, não sei se por mim ou pelo que aconteceu. Com o pente e o creme de pentear, como se fossem armas, me colocou entre suas pernas e ao desembaraçar os cabelos e colocar os bobs outra vez, em fúria, falava e falava o quanto as pessoas eram más, e até me deu uns tapas como se eu fosse a culpada. Eu chorava e escutava, as lágrimas escorriam no rosto e não entendia o que se passava, porque tanta raiva? Meu cabelo não tinha ficado "bom" para sempre? A inocência da infância pode nos salvar ou nos fazer negar a realidade. Voltei no dia seguinte para escola, sem o brilho e alegria nos olhos do dia anterior, mas com a cabeça erguida e os cabelos ainda bonitos, pois não tinha sido ferro quente. Para aquele momento era suficiente para mim, provar às colegas que ainda tinha os cabelos bonitos e lisos, mesmo que não fosse para sempre.

Tinha apenas seis ou sete anos, não havia sido educada em casa com a consciência – habilidade de perceber, vivenciar e saber – sobre ser negra, reconhecia os colegas negros, afinal tinham outra cor, eram pretos, mas eu não era negra, minha pele não era "escura". Logo, não tinha consciência que tinha passado por uma situação de racismo, não tinha a experiência de consciência tampouco a totalidade de que aquele fato me fez vivenciar as dualidades de um mundo perverso e cruel. Foi preciso adulta, com quase 40 anos, ler um livro e identificar essa *ferida*.

Aliás, não apenas essa *ferida*, como que num mergulho, outras foram emergindo. Eram as danças e apresentações em festas da escola, quando sempre ficava atrás, nas últimas filas, juntos com demais colegas negros, mesmo que fosse a única que soubesse o passo da dança que seria apresentada ou a melhor interprete para o protagonismo de uma peça, nunca era princesa, sempre era árvore, a borboleta, etc. Quando finalmente pude ser uma fada, a emoção foi tanta que adoeci e não lembro de ter conseguido interpretar a personagem, muito menos como foi a peça na escola. Ainda que tenha a foto feita em casa, dias depois, com o mais lindo sorriso e orgulho do vestido e da personagem que teria sido um sucesso, de acordo com minha mãe. Ou ainda, o dia que vai ser feita uma fotografia na escola, aquela que todo estudante tem sentado com os braços sobre uma mesa, uma foto meio artística. No meu caso, meses depois do episódio do cabelo acima descrito, e aquele momento, já usando tranças outra vez, certamente não permitiria que as colegas vissem meu cabelo solto e não mais liso, seria a constatação de que elas estavam certas, meu cabelo era "ruim" e fui a única da escola a não ter o registro, pela vergonha do cabelo.

Como afirma Kilomba (1968, p. 43), identificada a *ferida*, vem a ***negação***:

> um mecanismo de defesa do ego que opera de forma inconsciente para resolver conflitos emocionais através da recusa em admitir os aspectos mais desagradáveis da realidade externa, bem como sentimentos e pensamentos internos. Essa é a recusa em reconhecer a verdade.

Todavia, esse mecanismo de negação na infância e ao longo de toda a vida adulta vinha passando por alterações. Em 2015, tinha deixado de alisar o cabelo, por questões relacionadas à saúde. A labuta em aceitá-los perdurou até janeiro de 2019, quando tive a oportunidade de fazer minha primeira viagem internacional. E como Adichie (2014) traz em seu romance Americanah:

> O único motivo pelo qual você diz que a raça nunca foi um problema é porque queria que não fosse. Nós todos queríamos que não fosse. Mas isso é uma mentira. Eu sou de um país onde a raça não é um problema; eu não pensava em mim mesma como negra e só me tornei negra quando vim para os Estados Unidos (ADICHIE, 2014 – grifos nossos).

A passagem se refere a uma conversa entre a protagonista do mencionado romance, Ifemelu, e outros/as personagens acerca da discussão de raça, a candidatura de Barack Obama à presidência dos Estados Unidos e a situação dela de só ter se reconhecido negra quando saiu de Lagos, na Nigéria. Como ela, eu precisei ir para Europa, para começar a entender quem eu era de verdade, uma mulher negra. Foi lá que, quando num passeio pelo *Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía*, fui parada no elevador pelos olhos inquisidores de uma mulher e uma criança sobre meus cabelos, que estavam soltos, volumosos e bem cacheados, e ela perguntou se poderia tocar e ao tocar exclamou "são macios!". Sai do elevador revoltada, porque ela perguntou e já foi tocando, sem me dar tempo de autorizar e ainda disse que eram macios, e porque não seriam?

Foi a partir desse episódio que passei a notar durante o restante da viagem que era olhada diferente nos lugares, quando entrava nos restaurantes todos, ou quase todos, ou todos que minha visão conseguia abarcar, viravam para olhar, nas lojas, nos museus... Ou seja, no meu país, desde a infância já havia passado por situações veladas de racismo, mesmo que inconscientemente as negasse. Todavia, não me lembrava de ser a diferente, pois pelo menos para mim estava mais próxima de parecer fenotipicamente com a miscigenação aqui encontrada.

Como Ifemelu, também retrata no romance, quando em conversa sobre seu retorno a Lagos, na Nigéria, a fez não se ver mais negra, pois todos eram como ela:

> "Ainda está escrevendo um blog?"
>
> "Estou."
>
> "Sobre questões raciais?"
>
> "Não, só sobre a vida. Falar sobre questões raciais não funciona bem aqui. Quando saí do avião em Lagos, me senti como se tivesse deixado de ser negra" (ADICHIE, 2014 – grifos nossos).

É oportuno dizer que a leitura de Americanah, assim como outros[16] da mesma autora, "Quem tem medo de feminismo negro?" e "Lugar de fala" – de Djamila Ribeiro, além de alguns que já foram citados ao longo desta narrativa, ocorreram seguidamente, estávamos no início da pandemia do coronavírus, em 2020. Com todas essas leituras, a identificação de que tinha uma

16 Meio Sol Amarelo, Hibisco Roxo, O perigo de uma história única, Para educar crianças feministas: um manifesto.

vontade em ser aceita nesse mundo de padrões eurocêntricos, foi literalmente sendo percebida. A tomada de consciência sobre a totalidade do ser negra foi sendo processada, a cada nova leitura, uma outra memória emergia.

Como por exemplo, quando ainda no primeiro ato deste material, mencionei que na adolescência me dedicava aos estudos, como uma forma de fugir dos pensamentos, das vozes e sonhos que me "atormentavam", mas não era só isso, era também uma forma de me fazer notada pelos colegas. Quando li a escrita de Ribeiro (2018) parecia muito mais ser eu escrevendo sobre mim:

> Ser a CDF evitou que eu fosse xingada algumas vezes [...]. Descobri que podia fazer com que os outros alunos *precisassem* de mim. Ajudava-os a estudar, fazia a lição por eles, passava cola. Vivia explicando para os outros as matérias que dominava bem (RIBEIRO, 2018. p. 13 – grifos da autora).

Afinal, quantas vezes reuni os colegas em casa em véspera de avaliações para explicar o conteúdo do que ia cair na prova? Quantas vezes não assinei o rascunho e o repassei com as respostas das questões? Quantas vezes fiz o trabalho de amigas, que tiravam inclusive notas maiores que as minhas? Até ler tudo isso, contava com orgulho tudo isso, achava até engraçado, contudo, ao ler esse livro fui entendendo que existia além da necessidade de ser aceita e reconhecida pelos colegas, havia também a de ser a melhor, precisava me destacar e ser vista:

> Ser o melhor! Na realidade, na fantasia, para se afirmar, para minimizar, compensar o "defeito", para ser aceito. Ser o melhor é a consigna a ser introjetada, assimilada e reproduzida. Ser o melhor, dado unânime em todas as histórias-de-vida (SOUZA, 1983, p. 40).

Dito em outros termos, fui notando que ao longo de minha vida sempre houve a sensação de não pertencimento, ela era constante e me machucava, mas eu jamais comentei a respeito, não tinha nem consciência. Foi aquele momento de introspecção propiciado pelo contexto, início de 2020, que foram me permitindo pelo acesso à autoras negras e suas histórias a começar a ter esse entendimento. Ser negra não é um defeito, portanto, não há um problema em se reconhecer e assim se aceitar.

As *feridas* vinham sendo descobertas, ao mesmo tempo que a *negação* quanto a sua existência ao longo de uma vida. E como sinaliza Kilomba (1968, p. 44), após a *negação* vem a ***culpa***, "[...] estado emocional no qual o indivíduo vivencia o conflito de ter feito algo que acredita que não deveria ter feito ou, ao contrário, de ter feito algo que acredita ter sido feito".

Como numa efervescência, minhas memórias e minha consequente tomada de consciência, me fizeram notar também que os sentimentos de culpa e inferioridade, insegurança e angústia que me acompanharam e me atormentaram ao longo da vida, eram efeitos da autodesvalorização de mim mesma. Tal como se depreende de Souza (1983), esses efeitos se recriam ainda com a timidez, o retraimento e a ansiedade. Sentimentos que, segundo a autora, o indivíduo impõe a si mesmo quando intimidados e decepcionados consigo próprios por não responderem às expectativas que se colocam.

> Ou seja, todos os sentimentos que fazem parte de mim hoje, são muito provavelmente consequência de uma vida não reconhecida, mesmo que vivida. E esse processo de reconciliação comigo mesma trouxe as *feridas*, a *negação*, a *culpa* e ainda traz a vergonha "o medo do ridículo, a resposta ao fracasso de viver de acordo com o ideal [...]" (KILOMBA, 1968, p. 45). Para a autora,

> A vergonha está, portanto, conectada intimamente ao sentido de percepção. Ela é provocada por experiências que colocam em questão nossas preconcepções sobre nós mesmas/os e nos obriga a nos vermos através dos olhos de "outras/as", nos ajudando a reconhecer a discrepância entre a percepção de outras pessoas sobre nós e nossa própria percepção de nós mesmas/os: "Quem sou eu? Como as/os "outras/os" me percebem? E o que represento para elas/eles?" (KILOMBA, 1968, p. 45).

Naquele momento de autorreconhecimento, estava com vergonha de mim mesma, por ao longo de quase 40 anos não ter me notado como sou. Com isso, vinham aparecendo outras memórias, como lembrar que na infância me achava feia, por isso queria ser freira, que invejava outros corpos, os brancos, tal como os depoimentos de entrevistados constantes na obra "Tornar-se negro..." de Neusa Santos de Souza trazem,

> Eu me achava muito feia. Quando eu tinha seis, sete anos eu queria ser freira. Eu pensava assim: gente feia casa com gente feia. Eu sou feia, não quero casar com gente feia. Vou ser freira... Era muito invejosa: inveja do físico das pessoas – achava que as pessoas eram muito mais bonitas do que eu (Luísa apud SOUZA, 1983, p. 29)

Com essa escrita e retomada de situações presentes em outras obras, pode até parecer que desejo forçar uma situação, mas ler esses depoimentos, me fazia me ver neles, uma constatação. Afinal, além de me sentir feia, querer ser freira, invejar corpos brancos, também falava sozinha, fosse comigo mesma no espelho, fosse com os amigos imaginários que tinha, até os mencionei no primeiro ato deste texto. Como a Luísa de Tornar-se negro, eu colocava o pregador de roupas no nariz e ia para traz da porta, com a intenção de afiná-lo.

> Contavam que (quando era pequena) falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava muito na frente do espelho: era uma sensação de me sentir, de me reconhecer, de identidade minha. Falava comigo mesma, me achava muito feia, me identificava como uma menina negra diferente: não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, o nariz fino. Minha mãe mandava eu botar pregador de roupa no nariz pra ficar menos chato (Luísa apud SOUZA, 1983, p. 35).

Reconhecer todas essas vivências até aqui relatadas por mulheres negras, me fez enxergar que era negra, embora minha pele não seja preta, ou o que poderia explicar tantas situações iguais? Tal como sugere Kilomba (1968), o ***reconhecimento*** segue a *vergonha,* e "[...] é, nesse sentido, a passagem da fantasia para a realidade – já não se trata mais da questão de como eu gostaria de ser vista/o, mas sim de quem eu sou; não mais como eu gostaria que as/os 'Outras/os' fossem, mas sim quem elas/eles realmente são" (KILOMBA, 1968, p. 45-46). Diante de tudo isso a resposta à pergunta "Quem sou eu?" não poderia ser outra, sou uma Mulher Negra, Acadêmica e Ancestral, sim!

Esse foi um processo de descoberta e aceitação, durou boa parte de 2020, e resultou no reconhecimento de mim mesma, junto com o qual veio a reconciliação – a necessidade de recordar e de manter escrita essa experiência – que também me ensinou, que além de cura, auto crescimento, conhecimento e mudança de posicionamento, a escrita é um ato político, e como tal não deveria ficar guardado em algum lugar, por segurança. Pelo contrário, o conteúdo do que falei pela escrita enseja um recomeço.

Esse recomeço não quero que seja pautado na insegurança do: será que meu dizer será ouvido? Não! Gostaria que esta narrativa seguisse ao que propõe Kilomba (1968), que a ***reparação*** segue ao *reconhecimento*, portanto, significa a negociação do reconhecimento. Ou seja, quando,

> o indivíduo negocia a realidade [...]. esse último estado é o ato de reparar o mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios (KILOMBA, 1968, p. 46).

Por conseguinte, se a reparação propicia mudanças e se desde o "curso primário eu era a primeira aluna da sala. Adorava estudar. Minha afirmação sempre foi o estudo [...]", se "[...] a glória nos estudos era um papel que eu já tinha cumprido e que iria me acompanhar o resto da vida [...]" (SOUZA, 1983, p. 39), então que seja a escrita, um dos frutos dessa glória, que permita não apenas a reconciliação, mas um recomeço, pois,

> Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (SOUZA, 1983, p. 17-18 – grifos nossos).

4° ato: em carnavais de mim

Este último ato, ainda que tenha a intenção de encerrar a narrativa, não finaliza minhas inquietações, despertares, aceitações. Como aponta hooks (2021, p. 20-21) devemos seguir na luta "[...] para romper silêncios, e encontrar e/ou celebrar o alcance da voz. Encontrar nossa voz e usá-la, [...] afastando o medo, continua a ser uma das formas mais poderosas de mudar vidas por meio do pensamento e da prática [...]".

Por isso, e depois de tudo que foi narrado e exposto como um exercício de auto recuperação de mim mesma, me pareceu oportuno dizer que os atos que compuseram a narrativa foram uma opção didática e metodológica para tentar expor o que se passava. Entretanto, eles estiveram atravessados, ocorreram em paralelo, iniciados com meu ingresso na docência do ensino superior de uma universidade pública, culminado pela ancestralidade/espiritualidade ligadas à Umbanda e ratificado com o acesso e leitura de uma literatura de autoras negras.

Para mim, os atos podem tornar fluído um processo cheio de camadas e de "confusões" cuja poesia, elaborada com inspiração em parte desses momentos, vem encerrar a narrativa e recriar as potencialidades que o resgate da história de uma mulher negra pode ofertar a outras.

Após muitas conversas por ligações telefônicas, trocas de mensagens em aplicativos de redes sociais, nos últimos dois desses cinco anos de descobertas. A amiga-poeta surge, primeiro tímida, mas com escuta atenta, depois conselheira sábia, que cuida, acolhe e ampara nos momentos mais delicados, tendo sempre tempo e dedicação aos mais diversos ciclos que passei. E traduz em versos e rimas, as efervescências e camadas desse despertar.

Em carnavais de mim, farei sambas de roda e girasMacumbas, mirongas e festivas

Em carnavais de mim, pretos e pretas velhas dançam

As saias das moças rodopiam

Gargalhadas cortam o mal como navalhas

O boi bebe e o cavalo manca

Em carnavais de mim, soprarei baforadas mágicas das charuteiras

Lustrarei meus olhos no espelho de Oxum com lágrimas doces

Em carnavais de mim, tudo brilha como purpurina

Arde e queima como a pimenta da baiana

Em carnavais de mim, farei do meu corpo passeio público de Aruanda

Campo Grande dos Cablocos

Beijarei a boca dos filhos de Gandhi para botar minha guia na Lapa

Em carnavais de mim, como capitã de areia faço saltos e piruetas no cais do Porto da Barra

O mareado dos olhos gordos lançarei no fundo do mar

Sujarei as entranhas das minhas unhas com areia e terra das calungas para cavar com minhas próprias mãos as covas da escravidão

E quando eu me cansar, as forças dos estivadores irão me erguer em abraços largos e ombros amigos, em carnavais de mim

E quando a noite for de escuridão e insônia, serei embalada num sono doce e profundo, antes do sol nascer, pelo balanço da jangada do pescador e o canto das águas

Em carnavais de mim, a lavadeira baixará na quarta-feira de cinzas

para me lavar com seu sabão de coco

e só vai subir depois que eu botar roupa de sexta-feira para quarar

Em carnavais de mim, onde eu e meu povo somos um só corpo, cuidaremos de mim com muito mais amor e proteção que um pivete da Avenida Sete já desejou

Em carnavais de mim, eu serei para sempre corpo encantado, mágico, povoado pelas ruas de Salvador

Em carnavais de mim, serei corpo, fogo vivo, vendaval e calmaria. Pedrinha miudinha e lajedo tão grande da Chapada Diamantina.

Fernanda Machado, em 06 de abril de 2022

Referências

ADICHIE, C. N. **Americanah**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 (Tradução: Julia Romeu).

ALMEIDA, M. d. **A voz, a coragem e a ética feminina** – prefácio à edição brasileira. In: DEVULSKY, A. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021 (Coleção Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

GONÇALVES, A. M. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

hooks, b. **Ensinando comunidade:** uma pedagogia da esperança. São Paulo: Elefante, 2021 (Tradução: Kenia Cardoso).

_____. **Ensinando pensamento crítico**: sabedoria prática. São Paulo: Elefante, 2020a (Tradução: Bhuvi Libanio).

_____. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2020b (Tradução: Stephanie Borges).

_____. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2019a (Tradução: Catia Bocaiuva Maringolo).

_____. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019b (Tradução: Stephanie Borges).

KARDEC, A. **O livro dos médiuns**. São Paulo: IDE, 2008 (Tradução: Salvador Gentile, Revisão: Elias Barbosa).

KILOMBA, G. **Memória da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 1968 (Tradução: Jess Oliveira).

LEAL DE SOUZA, A. E. **O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda**. Rio de Janeiro, 1933. Disponível em: <https://www.mataverde.org/arquivos/livro_leal_souza.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2021.

LINARES, R. A.; TRINDADE, D. F.; COSTA, W. V. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Madras, 2008.

MACHADO, F. **Em carnavais de mim**. Capão, 2022 (*in mimeo*).

RIBEIRO, D. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SARACENI, R. **Fundamentos doutrinários de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2012.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro:** as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

VELAME, F. M. **Arquiteturas da Ventura**: os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix – vol. 1. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

Amefricanas e Atlântica: notas decoloniais sobre a gênese do pensamento feminista negro brasileiro

Ariana Mara da Silva
PPGH / UDESC

Dayane Nayara Conceição de Assis (Nzinga Mbandi)
PPGNEIM / UFBA

Amefricanas e Atlântica: notas decoloniais sobre a gênese do pensamento feminista negro brasileiro

Resumo:

O objetivo do presente artigo é apresentar as principais categorias de análise presentes no pensamento intelectual de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez e sua relação com os aportes teóricos da decolonialidade. Para tal utilizamos a formação do movimento feminista negro localizado no tempo e na história para explicar as bases conceituais do pensamento intelectual negro, enquanto tentativa de evidenciar o constante diálogo entre o ativismo e a formação intelectual das autoras. Buscou-se ainda demonstrar como as categorias e conceitos propostos pelas autorasse relacionam com a realidade vivida pelas mulheres negras no momento em que elas consolidam a construção de seu pensamento e são ainda hoje adequadas para descrever a situação da população negra no Brasil hoje.

Palavras-chave: feminismo negro; decolonialidade; amefricanidade; Orí; atlanticidade.

Amefricanas y Atlântica: notas decoloniales sobre la génesis del pensamiento feminista negro brasileño

Resumen:

El objetivo de este trabajo es presentar las principales categorías de análisis presentes en el pensamiento intelectual de Beatriz Nascimento y Lélia Gonzalez y su relación con las aportaciones teóricas de la decolonialidad. Para ello utilizamos la formación del movimiento feminista negro situado en el tiempo y en la historia para explicar las bases conceptuales del pensamiento intelectual negro, en un intento de destacar el diálogo constante entre el activismo y la formación intelectual de las autoras. También buscamos demostrar cómo las categorías y conceptos propuestos por las autoras se relacionan con la realidad vivida por las mujeres negras en la época en que consolidaron la construcción de su pensamiento y siguen siendo adecuados para describir la situación de la población negra en Brasil en la actualidad.

Palabras clave: *feminismo negro; decolonialidad; amefricanidad; Orí; atlanticidad.*

Amefricanas and Atlantica: decolonial notes on the genesis of Brazilian black feminist thought

Abstract:

The aim of this paper is to present the main categories of analysis present in the intellectual thought of Beatriz Nascimento and Lélia Gonzalez and their relation to the theoretical contributions of decoloniality. To this end we use the formation of the black feminist movement located in time and history to explain the conceptual basis of black intellectual thought, in an attempt to highlight the constant dialogue between activism and the intellectual formation of the authors. It was also sought to demonstrate how the categories and concepts proposed by the authors relate to the reality experienced by black women at the time they consolidated the construction of their thought and are still adequate to describe the situation of the black population in Brazil today.

Keywords: *black feminism; decoloniality; amefricanity; Orí; atlanticity.*

Pretoguês
[pre-to-guês] substantivo
Conceito cunhado por Lélia Gonzalez:
"nada mais é do que marca de africanização
ao português falado no Brasil" e que aponta
"para um aspecto pouco explorado da
influência negra na formação histórico-
cultural do continente como um todo"

Introdução

Esse artigo propõe uma reflexão sobre as bases conceituais do Feminismo Negro Brasileiro a partir da análise das categorias cunhadas por Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, duas das principais intelectuais dos estudos sobre negritude no Brasil.

Compreendemos aqui que o Feminismo Negro Brasileiro emerge no contexto de lutas contra a Ditadura Militar (1964 – 1985) no país, mas imerso num cenário internacional mais amplo, especificamente porque na década de 1960 houve um *boom* dos chamados Novos Movimentos Sociais, caracterizados pelas lutas por reconhecimento social e direitos civis. São movimentos que começam a aparecer e se articular no cenário internacional por meio das lutas libertárias que fervilhavam na década de 1960, como a greve de estudantes em Paris, o Movimento Hippie, os Panteras Negras, a primavera de Praga e as lutas contra as ditaduras militares na América Latina.

O chamado feminismo hegemônico, fruto do movimento liberal do século XIX, com seus aportes eurocêntricos e enraizado na modernidade ocidental estava passando pelo que conhecemos como segunda onda feminista, período no qual a defesa da ênfase na diferença levou as feministas a debaterem as primeiras noções de gênero e o pessoal se torna político. Entendendo o feminismo como práxis, política e social, é perceptível que as raízes do feminismo negro estão mais diretamente ligadas ao Movimento Negro, que também consegue uma visibilidade expressiva nesse período, do que propriamente ao feminismo dito hegemônico.

Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, aqui entendidas como as autoras que subsidiaram a criação de um pensamento feminista negro brasileiro, despontam a partir de organizações do Movimento Negro ao refletirem questões relacionadas ao gênero, sempre dialogando com outras populações de África e afrodiaspóricas, mas a elaboração das reflexões em si, advém das experiências de mulheres negras no Brasil. As feministas brancas de classe média brasileiras da segunda metade do século XX, debatiam as relações de dominação sexual, social e econômica das mulheres utilizando categorias que neutralizavam o debate em torno da discriminação racial (GONZALEZ, 2018 [1979]), a opressão racial não era tema para esses discursos, justamente porque não fazia parte da experiência dessas mulheres militantes do feminismo hegemônico.

De modo geral, a população negra tinha as possibilidades de ascensão social negadas a partir do estabelecimento de lugares específicos na força de trabalho. Ao acessar os dados do censo de 1950[1] Lélia Gonzalez identifica que para as mulheres negras a situação de superexploração havia sido definida pela divisão racial e sexual do trabalho na qual, elas se encontravam 10% trabalhando na agricultura ou indústria e 90% na área de prestação de serviços pessoais (2018 [1979]). Os dados de educação desse mesmo censo, informam que as mulheres negras eram majoritariamente analfabetas e as que conseguiam estudar chegavam no máximo ao segundo ano primário, com algumas exceções conseguindo terminar o chamado segundo grau (GONZALEZ, 2018 [1979]). Já os dados da Pesquisa de Amostra Domiciliar – PNAD/1976 demonstram que 11,3 milhões de mulheres trabalhavam no país no período, mas as trabalhadoras negras recebiam 48% a menos em ocupações de nível superior e 24% a menos em ocupações de nível médio que as mulheres brancas na mesma posição (GONZALEZ, 2018 [1981b]).

1 A autora trabalha com dados do censo de 1950 porque o quesito cor no censo de 1960 só foi utilizado para avaliar a distribuição de pessoas negras pelos estados, em 1970 o quesito foi excluído e em 1980 foi coletado e divulgado de maneira pobre. Nesse período, havia uma postura do Estado brasileiro em não pautar questões raciais porque debates como economia, política e educação deveriam ser as prioridades nacionais.

Esses dados são extremamente importantes para refletirmos acerca da ausência de mobilidade social das mulheres negras e, em determinados momentos, de subsistência, se levarmos em consideração que os serviços ditos pessoais e/ou domésticos, já eram precariamente remunerados e, somando à dupla jornada de trabalho, torna-se perceptível que as pautas dessas mulheres estavam relacionadas diretamente a questão racial, ou seja, não havia condições de debater questões ligadas a opressão sexual ou de gênero, sem incluir raça como eixo central na argumentação das mulheres negras.

Isso não significa dizer que as lutas das mulheres negras por melhores condições de vida iniciaram nesse período. A elaboração dos aportes acerca do feminismo negro no Brasil surge do resgate da importância das mulheres negras na construção da cultura brasileira, desde o protagonismo das mulheres quilombolas para a elaboração de sentidos de liberdade e sociabilidade, passando pelas lideranças femininas de revoltas de pessoas escravizadas no país, chegando nos terreiros das "mães" e "tias" negras do samba. Logo, boa parte da elaboração das reflexões acerca do Feminismo Negro Brasileiro não são frutos de debates empreendidos anteriormente pelo feminismo hegemônico, mas são sim concepções advindas das experiências de mulheres negras brasileiras em um contexto de lutas por liberdades empreendidas desde a travessia forçada do Atlântico para fins de escravização.

Desse modo, é possível identificar algumas características contextuais do feminismo negro. A primeira delas é o fato de que o feminismo negro é um movimento que surge no âmbito das universidades. Obviamente os movimentos e organizações de mulheres negras são anteriores à década de 1970, como a Irmandade da Boa Morte criada na Bahia por volta de 1810, ou então as "frentenegrinas" atuantes na luta antirracista por meio da Frente Negra Brasileira (1930 – 1937), mas não havia a intencionalidade de ser feminista. Ao menos não aos moldes do feminismo hegemônico. Quando nas décadas de 1970 Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez vão retomar as diversas organizações de mulheres negras no país para demonstrar a inserção da cultura negra como um todo, das mulheres negras especificamente, na construção da identidade cultural brasileira, elas o fazem por meios institucionais ao inserirem o debate nas universidades.

Os diversos artigos publicados em revistas acadêmicas e textos apresentados em congressos universitários resultados de suas pesquisas vão, aos poucos, inserindo e ampliando o debate de raça a partir das experiências de mulheres negras no âmbito da universidade. É um período marcado pela reorganização do Movimento Negro no país, após Getúlio Vargas ter acabado com uma das grandes articulações negras pela luta antirracista em vigência naquele momento, a Frente Negra Brasileira na década de 1930, que havia se tornado um partido político. A intelectualidade negra brasileira fazia um esforço de inserir narrativas apagadas e marginalizadas pelo racismo nos debates sobre economia, cultura, política e nas ciências como um todo. Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento eram parte dessa intelectualidade e chamavam atenção

> para a maneira como a mulher negra é praticamente excluída dos textos e do discurso do movimento feminino em nosso país. A maioria dos textos, apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social e econômica a que a mulher está submetida, assim como da situação das mulheres das camadas mais pobres, etc., etc., não atentam para o ato da opressão racial (GONZALEZ, 2018 [1981b], p.47).

São trabalhos que abarcam a historicidade, os dados estatísticos, as situações cotidianas. As questões levantadas por Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento sobre gênero não eram desassociadas da questão racial e, ao focarem parte de suas análises em dados estatísticos sobre a inserção das mulheres negras na economia brasileira, por exemplo, fica evidente a não desassociação

da questão de classe. Isso nos possibilita identificar uma segunda característica contextual do feminismo negro, a inseparabilidade entre raça, gênero e classe. O que atualmente entendemos como interseccionalidade, difundida conceitualmente como uma criação de Kimberlé Crenshaw (1991), já estava presente nas reflexões acadêmicas de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento.

Ao ampliarmos o ponto de vista, levando para o âmbito internacional, esse mesmo debate sobre a inseparabilidade das questões de gênero, raça e classe estava sendo pautado pelo coletivo lésbico feminista negro *Combahee River* nos Estados Unidos, no mesmo período. O coletivo divulgou seu manifesto em abril de 1977[2] e, nesse documento, afirma o comprometimento com as lutas contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe, a base interligada de qualquer grande sistema de opressão (COMBAHEE RIVER, 1988). Mesmo o feminismo negro estadunidense sendo diferente do brasileiro, os desafios enfrentados por mulheres negras diaspóricas dizem respeito a um mesmo contexto transnacional, iniciado em 1492, com a chegada dos povos europeus nas Américas, chegada esta que traz consigo a importação de um modelo de sociedade escravocrata, imperialista, colonial e de migração forçada.

As abordagens de Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e do *Combahee River*, indicam a possibilidade de limitações nas agendas antirracista e feminista para lidar com demandas de mulheres negras, pois o sexismo é sentido de maneira diferente das mulheres brancas, o racismo diferente dos homens negros e, as duas formas de opressão atuando em conjunto faz as mulheres negras experenciarem classe também de uma maneira desigual pois, a vivência no mercado de trabalho é outra. Portanto, o Feminismo Negro Brasileiro é uma teoria crítica social interseccional desde a sua raiz e surge no contexto de reorganização dos movimentos sociais durante o período ditatorial brasileiro.

Sobre o feminismo negro brasileiro

Ao elencarmos as principais características do Feminismo Negro Brasileiro não fica difícil perceber que muito do que o compõe é fruto do engajamento de suas principais intelectuais nos movimentos sociais. Se for possível destacar uma característica marcante desse movimento, é a dupla militância vivenciada pelas mulheres negras, entendendo que “Entre o movimento de mulheres e o movimento negro, seguimos sendo mulheres negras” (FREITAS; RODRIGUES, 2021, p. 04) fez com que as mesmas assinalassem como característica basilar a inseparabilidade das categorias gênero e raça.

Assemelhando-se a outros movimentos que questionavam a universalidade de algumas categorias, as feministas negras problematizam o quanto a categoria mulher é insuficiente para abarcar a complexidade do que viria a ser uma mulher negra. Obviamente que por serem a base organizacional tanto dos movimentos negros quanto dos movimentos feministas hegemônicos compostos por mulheres brancas, fazer tal apontamento provocou cisões significativas em relação a esses grupos; o que por sua vez culminou nas organizações independentes de mulheres negras, e por sua vez em teorizações sobre o ocorrido.

Fato é que embora o conceito de Interseccionalidade só fosse ser cunhado pela estadunidense Kimberlé Crenshaw mais tardiamente é seguro dizer que o cerne desse conceito já estivesse presente nos postulados do pensamento feminista negro brasileiro desde o início.

2 Combahee River atuou entre 1974 e 1980 em Boston e, apesar da declaração datar de abril de 1977, a versão a qual tivemos acesso foi publicada em 1988 no livro Esta puente, mi espalda, coletânea de escritos de feministas terceiro-mundistas organizada por Cherríe Moraga e Ana Castillo. Vide referências.

Partindo dessa percepção se faz notável o quanto trazer temáticas que são caras principalmente as mulheres negras trabalhadoras e de classes populares aparece no discurso das feministas negras. Pauta de extrema importância, por exemplo, era uma discussão sobre a divisão sexual do trabalho que argumentasse o posicionamento dessas mulheres no mercado de trabalho, uma vez que os atravessamentos de raça, classe e gênero tornavam-se responsáveis pela má remuneração das mulheres negras, em sua maioria ocupando os empregos domésticos que exigiam pouca qualificação.

Desde os primórdios nas décadas de 1970 e 1980 os principais registros históricos sobre o movimento feminista negro brasileiro deixaram evidentes que em primeiro plano a reivindicação de visibilizar a mulher negra como sujeito político é um traço marcante na construção dos princípios feministas negros no Brasil, já que

> Na busca de ampliação da plataforma de ação feminista, as mulheres negras teceram inúmeras críticas quanto à invisibilidade de sua ação política. A contestação mais direta refere-se à maneira secundarizada do tratamento de sua opressão e organização, as quais estiveram e estão submetidas pelo sistema." (RIBEIRO, 2006, p. 03).

Partindo daí podemos notar que para as mulheres negras foi necessário iniciar por pautas consideradas como gerais da sociedade (RIBEIRO, 2006) para definirem suas prioridades e é por esse motivo que questões como pobreza, moradia, trabalho, família, comunidade por exemplo, são pontos recorrentes na reivindicação dessas mulheres. É seguro dizer que a afirmação da identidade negra feminina é construída a partir de questões aflitivas para a comunidade negra como um todo até refletir as especificidades de demandas causadas pelos atravessamentos de gênero, ou seja, é um caminho que se constrói do geral para o individual.

Um importante traço que também irá moldar o feminismo negro no Brasil será a institucionalização desse movimento social, sobretudo nos finais da década de 1980 e início dos anos de 1990, seguindo a tendência de organizar-se a partir das Organizações Não Governamentais (ONG´s) espelhando processos de reformas estatais vividas pelo país naquela época. Isso fez a relação entre as mulheres negras institucionalizadas e o Estado tornarem-se mais estreitas, criando ora movimentos de aproximação, ora movimentos de afastamento em relação às pautas políticas propostas pelas mesmas. De forma mais precisa, isso criará reflexos no movimento feminista negro contemporâneo e suleará as principais reivindicações na atualidade.

Destaca-se que a discussão sobre a necessidade de mais mulheres negras no poder ocupou e ainda ocupa parte significativa dos debates; partindo desde os arranjos institucionais para eleição individual ou coletiva de mulheres até o aumento de pesquisas acadêmicas que apontem para esse apagamento político das mulheres negras nos espaços políticos.

É importante dizer que em relação as décadas anteriores observa-se um aumento expressivo de mulheres negras acessando o ensino superior e isso repercute no aumento das produções intelectuais que se propõe a teorizar sobre o feminismo negro, e também sobre outros assuntos relacionados as mulheres negras. A retomada dos estudos acerca do pensamento intelectual de autoras como Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez ganham destaque, bem como as categorias propostas pelas mesmas, relegadas à invisibilidade fruto do epistemicídio intelectual.

O feminismo alcançou popularidade nas redes sociais e alguns conceitos tornaram-se acessíveis, ao menos em termos de conhecimento da existência, para um público que se encontra fora dos espaços acadêmicos. O destaque dado a jovens intelectuais negras trouxe para pauta do dia as discussões sobre a existência de diversas intelectuais negras até então desconhecida

para muitos, e a denúncia do apagamento das construções teóricas das pioneiras das discussões feministas negras no Brasil.

Embora essa visibilidade possa vir a ser positiva é importante ressaltar que a compreensão das categorias analíticas propostas por essas intelectuais ainda está distante de receber a atenção necessária para falarmos de uma gênese do feminismo negro no Brasil. Isso se dá por inúmeros motivos, destacando entre eles a interrupção precoce da produção intelectual dessas mulheres, a dificuldade no acesso a essas produções intelectuais e a invisibilidade proposital.

É possível dizer que as reivindicações feministas negras seguem em um ritmo espiralar e muito do que se buscava no processo de formação do movimento ainda permanece em aberto e como pauta principal para discussão. Embora algumas colocações por caberem perfeitamente na atualidade pareçam novas um olhar atento perceberá as correspondências entre aquilo que se apontava nos primórdios do feminismo negro no Brasil e na atualidade.

Algumas noções como a percepção da mulher negra enquanto classe trabalhadora, por exemplo, enfraqueceram-se nos discursos porque a própria noção de trabalho atualmente talvez tenha se afastado daquilo que era latente para as mulheres negras que cunharam seus pensamentos nas décadas de 1970 e 1980; por outro lado colocações a respeito do empoderamento estético e percepção social da mulher negra, por exemplo, se fazem cada vez mais presentes no cotidiano das organizações feministas negras na atualidade.

Beatriz Nascimento: um orí que refletiu as agruras de seu tempo

Nascida em Aracaju-SE, Brasil no ano de 1942, Beatriz Nascimento, a oitava de dez irmãos, tornar-se-ia aquilo que não foi pensado para ela ser. Desafiando os lugares comumente reservados a mulher negra e pobre construiu-se como pesquisadora e militante dos assuntos relacionados ao ser negro no Brasil, mas caminhando muito além do que já havia sido feito até o momento em relação a compreensão do negro na história do Brasil.

Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 1971 e especialista em História do Brasil no ano de 1981 pela Universidade Federal Fluminense (UFF), é a partir dessa formação que essa intelectual irá construir seus pensamentos acerca de assuntos diversos, tendo sua produção intelectual fatalmente cessada quando cursava o mestrado[3] pela ocasião do interrompimento de sua própria vida.

Assim como ocorre com a maioria de suas contemporâneas, ser intelectual e ativista não eram possibilidades desassociadas para Beatriz Nascimento, sendo inclusive da sua percepção da realidade da população negra no Brasil, advinda de sua aproximação com os movimentos negros que, naquela época, encontravam-se em um importante momento de consolidação de suas bases, os principais insumos para a construção de um complexo pensamento que verificamos em suas obras. O antropólogo Alex Ratts a define como “Uma exceção num certo sentido, quando pensamos na situação das mulheres negras no mundo contemporâneo, mas bastante compreensível quando olhamos para a trajetória de mulheres negras intelectuais ativistas.” (RATTS, 2006, p. 34).

Em uma tentativa de sistematizar o pensamento de Beatriz Nascimento seria seguro afirmar que sua produção intelectual arvora-se em algumas temáticas bem estabelecidas, to-

3 Beatriz Nascimento foi aprovada no mestrado em História da Universidade Federal Fluminense em 1979, trancou em 1983 e em 1985. Com a interrupção de sua vida, acabou não concluindo o mestrado (BARRETO, 2018).

mando de empréstimo as palavras de Rodrigo Reis (2020) pode-se subdividir tais assuntos em: a) compreender o negro, sua história e identidade a partir da experiência diaspórica em um Brasil racista; b) o corpo como território entre os negros em condição de exílio de uma terra que não mais existe e de impossível retorno; c) a linguagem ocidental como substrato fundamental para a compreensão da opressão e "prisão" existencial vivida pelos negros no Brasil, que não daria conta das suas experiências porque suas palavras foram construídas dentro de um contexto colonial de subalternização do negro (REIS *apud* CID; REIS JUNIOR, 2012).

Das diversas elucubrações feitas por Beatriz Nascimento durante sua trajetória, duas chamam especialmente a atenção em termos conceituais, sendo a primeira delas a noção de *Quilombo* proposta pela mesma, e a percepção da *atlanticidade* do ser descrita a partir da obra *ORÍ* (1989). Importante desde já perceber que ambas as noções estão intimamente ligadas com perspectivas diaspóricas adotadas na obra de Beatriz Nascimento (BEATRIZ, 1988).

Iniciando por *Orí*, documentário dirigido por Raquel Gerber e narrado por Beatriz Nascimento, obra na qual seu pensamento é mais destacado, temos o cruzamento de parte da história pessoal da intelectual com observações sobre a trajetória histórica da população afro diaspórica no Brasil, partindo dos quilombos como elemento central de análise.

Resultado de intensos onze anos de pesquisa, o próprio nome ORÍ traz como referência a entidade religiosa nagô na qual a cabeça funciona como guia para a funcionalidade do ser e, dentro do processo iniciático, "fazer o Orí" corresponde ao processo de reconexão ancestral, crucial para a sobrevivência de mulheres e homens negros na diáspora, ou nas palavras da própria Beatriz Nascimento, Orí são "[...] os anseios e os ritmos negros como continuadores da História dos povos africanos da Diáspora" (ORÍ, 1989).

Essa noção de transitoriedade e ressignificação dos espaços a partir do lugar de existência é o fio condutor da narração do filme iniciando pelo processo de sequestro das pessoas negras em terras africanas e de diáspora forçada, Beatriz Nascimento coloca-se da seguinte maneira: "eu sou atlântica" e, a partir daí, do seu lugar de historiadora questiona as falaciosas argumentações que dão base a formação do Brasil como um Estado Nacional (ORÍ, 1989).

Um ponto crucial que irá atravessar toda a construção do pensamento dessa intelectual é a noção de transmigração, no sentido da experiência do negro nas Américas não ser apenas atlântica, mas sim transatlântica. Ela será transatlântica porque cada pessoa negra vinda para esse novo mundo, ainda que na condição de escravizada, traz consigo um modo de vida africano que se transfere para essa América.

A autora irá destacar que o compartilhamento dessa experiência se dará como ela define "a nível do soul" (ORÍ, 1989) porque a experimentação do exílio conecta os pares em um lugar da própria alma. Daí a importância de compreender o lugar que a noção de corporalidade ocupa nos escritos de Beatriz Nascimento, o corpo atua como o documento de identificação do negro e, a partir desse documento ele pode libertar a si mesmo, inclusive da definição do que é ser negro.

É desse entendimento do corpo como eixo central de análise da cultura negra no Brasil que Beatriz Nascimento irá refletir sobre a definição de *Quilombo*. Ressaltamos que já naquela época ela destaca o sentido de nação vinda da cosmogonia bantu existente nos quilombos. Existe uma noção entre os povos bantus que diz respeito ao *NTU*[4], a força do universo que está ligada a tudo que vier existir no plano material, e é dessa força que surgem os quilombos.

4 O NTU embora não existe por si próprio, ele transforma tudo que existe com elementos tendo uma mesma natureza em comum. Tudo tem o seu NTU. O NTU não expressa a força da natureza em si, mas a sua existência. Importante que Deus é a única categoria a parte que não tem necessidade de se expressar pelo

Interessante perceber algumas camadas presentes na reflexão de Beatriz Nascimento, para ela uma possível definição de quilombo reside no entendimento de que "Quilombo é estar só, é estar em fuga, o quilombo surge do fato histórico que é a fuga; é o ato primeiro do homem que reconhece que não é propriedade do outro" (ORÍ, 1989). Embora aqui a noção de fuga representa a noção de um evento/experiência material, ela também carrega o sentido de buscar ser furtivo das condições psicossociais que o cativeiro impõe aos corpos.

Baseadas na organização social de Palmares as migrações dos povos que posteriormente viriam a ser quilombolas refletiam as próprias mudanças que aconteciam no continente, nasciam do momento histórico do Brasil e em cada movimento promovia o encontro de corpos cujo objetivo estava para além do direito a ser livre em uma terra que fosse sua. Nessa perspectiva de movimentação cada indivíduo é um quilombo.

Essa talvez seja uma das maiores contribuições que o pensamento de Beatriz Nascimento nos traz, essa ideia de cada pessoa negra como um quilombo se deslocando e sobrevivendo no encontro com outros corpos-quilombos. Seguindo esse pensamento, o quilombo deixa de existir apenas como um reservatório do passado, antes pelo contrário, ele se reatualiza a cada movimentação de um corpo negro em busca da tão sonhada liberdade de sua situação cativa.

Ainda dentro dessa reflexão, destaca-se que para autora a travessia transatlântica de pessoas negras africanas para as Américas é ainda muito recente e, portanto, muito vívida e latente no cotidiano se comparada às diásporas vividas por outros povos. Por esse motivo é seguro dizer que quilombos se multiplicam e dão o tom do lugar do negro na cultura brasileira, nossos terreiros, quintais e escolas de samba, espaços de capoeiras, entre tantos outros, são os nossos atuais quilombos.

O ponto de vista de Beatriz Nascimento dialoga com a proposta de Abdias Nascimento sobre o conceito científico, histórico-social de *Quilombismo*, onde o autor em questão o define do seguinte modo:

> um método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia deste país. (NASCIMENTO, 2019, p. 290)

Esta noção refuta justamente aquilo que Beatriz Nascimento irá compreender como o eterno estudo sobre o escravo, no qual as pessoas negras são localizadas no âmbito da cultura brasileira. Ao pensar o quilombo não mais como um reservatório do passado, e sim a partir de um sistema pautado na dinamicidade a autora apresenta possibilidades de construção de uma nova história do negro no Brasil que contraponha a farsa secularmente repetida.

Isso irá repercutir na escrita emblemática dessa intelectual que refletiu em sua produção sobre diversas temáticas, sempre dialogando com a realidade imposta ao momento no qual a mesma vivia. Não seria incorreto afirmar que no centro de toda essa escrita é possível identificar um olhar apontando um modo de construção do pensamento fundamentado na experiência do corpo negro de uma mulher vivenciando a experiência afrodiaspórica.

NTU. Deus é único é não é um NTU, mas os ancestrais e Inquices são parte de um dado NTU. O NTU é uma expressão de energia. Tudo é composto pela combinação ou transformações da energia em qualidades diversas. Cada categoria tem um NTU em determinada qualidade ou modalidades (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 26). Vide referências.

De fato, a interrupção trágica e prematura da vida de Beatriz Nascimento nos mostra que sua produção intelectual, embora não seja pouca, foi e é sistematicamente invisibilizada, e são apenas apontamentos de uma construção muito mais ampla que ficou por ser feita. A autora deixa nítida a existência de uma produção intelectual realizada por fora da centralidade colonial e que busca justamente evidenciar uma história iniciada antes do processo de colonização e escravização. Apesar de todas as iniciativas de aniquilação dos povos pretos, existe aqui uma produção de saberes a qual é negada a possibilidade de reconhecimento e autonomia em relação ao conhecimento valorizado pelas instituições colonialistas.

Do ponto de vista da produção intelectual das mulheres negras, o pensamento de Beatriz Nascimento evidencia uma autonomia de construção intelectual em relação ao que vinha sendo produzido por mulheres negras, e sobre mulheres negras naquela época. A autora demonstra que a mulher negra no Brasil, em relação à construção de um movimento social organizado, não nasce de uma postura reativa ao movimento hegemônico das mulheres brancas; tão pouco têm como única inspiração as movimentações das mulheres negras estadunidenses.

Ao considerar-se atlântica e, por conseguinte, reconhecer suas irmãs, outras mulheres negras nesse movimento, a autora demonstra a possibilidade da existência de categorias independentes que podem traduzir a experiência das mulheres negras em diáspora na América Latina. Ser atlântica inclusive evidencia as diversas camadas sob as quais as especificidades dessas mulheres negras são invisibilizadas.

Lamentavelmente o pensamento proposto por essa intelectual ainda tem recebido pouca atenção sobretudo no sentido de estabelecer conexões entre o contexto histórico que a mesma produz, a relação com as demais intelectuais negras que viveram na mesma época e também sobre a sistematização do seu pensamento.

Lélia Gonzalez: notas da amefricanidade

Nascida em Minas Gerais em 1935, filha de pai ferroviário e mãe empregada doméstica, Lélia Gonzalez mudou-se para o Rio de Janeiro com a família em 1942 e, como penúltima de 18 irmãos, pode estudar, apesar de precisar trabalhar também. Graduada em História, Geografia e Filosofia pela atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ[5], foi professora em diversas instituições de ensino básico e ensino superior e diretora do departamento de sociologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/Rio. Enquanto militante, Lélia Gonzalez foi uma das fundadoras do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras – IPCN, do Movimento Negro Unificado – MNU, do Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga e atuou em diversas outras organizações. Também foi candidata a deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores – PT em 1982 e candidata a deputada estadual pelo Partido Democrático Trabalhista – PDT em 1986.

Enquanto intelectual, Lélia Gonzalez escreveu sobre o papel desempenhado pela população negra na economia, na socialização e na cultura brasileiras de modo geral. Na sua escrita há a preocupação de registrar as influências negras, que não são poucas, na vida cotidiana do país. Como diria a historiadora Raquel Barreto (2018), Lélia Gonzalez interpretou o Brasil por meio da cultura, um lugar privilegiado para observar e analisar o país, por um viés afroperspectivista. Dessa forma, Lélia Gonzalez retira a população negra das margens das análises sociológicas

5 A UERJ foi criada em 1930 com o nome de Universidade do Distrito Federal - UDF. Em 1958 foi renomeada para Universidade do Rio de Janeiro - URJ, em 1971 passou a ser chamada de Universidade do Estado da Guanabara - UEG e em 1975 Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Lélia Gonzalez estudou na instituição quando o nome era Universidade do Estado da Guanabara – UEG.

empreendidas por autores brancos, em sua maioria, e insere como eixo central da realidade brasileira, debatendo inclusive com esses mesmos autores brancos considerados "clássicos".

Ao observar a trajetória militante, intelectual e política de Lélia Gonzalez é possível compreender como seus apontamentos dialogam com temas em voga nas esferas política e intelectual, nos âmbitos brasileiro e internacional, pois o contato com ativistas e intelectuais negra(o)s de todo o mundo é bastante marcante na sua trajetória, assim como muitas das discussões por ela levantadas eram demandadas também por organizações dos movimentos de mulheres, negro, feminista e de esquerda[6].

A principal categoria cunhada por Lélia Gonzalez emerge da constatação das marcas de africanização, dentre as quais a linguagem, em países com populações afrodiaspóricas, a categoria político-cultural amefricanidade. Para Lélia Gonzalez (2018 [1980; 1988]), somos parte de uma América Africana, que nada tem dessa latinidade eurocêntrica tão reivindicada por brasileira(o)s, a Améfrica. O termo "Latina", trazido no nome de um continente extremamente diverso no quesito racial, coloca como eixo central da pauta a racialidade branca europeia, com o objetivo de negar desejos, pensamentos e sentimentos recalcados, ou seja, é uma maneira de se afastar/defender da racialidade ladinoamefricana, a qual todas as pessoas brasileiras pertencem, sendo pretas, pardas, indígenas ou brancas (GONZALEZ, 2018 [1980; 1988]).

Esse processo Lélia Gonzalez (2018 [1980; 1988b]) nomeia como racismo por denegação e, ao mesmo tempo, troca o **t** pelo **d** no título do continente para evidenciar e denunciar a ausência da latinidade, ou seja, somos uma Améfrica Ladina. Nesse sentido, as principais testemunhas dessa ladinoamefricanidade, amefricanas e amefricanos, algumas descendentes de pessoas traficadas do continente africano, outras de pessoas que aqui já estavam antes da invasão europeia, são retiradas de cena por um apagamento constante promovido pelo racismo por denegação (GONZALEZ, 2018 [1988]).

No âmbito continental, nomear amefricanas e amefricanos como afro-americanos ou africano-americanos é uma maneira de perpetuar o imperialismo estadunidense, já que é comum designar como "americanas" as pessoas nascidas nos Estados Unidos (GONZALEZ, 2018 [1988]). Atingir a consciência como descendentes de africana(o)s de maneira coletiva e não hierárquica implica encontrar na linguagem um termo democrático e inclusivo que designa a toda(o)s nós e, amefricana(o) faz esse movimento. Outra questão resolvida pela categoria político-cultural amefricanidade é o reconhecimento das diferentes experiências das pessoas negras, africanas e as diaspóricas. Isso porque, reconhece-se a resistência e criatividade na luta contra a escravização, opressão e exploração das amefricanas, ou seja, viventes na Améfrica Ladina, sem deixar de combater uma ideia mitificada, idealizada e imaginária de África (GONZALEZ, 2018 [1988]).

Ainda dentro do tema da amefricanidade, Lélia Gonzalez (GONZALEZ, 2018 [1988 c]) faz apontamentos sobre a atuação das mulheres ameríndias e amefricanas nos chamados Movimentos Étnicos, Indígena e Negro, e no Movimento Feminista. Esses apontamentos vão dar origem a uma outra categoria trazida por ela, o Feminismo Afrolatinoamericano. São movimentos que denunciam discriminações baseadas em diferenças biológicas e trazem contribuições para a busca por um modelo alternativo de sociedade, mas por omissão, os movimentos étnicos não debatiam questões relacionadas a gênero e os movimentos feministas não debatiam questões relacionadas à raça.

6 Diferenciamos o Movimento Feminista do Movimento de Mulheres porque durante as décadas de 1970 e 1980 haviam diversas organizações de mulheres no Brasil que não se identificavam como feministas, apesar das pautas dialogarem.

Cabe destacar que a existência do Feminismo Afrolatinoamericano, ativo e atuante, dentro dos dois outros movimentos aqui citados, mesmo com maior familiaridade histórica e cultural com os movimentos étnicos, marcam uma atuação de certa maneira mais constante e contínua no interior desses. Nesse sentido, não é possível uma separação entre gênero e raça para ameríndias e amefricanas diante da dupla opressão por diferenças biológicas e, diante da exploração econômico-racial sexual, é nesse entrecruzar que elas vão entender a exploração de classe.

Amefricanidade, essa categoria político-cultural, criada e evidenciada por Lélia Gonzalez supera limites linguísticos, territoriais e ideológicos e traz novas perspectivas acerca das Américas como um todo. A dinâmica cultural intensa da amefricanidade enquanto processo histórico de resistência, acomodação, reinterpretação e criação de novas formas, constrói uma identidade étnica transnacional que, além de ter modelos africanos como referência, resguarda historicamente, dentro de diferentes sociedades, uma unidade geograficamente localizada (GONZALEZ, 2018 [1988b]).

A partir das relações de trabalho, um dos temas transversais no pensamento de Lélia Gonzalez, a autora vai elaborar importantes categorias de análise das relações socioculturais e político-econômicas no Brasil, como a "Mãe Preta" e o "Pai João", apresentadas de maneira racista, estereotipada e apropriadas "pela ideologia oficial como exemplos de integração e harmonia raciais, supostamente existentes no Brasil" (GONZALEZ, 2018 [1981a], p.39).

Durante o período de escravização no Brasil, haviam mulheres negras escravizadas que eram responsáveis pelos cuidados domésticos da casa grande lavando, passando, cozinhando, costurando e, dentre várias outras tarefas, cuidavam das crianças. Essas mulheres eram chamadas de "mucamas" e deram origem à "Mãe Preta", figura responsável pela educação dos filhos de seus algozes brancos, ao menos durante a primeira infância (GONZALEZ, 2018 [1981a]. O "Pai João" era o equivalente da "Mãe Preta" no masculino, homem escravizado que estava mais próximo da casa grande realizando tarefas que não estavam ligadas a lavoura. Essas pessoas atuam também enquanto contadores de estórias, levando para dentro dessas casas personagens negras e africanas. E, nesse ponto, está a importância de Lélia Gonzalez transformar essas figuras em categorias porque, apesar de muito populares, nem sempre paramos para refletir acerca da origem desses personagens e nem a importância dessas figuras para o imaginário popular e formação do Brasil enquanto nação.

Longe da passividade cristã diante da escravização que a ideologia dominante nos quer fazer acreditar, "Mãe Preta" e "Pai João" realizam o que a autora chama de "resistência passiva" (GONZALEZ, 2018 [1981a], p.40), introduzindo no imaginário brasileiro categorias das culturas africanas[7] por meio das estórias contadas. Por exercer a função materna, é da "Mãe Preta" que as crianças brancas vão herdar alguns valores, inclusive uma das maiores marcas da africanização da cultura brasileira, o *pretuguês*. O português falado no Brasil, assim como o espanhol, o francês e o inglês nos países da América Latina[8] e Caribe foram alterados por causa da presença negra nesses lugares, isso marca a africanização dessas culturas.

> É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca lin-

7 A autora cita os pontos da Umbanda sobre os "pretos velhos", sobre uma espécie de lobisomem com buraco nas costas que come crianças desobedientes chamado quimbungo, a mula sem cabeça e o próprio Zumbi como exemplos.

8 Termo a ser contestado mais a frente nesse mesmo texto. Mas para melhor entendimento do texto, resolvemos mantê-lo aqui.

> guística de um idioma africano, no qual o l inexiste. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (GONZALEZ, 2018 [1980], p.208)

A partir da figura da "mucama" emerge a "doméstica", categoria da qual a "Mãe Preta" é parte, e a "mulata". Na década de 1980, a profissão "mulata" era exercida por jovens negras cooptadas pelo sistema que pagavam o preço da própria dignidade para exercê-la (GONZALEZ, 2018 [1981a]). Os corpos seminus rebolativos dessas jovens eram a oportunidade de deixar o estado de pobreza de lado, já que algumas delas se casavam com algum europeu ou se tornavam manequins. Mas a realidade para a grande maioria era terminar na prostituição.

Uma das questões mais interessantes acerca das categorias de Lélia Gonzalez é que elas se relacionam. Por exemplo, ao refletirmos aqui sobre a "mucama mulata", fica evidenciado o apreço brasileiro por corpos seminus, mais especificamente, pela bunda. A autora explica que a bunda é o "objeto parcial por excelência da cultura brasileira" (GONZALEZ, 2018 [1980], p.208), sendo as pulsões parciais partes do corpo ou seus equivalentes simbólicos, reais ou fantasiosas, tornadas objetos de amor.

Como a própria autora explica, no português do colonizador a palavra bunda inexiste porque ela advém do *quimbundo* e *ambundo*, idioma bantu que também pode ser intitulado como bunda (GONZALEZ, 2018 [1980]). Ou seja, o pretuguês é a linguagem por excelência que cria sentidos para a cultura brasileira, africanizada até a alma, mesmo negando direitos à população negra e, apenas conseguindo visualizar as mulheres negras dentro da profissão de "mucama", a "mulata" e/ou a "Mãe Preta".

Aportes decoloniais

Ao refletirmos sobre a teoria decolonial, geralmente, datamos os apontamentos acerca de colonialismo, colonialidade e decolonialidade nos anos 1990, período de fundação do Grupo Modernidade/Colonialidade, responsável pela "radicalização do argumento pós-colonial" (BALLESTRIN, 2013, p.89) latino-americano, o chamado giro decolonial. Foi um giro epistemológico promovido por algumas estudiosas e estudiosos latino-americanas que, naquele período, atuavam principalmente em universidades situadas no Norte Global. Essas intelectuais latino-americanas estavam diretamente em contato com outros grupos de intelectuais ditos subalternos, ou seja, estabelecendo relações científicas Sul-Sul.

A razão de existir do grupo Modernidade/Colonialidade é o fato da impossibilidade de existência da modernidade sem a colonialidade. As duas são o mesmo fenômeno, a modernidade é a máscara que encobre a colonialidade e isso, justifica o nome do grupo. A questão aqui é que Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, assim como outras intelectuais da Améfrica Ladina, como Abdias do Nascimento, por exemplo, já realizavam apontamentos muito próximos ou parecidos com os trazidos por membras do Modernidade/Colonialidade, principalmente na questão racial como fator determinante e atravessador de todas as relações humanas, econômicas e sociais.

Ao cunhar o termo *colonialidade do poder*, Aníbal Quijano (1992), explica como colonizadores criaram uma estrutura colonial de poder na qual as diferenças sociais foram convertidas em discriminações étnicas, raciais ou nacionais. Assim, ao observarmos a estrutura colonial no âmbito global, a distribuição do trabalho e seus recursos é possível perceber que as populações que foram racializadas são as mais exploradas.

Mas, mais que a dominação dos corpos, o empreendimento colonial, investiu na colonização do imaginário, reprimindo sistemas de conhecimentos, de imagens, de símbolos e maneiras outras de produção de conhecimento e perspectivas, ao mesmo tempo em que impuseram de maneira mitificada seus próprios padrões de conhecimento e significação (QUIJANO, 1992). A *colonialidade do saber*, conceito também cunhado por Aníbal Quijano, conforme descrito logo acima, diz respeito ao estabelecimento da razão colonial, na qual somente os conhecimentos eurocêntricos e eurocentrados são reconhecidos enquanto saberes e, ainda que não se apliquem a pluralidade da Améfrica Ladina, são impostos pelos mesmos processos de violência da colonialidade do poder (WALSH, 2008).

Utilizando uma tática de sedução, os colonizadores ainda negaram o acesso de grupos racializados a esse modo de conhecimento e significação europeu, ensinando a alguns colonizados de maneira parcial, com objetivo de cooptação, ou seja, a cultura europeia se torna uma maneira de acessar o poder (QUIJANO, 1992).

Esses são apontamentos muito parecidos aos realizados por Lélia Gonzalez quando fala da dificuldade de acesso ao mercado de trabalho pelas mulheres negras no processo de urbanização e industrialização do país com dados dos censos das décadas de 1950, 1960 e 1970. Ainda que a feminização do setor de serviços estivesse em voga, o índice de analfabetismo das mulheres negras passou a ser mais uma desculpa da estrutura racista para não as empregar, já que para trabalhar com o público era necessário "educação e boa aparência" (GONZALEZ, 2018 [1981a], p.44), e pretuguês não é considerado idioma, ainda que seja a forma cotidiana de comunicação no Brasil.

Dessa maneira astuta, as elites brasileiras que se consideram herdeiras das monarquias católicas europeias colonizadoras, mantém as mulheres negras nos papéis de "mucamas", as vezes domésticas, o setor com uma das mais baixas remunerações e grande nível de servidão, outras mulatas, a profissão sexualizada tipo exportação resultante da invasão da branquitude em uma das maiores expressões de resistência negra brasileira, as escolas de samba. São posições nas quais há "um processo de reforço quanto a internalização da diferença" (GONZALEZ, 2018 [1981a], p.44).

Mas a condição complexa e entrelaçada das dimensões da colonialidade, nos leva a entender que, esses apontamentos de Lélia Gonzalez também dizem respeito à *colonialidade do ser*, conceito cunhado por Maldonado-Torres em 2008, explicita a desumanização, inferiorização e subalternização dos povos não-europeus racializados (WALSH, 2008), especificamente negros e indígenas, considerados não-humanos e bárbaros frente a humanidade racional eurocêntrica.

A *colonialidade da natureza*, conceito elaborado por intelectuais diversos em colaboração, separa o humano da natureza, negando uma relação milenar, espiritual e integral, com a finalidade de dominar e explorar a natureza, colocando o "homem moderno civilizado" e seu modelo de sociedade como o centro do poder, acabando assim, com as bases de existência de povos negros e indígenas ancestrais (WALSH, 2008), que não fizeram essa separação. Beatriz Nascimento já apontava na década de 1980 a experiência da atlanticidade compartilhada na própria alma das pessoas afrodiaspóricas, assim como a ideia de que cada corpo negro é um quilombo regido por *NTU*. É justamente essa relação entre o mágico, o espiritual, o social e a ancestralidade que a colonialidade da natureza apaga, colocando em suspenso sistemas integrais de vida e da humanidade.

E, por último, mas de grande importância para esse trabalho, a *colonialidade do gênero*. O conceito foi cunhado por Maria Lugones em 2008 e, retoma a ideia de sistema mundo, inserindo as mulheres racializadas nos debates acerca da divisão internacional do trabalho. Ou seja,

são as mulheres negras e indígenas que vão realizar grande parte do trabalho designado às periferias e sofrer as consequências dessa divisão hierárquica e desigual. Logo, o sistema mundo e/ou o sistema mundo moderno/colonial é, na verdade, um Sistema Mundo Moderno Colonial de Gênero (LUGONES, 2008). Lélia Gonzalez trata da superexploração econômico-sexual das mulheres negras que perpetua a máxima "*preta pra cozinhar / mulata para fornicar / e branca para casar*" (GONZALEZ, 2018 [1981a], p.46) e representa o mito da sensualidade especial da mulher negra propagandeado por Gilberto Freyre, denunciando como a racialização do gênero interfere na vida das mulheres negras.

Considerando essas cinco dimensões da matriz de poder colonial aqui trabalhadas e sua complexa estrutura controladora da autonomia, da autoridade, da natureza, dos recursos naturais, do gênero, da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento (BALLESTRIN, 2013), é possível inferir que a colonialidade está inserida desde o mais básico do cotidiano até o mais complexo nível de existência quando se trata da América Latina. Obviamente, em um sistema de dominação no qual raça/racismo são o eixo central, as vidas das populações negras e indígenas, considerando aqui a inclusão da natureza como ente ancestral desses povos, são negativamente afetadas por essa matriz de poder colonial. Portanto, é de se esperar questionamentos advindos de pessoas negras e indígenas, inclusive intelectuais.

Notas conclusivas

Argumentamos aqui, como muitas das questões levantadas por intelectuais latino-americanos que desenvolveram parte de seus conceitos e ideias em universidades do Norte Global a partir da década de 1980, já estavam sendo apontadas por intelectuais negras aqui no Brasil, especificamente Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, pelo menos dez anos antes. Isso não significa que apontamentos, reflexões e vivências desses intelectuais devam ser invalidados, mas indica a necessidade de refletirmos acerca de uma geopolítica do conhecimento intra-latino-americana, considerando raça/racismo e gênero como eixos centrais das políticas de citação, levando ao maior conhecimento das teorias decoloniais e, consequentemente a invisibilização e apagamento de intelectuais negras.

A proposta aqui é estabelecer um diálogo crítico entre Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e as teóricas e teóricos decoloniais no sentido de identificar permanências e rupturas dessas duas correntes teóricas latino-americanas que têm na raça e no racismo o eixo central de suas análises, assim como, perceber como isso afeta o alcance de seus trabalhos acadêmicos.

Observem que tanto para Lélia Gonzalez quanto para Beatriz Nascimento, dimensões como corpo, diáspora e território estão presentes como argumentos centrais de suas análises, observações que seriam posteriormente advogadas pelos teóricos da decolonialidade. Em seus escritos é possível identificar correspondências como as críticas propostas pelos feminismos decoloniais quando se entende o gênero como um marcador social também atravessado por pressupostos coloniais, observação esta que as intelectuais em questão apontam ao questionar a universalidade da categoria mulher a partir somente das experiências das mulheres brancas.

Entender os corpos negros vivendo a diáspora como um território móvel, em constante construção e que adquiri sentidos diversos a partir dos encontros e experiências vividas questiona o caráter dialógico presente na separação entre corpo e espírito próprios das filosofias eurocêntricas. Soma-se a isso o entendimento de que a valorização das experiências locais deve ser levada em conta nas produções teóricas e no reconhecimento dos saberes vindos dos mais diversos lugares como conhecimento válido.

O resgate da produção intelectual dessas autoras e análises críticas sobre os seus estudos podem, portanto, servir como base para estabelecer possíveis aproximações entre os campos de conhecimento propostos por elas e demais campos de estudos que ganham destaque no meio acadêmico da atualidade, mas que ainda carecem de um olhar racializado sobre o tema como é o caso dos estudos decoloniais. Além disso, a correspondência do que escreveu e viveu Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez com a produção de outros intelectuais aparece como um ponto importante para reflexão, é por essa razão que é possível estabelecer as conexões com o pensamento decolonial e seus aportes.

Referências

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n.11, 2013a, p.89-117.

BARRETO, R. Introdução. In: **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, pp. 26-39.

_____. Introdução. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, pp.12-27.

BEATRIZ Nascimento - Entrevista exclusiva. Realização de Cultne. Roteiro: Januário Garcia e Vik Birkbeck. Rio de Janeiro: Enugbarijô Comunicações, 1988. (43 min.), son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6VmPjhOTozI&ab_channel=CultneAcervo. Acesso em: 22 set. 2021.

CID, G. S. V.; REIS JUNIOR, P. H. Maria Beatriz Nascimento. **Museu Afro Digital**, 2012. Disponível em: http://www.museuafrorio.uerj.br/?work=arquivos%2C. Acesso em: 25 jan. 2019.

COMBAHEE RIVER. La Colectiva del Río Combahee: una declaración feminista negra. In: MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana. **Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos**. San Francisco: ISM Press, 1988.

CRENSHAW, K. Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, 43, 1991.

CUNHA JUNIOR, H. A. NTU: Introdução Ao Pensamento Filosófico Bantu. **Revista Educação em Debate** [online], Fortaleza, ano 32, v. 1, n. 59, p. 25 – 40, 2010. Disponível em: http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/15998. Acesso em: 22 nov. 2021.

FREITAS, V. G.; RODRIGUES, C. Ativismo Feminista Negro no Brasil: do movimento de mulheres negras ao feminismo interseccional. **Revista Brasileira de Ciência Política** [online], nº 34. e238917, 2021, pp. 1-54. DOI: 10.1590/0103-3352.2021.34.238917. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/NFdhTdVVLSRPHzdDzVpBYMq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 nov. 2021.

GONZALEZ, L. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018 [1979], pp. 54-76.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018 [1980], pp. 190-211.

_____. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018 [1981a], pp. 34-53.

_____. Mulher Negra. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018 [1981b], pp. 265-281.

_____. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018 [1988], pp. 321-333.

_____. Nanny. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018 [1988b], pp. 335-342.

_____. Por um feminismo afrolatinoamericano. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.** Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018 [1988c], pp. 307-320.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa** [online], jul/dez 2008, p.73-101. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>. Acesso em: 17 ago. 2021.

ORÍ. Direção de Raquel Gerber. Produção de Fundação do Cinema Brasileiro. Brasil: Angra Filmes Ltda., 1989. (91 min.), son., color.

RATTS, A. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RIBEIRO, M. O feminismo em novas rotas e visões. **Revista Estudos Feministas** [online]. 2006, v. 14, n. 3. [Acessado 23 Agosto 2021], pp. 801-811. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000300012>. Epub 30 Maio 2007. ISSN 1806-9584. https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000300012.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa** [online], jul/dez. 2008, p.131-152. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600909>. Acesso em: 17 ago. 2021.

Por que não há teoria feminista negra nas Relações Internacionais?

Ananda Vilela
¡DALE!, PUC-RIO

Por que não há teoria feminista negra nas Relações Internacionais?

Resumo:

Em contexto político e social comandado pela branquitude e seu pacto narcísico que protege e elege homens brancos como bastiões do saber, é cada vez mais limitado – quanto não completamente negado – o espaço de mulheres negras nas relações sociais. A exclusão de mulheres negras nas relações sociais como um todo é histórica e constante. Refletindo esse processo de negação de humanidade e subjetividade, mulheres negras são repetidamente excluídas da produção de conhecimento, do acesso à universidade, da capacidade de ser e estar no mundo enquanto sujeitas do próprio conhecimento, enquanto sujeitas cognoscentes. No que tange às Relações Internacionais esse cenário não é diferente, e ainda mais opressor devido às dinâmicas elitistas que o próprio curso, programas, departamentos, imprimem em seus estudantes. Nesse cenário, este artigo chama atenção para as particularidades da mulher negra enquanto sujeita do próprio saber e história, trazendo o feminismo negro como teoria política que possibilita a análise de epistemicídios construídos a partir da negação de conhecimentos afrodiaspóricos e silenciamento de mulheres negras na esfera acadêmica. Dessa forma, o objetivo, além de ampliar o debate nas produções acadêmicas em RI, é debater a necessidade de articulação epistemológica das categorias de gênero e raça na disciplina. Entendendo o pessoal como político e, portanto, internacional, é necessário compreender como mulheres negras estão colocadas nesse internacional, teorizado a partir de abordagens brancas e/ou masculinas.

Palavras-chave: mulheres negras; feminismo negro; relações internacionais.

¿Por qué no hay teoría feminista negra en Relaciones Internacionales?

Resumen:

En un contexto político y social regido por la blanquitud y su pacto narcisista que protege y elige a los hombres blancos como baluartes del saber, el espacio de las mujeres negras en las relaciones sociales es cada vez más limitado, si no completamente negado. La exclusión de las mujeres negras en el conjunto de las relaciones sociales es histórica y constante. Reflejando este proceso de negación de la humanidad y de la subjetividad, las mujeres negras son repetidamente excluidas de la producción de saberes, del acceso a la universidad, de la capacidad de ser y estar en el mundo como sujetos de su propio saber, como sujetos cognoscentes. En el caso de las Relaciones Internacionales, este escenario no es diferente, y más agobiante aún por la dinámica elitista que la propia carrera, programas, departamentos, imprime en sus estudiantes. En este escenario, este artículo llama la atención sobre las particularidades de las mujeres negras como sujetos de su propio saber e historia, trayendo el feminismo negro como una teoría política que posibilita el análisis de los epistemicidios construidos a partir de la negación de los saberes afrodiaspóricos y el silenciamiento de los negros. la mujer en el ámbito académico. Así, el objetivo, además de ampliar el debate en las producciones académicas en RI, es debatir la necesidad de articulación epistemológica de las categorías de género y raza en la disciplina. Entendiendo lo personal como político y, por tanto, internacional, es necesario comprender cómo se sitúan las mujeres negras en ese internacional, teorizado desde enfoques blancos y/o masculinos.

Palabras clave: *mujeres negras; feminismo negro; relaciones internacionales.*

Why is there no black feminist theory in International Relations?

Abstract:

In a political and social context ruled by whiteness and its narcissistic pact that protects and elects white men as bastions of knowledge, the space of black women in social relations is increasingly limited – if not completely denied. The exclusion of black women in social relations as a whole is historical and constant. Reflecting this process of denial of humanity and subjectivity, black women are repeatedly excluded from the production of knowledge, access to university, the ability to be and be in the world as subjects of their own knowledge, as knowing subjects. Regarding International Relations, this scenario is no different, and even more oppressive due to the elitist dynamics that the course itself, programs, departments, imprint on its students. In this scenario, this article draws attention to the particularities of black women as subjects of their own knowledge and history, bringing black feminism as a political theory that enables the analysis of epistemicides constructed from the denial of Afrodiasporic knowledge and the silencing of black women in the academic sphere. Thus, the objective, in addition to broadening the debate in academic productions in IR, is to debate the need for epistemological articulation of the categories of gender and race in the discipline. Understanding the personal as political and, therefore, international, it is necessary to understand how black women are placed in this international, theorized from white and/or masculine approaches.

Keywords: *black women; black feminism; international relations.*

Langres
Combeaufontaine

JUSTICIA

Introdução

As mulheres foram historicamente excluídas do processo de teorização e busca pelo conhecimento. Nesse sentido, elas foram postas na categoria de objeto a ser estudado e não de sujeitos do saber ou mesmo protagonistas das próprias histórias. Ademais, se isso ocorreu com as mulheres de modo geral, as mulheres negras, afetadas pela interseccionalidade de inúmeras opressões, foram isoladas até mesmo do aprendizado, relegando-as ao espaço do trabalho doméstico ou braçal, sem o direito à instrução escolar e acadêmica. De forma geral, isso ocorreu como reflexo de uma sociedade patriarcal e branca que intitulou os homens como bastiões do conhecimento, dando a eles o poder de decidir quem poderia ou não ter acesso a ele, e mesmo qual conhecimento seria útil e interessante para ser validado. Importante destacar que essas afirmações advêm de pesquisas anteriores produzidas por mulheres brancas e negras (DAVIS, 2016; HOOKS, 1995; KILOMBA, 2019; GONZALEZ, 1983; COLLINS, 2019) em relação à produção de conhecimento e seus preconceitos na inclusão de sujeitos outros que não fossem os homens, héteros, brancos e cristãos. Nesse contexto, Relações Internacionais como campo de conhecimento voltado às dinâmicas internacionais e relações entre Estados reforça e reifica as exclusões presentes na sociedade no que condiz a negação da mulher negra na produção de conhecimento.

Além disso, a mulher negra não é excluída tão somente enquanto sujeito do próprio saber na área das RI, mas mesmo como um objeto do conhecimento. Entre teorias críticas e pós-positivistas das RI encontramos o feminismo, o pós-colonialismo, o pós-modernismo, entre outros. Cada qual a sua maneira denuncia as exclusões que beneficiam narrativas em direção ao Estado e soberania. A teoria feminista das RI recorre a exclusão da mulher nos debates, na teorização, na composição do que é o campo (TICKNER, 1997). O pós-colonialismo relembra a importância da raça enquanto estruturantes das relações internacionais, vez que o mundo tal qual estudamos se baseia no colonialismo como prática de dominação com base na diferença racial (KRISHNA, 2006). O pós-modernismo critica as narrativas e metadiscursos excludentes e opressores (JONES, 2006). Contudo, nenhuma dessas teorias se enfocam na situação e condição da mulher negra no sistema internacional, nas relações internacionais.

As teorias que observam a mulher enquanto sujeitas da própria história utilizam o termo de forma universal, sem se dar conta das inúmeras opressões contra a mulher negra que esse mesmo termo *mulher* como categoria universal pode conferir. Da mesma forma, ao olhar raça enquanto categoria fundante das RI, é considerado um *sujeito universal negro* que se resume a homens negros. Ambas as abordagens não percebem a mulher negra enquanto sujeitas de ações e relações no contexto nacional e internacional. A interseccionalidade, como teoria, metodologia e prática, então, vem para colocar as interseções entre opressões como fator primordial nas investigações sobre mulheres negras. No entanto, essa abordagem é pouco ou quase nunca utilizada nas análises de RI.

Nesse cenário, este artigo chama atenção para as particularidades da mulher negra enquanto sujeita do próprio saber e história, trazendo o feminismo negro como teoria política que possibilita a análise de epistemicídios construídos a partir da negação de conhecimentos afrodiaspóricos e silenciamento de mulheres negras na esfera acadêmica. Dessa forma, o objetivo, além de ampliar o debate nas produções acadêmicas em RI, é debater a necessidade de articulação epistemológica das categorias de gênero e raça na disciplina. Entendendo o pessoal como político e, portanto, internacional, é necessário compreender como mulheres negras estão colocadas nesse internacional, teorizado a partir de abordagens brancas e/ou masculinas.

Para tal, este artigo se divide em duas seções. A primeira seção aborda a categoria universal da mulher como uma categoria excludente, que silencia mulheres negras em prol de uma falsa universalidade. Também apresenta as principais proposições do pensamento feminista negro em direção a emancipação da mulher negra. Na segunda seção, apresenta-se as Relações Internacionais imersa em epistemicídios e silenciamentos de mulheres negras, trabalhando as possibilidades que o feminismo negro poderia oferecer a um pensamento crítico e político das RI como disciplina.

Feminismo negro e a categoria universal da mulher

Considerando gênero, a partir das acepções de Joan Scott (1988, p. 86), "[...] um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e [...] uma forma primária de dar significado às relações de poder", entendemos que as relações sociais baseadas em diferentes gêneros refletem relações de poder estabelecidas em cada sociedade. Dessa forma, pode-se inferir que essas relações com base na diferença constroem hierarquias respaldadas pelas forças de poder, no qual homens se encontram no topo das classificações sociais, enquanto recursos e privilégios são negados a mulheres, que estão nos níveis mais baixos dessa organização social. Nessa esteira, a mulher, como o outro do homem (BEAUVOIR, 2009), é sempre dicotomizada e inferiorizada por meio de práticas da economia de poder vigente em cada sociedade.

Já raça, conforme Achille Mbembe, teórico camaronês, diz respeito a uma forma de representação primária, um simulacro de superfícies, "um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, catástrofes" (MBEMBE, 2014, p. 27). Para Silvio Almeida (2018), atrás da concepção de raça há conflitos, poder e decisão. Dessa forma, há na ideia de raça uma contingencialidade e, com isso, uma dinâmica relacional e histórica. Raça não se refere a um termo fixo, estático, mas que se constrói nas relações entre indivíduo, uma categoria tanto real quanto fictícia, material e fantasmagórica (MBEMBE, 2014).

Entre essas relações desiguais de gênero, e de raça, foram aplicados termos universalizantes com a intenção de incluir identidades distintas em categorias analíticas únicas, objetivando a criação de binários que colocariam homens e mulheres distintos de um lado ou de outro da dicotomia. Nesses binários, categorias de masculinidade ou feminilidade relegaram mulheres a espaços privados e de proteção, e os homens aos âmbitos políticos e de produção, seja material ou imaterial, como o conhecimento (SCOTT, 1988). No contexto dessas organizações hierárquicas socialmente construídas, mulheres foram apresentadas a partir de conceitos essencialistas biologizantes, fixando estereótipos desde características biológicas e sexuais – 'homens/protetores/violentos' e 'mulheres/vítimas/pacíficas' (BEAUVOIR, 2009). Essas oposições, em especial a oposição masculino/feminino, servem para "obscurecer as diferenças entre as mulheres em comportamento, caráter, desejo, subjetividade, sexualidade, identificação de gênero e experiência histórica" (SCOTT, 1988, p. 45).

A mulher, permeada pelos estereótipos imputados a ela, é relegada ao âmbito privado, uma vez que dentro do imaginário do senso comum em uma sociedade patriarcal elas seriam naturalmente inadequadas à esfera pública, dependentes de homens e subordinadas aos espaços e familiares (OKIN, 2008). Contudo, as categorizações genderizadas sobre mulheres e homens não são universais. Nesse sentido, torna-se importante questionar: quem são as mulheres confinadas ao espaço privado? Quem são as mulheres as quais não foram definidos espaços? As

relações entre gêneros, socialmente construídas no interior de estruturas de poder, não se dão da mesma forma em sociedades distintas. Além disso, as categorizações, colocadas de um lado ou outro dos binários, impõem diferenças entre os gêneros, informando identidades e generalizando distintas mulheres em uma categoria pretensamente universal, constrangendo especificidades da diversidade feminina e, com isso, experiências diversas de mulheres (SCOTT, 1988).

Nessa perspectiva, Audre Lorde (1983), autora feminista negra, informa que as mulheres foram ensinadas a ignorar suas diferenças, encaixando-se em blocos únicos de definição. Com esse pensamento, o movimento feminista se tornou condutor das demandas e interesses de todas as mulheres. Entretanto, a universalidade do termo "mulher" excluiu as mulheres que não eram brancas e de classe média alta. De acordo com Angela Davis (2016), o movimento feminista iniciou com demandas das mulheres brancas, uma vez que mulheres negras eram então escravizadas. Poucas foram as mulheres brancas solidárias à luta negra que se prontificaram não só a levar suas reivindicações às reuniões do movimento, mas também lutarem lado a lado pelo que acreditavam. Insta salientar que a intenção deste artigo não é colocar mulheres negras e brancas em oposição, ou universalizar a categoria mulheres brancas e nela basear todas as opressões vividas por mulheres negras. A aliança entre mulheres negras e brancas é primordial para o avanço de proposições verdadeiramente emancipadoras para todas as mulheres em suas particularidades (COLLINS, 2019). Não obstante, é inegável que mulheres brancas, em suas especificidades em relação à raça, classe, nacionalidade, sexualidade, capacidades físicas e intelectuais, colham privilégios materiais e simbólicos de sua condição de mulher branca.

Em sociedades estruturadas por uma branquitude como sistema político, sujeitas e sujeitos brancos colhem privilégios da apropriação indébita da mão de obra escrava até hoje (BENTO, 2002). O estudos de branquitude no Brasil, elaborados por teóricos afrodiaspóricos como Maria Aparecida da Silva Bento, que no contexto da psicologia traz contribuições para os estudos críticos da branquitude, apresenta a branquitude como uma "construção social e história, [que] possibilita aos indivíduos se situarem no interior de uma formação coletiva, sólida, uma comunidade de negação, que nega e exclui da realidade o que não interessa" (BENTO, 2014, p. 18). A branquitude, então, se mostra como uma norma na sociedade, um ponto de vista no qual as pessoas brancas olham a si mesmas e aos outros. Assim, a branquitude faz referência a práticas que, mesmo que não marcadas ou nomeadas, estão ocultas e atuando nas relações sociais (BENTO, 2014).

Com esse olhar, são as mulheres brancas que passam a liderar o movimento feminista hegemônico, excluindo todas aquelas que fugiam de um ideal feminino de subordinação e branquitude. Dessa forma, além das estruturas patriarcais, a branquitude como sistema político estabelece patamares inalcançáveis às mulheres negras, mas que as mulheres brancas conseguiram alcançar, mesmo que não sejam suficientes para suas próprias demandas. Assim, de uma forma ou de outra, essas mulheres brancas obtêm algum progresso, enquanto mulheres negras são mantidas na lógica de dominação e exploração.

A inclusão de mulheres em uma única categoria de "ser mulher" é absolutamente arbitrária e excludente. Nessa demanda por identificar-se, o ideal de mulher imposto é padrão apenas para mulheres brancas de classes mais abastadas. As mulheres negras não carregam o estereótipo de fragilidade, que justifica a posição paternalista dos homens, não precisaram lutar em busca da possibilidade de trabalhar, elas sempre trabalharam (CARNEIRO, 2003). O próprio movimento feminista, que reivindica direitos iguais para mulheres e homens, apresenta rusgas ao não observar os diferentes nuances e opressões que mulheres negras sofrem. Não somente, o movimento não percebe nem mesmo as diferenças de classe, haja vista as babás e domésticas

negras que cuidam das casas destas mulheres brancas para poderem reivindicar seus direitos, e não são estas negras mulheres também? (HOOKS, 2015).

É importante destacar que o questionamento aqui se baseia no posicionamento privilegiado e o potencial explicativo da diferença de gênero como origem de opressões. De acordo com Oyeronke Oyewùmí (2004), o feminismo hegemônico não leva em consideração sua própria prerrogativa de socialidade das relações de gênero. Para ela, a imposição de um ideal genderizado a mulheres distintas fixa sobre elas identidades subalternizadas que nem sempre dizem respeito a suas próprias realidades. Além disso, o feminismo toma como padrão uma mulher branca de classe alta inserida num contexto familiar, no qual sua identidade é estabelecida desde o papel de esposa. Dessa forma, em uma sociedade ocidental/ocidentalizada às mulheres são atribuídas a performances de feminilidade baseadas em um relacionamento conjugal. No entanto, e as mulheres que não são esposas e não performam essa imagem? E as sociedades em que gênero não define as hierarquias sociais, mas geração, por exemplo? Essas mulheres não são incluídas na visão ocidental do feminismo.

Feministas como Simone de Beauvoir (2009) afirmavam que a mulher seria o Outro do homem, seu antirreflexo, seu diferente. Indo além, Grada Kilomba (2019) argumenta que a mulher negra é Outro do Outro, por não serem nem brancas e nem homens, ocupam uma posição de vulnerabilidade no sistema político da branquitude, a reciprocidade não vem de lado algum. Ainda, Kilomba demonstra como a mulher negra, sendo a antítese da masculinidade, de homens brancos e negros, e da feminilidade, de mulheres brancas, é confinada numa posição de subalternidade que a impede de falar, de ser ouvida. Nas palavras de Gayatri Spivak (2010), uma subalterna não pode falar, e não por falta de voz ou agência, mas porque as estruturas não estão preparadas para ouvir suas demandas em seus próprios termos. Kilomba (2019), então, nos dá um sopro de esperança ao discordar em partes de Spivak, uma que vez que embora essas mulheres não sejam comumente ouvidas, elas permanecem resistindo e levando suas vozes por onde passam, afinal, onde há dominação, há resistência sendo gestada.

A categorização de mulheres não representa homogeneidade, mas sim uma contingência social e racial, assim, apresenta dependência dos contextos, experiências e vivências dessas mulheres. As realidades que caracterizam as mulheres variam, então, de acordo com raça, classe, sexualidade, capacidade e tantas outras opressões que não são compartilhadas pelas experiências de diferentes mulheres. Logo, políticas de desenvolvimento propostas por feministas brancas como condutoras dos interesses das mulheres não alcançariam e afetariam ambos grupos de mulheres da mesma forma (MOHANTY, 1984). As comparações entre mulheres como foco da criação de termos universalizantes tendem a se mostrar reducionistas e resultam na colonização das particularidades e complexidades dos interesses políticos das diferentes mulheres que essas denominações buscam representar e mobilizar (MOHANTY, 1984). Portanto, políticas públicas e reivindicações de inclusão em instituições, sejam elas políticas ou acadêmicas, a partir da homogeneidade desses grupos sociais são falhas e não representam a diversidade das mulheres e, é somente "ao entender as contradições inerentes às posições das mulheres dentro das várias estruturas existentes que ações políticas efetivas e desafios podem ser concebidos" (MOHANTY, 1984, p. 346).

Diante das exclusões do feminismo branco e a não atenção às demandas de mulheres negras, estas, em pensamento subversivo, pensaram o feminismo negro como possibilidade de fala e escuta de suas reivindicações. De acordo com Patricia Hill Collins (2019), a intenção primeira do feminismo negro é resistir a opressão perpetrada contra mulheres negras, não só as práticas, mas também as ideias que as justificam. Dessa maneira, o pensamento feminista

negro se mostra como uma teoria social crítica que, num contexto de injustiça social sustentado pela interseccionalidade de opressões, busca a emancipação da mulher negra.

O pensamento feminista negro, ainda que objetive conglomerar ideias compartilhadas de mulheres negras, não busca a universalidade dessas mulheres, respeitando suas diferenças quanto a classe, sexualidade, religião, região, capacidade e outros fatores que afetam suas vidas. Apesar do enfrentamento de opressões comuns, mulheres negras são diversas, bem como qualquer outra categoria identitária, afinal, não existe um modelo essencial de mulher negra. Segundo Collins (2019, p. 73), "um entendimento essencialista do ponto de vista da mulher negra suprime as diferenças entre as mulheres negras em busca de uma unidade de grupo enganosa". Assim, ainda que diversas, o que nos une enquanto mulheres negras é um "legado de luta contra a violência entranhada nas estruturas sociais" (COLLINS, 2019, p. 69).

Nessa perspectiva, Collins (2019) informa 6 características distintivas do pensamento feminismo negro. Em primeiro lugar, mulheres negras constituem um grupo oprimido que necessitam de voz nas instâncias de poder e nas relações sociais. Em segundo lugar, por conta da diversidade entre mulheres negras, existem tensões entre as experiências e ideias do movimento, causadas pelas intersecções de opressões e a consciência de que nem todas são iguais. Em terceiro lugar, existem interconexões entre as experiências de mulheres negras em suas distintas experiências e os pontos de vista que desenvolvemos. Esses pontos de vista podem fomentar debates e ativismo político, informando o movimento coletivamente. Em quarto lugar, a importância das contribuições das intelectuais negras que, na academia ou não, produzem conhecimento potentes à coletividade. Em quinto lugar, o pensamento feminista negro representa um movimento cambiante e dinâmico, uma vez que as formas de violência e opressão mudam de acordo com as sociedades e as forças de poder, o pensamento negro se transforma e reflete novas formas de luta. Por fim, o pensamento feminista negro não se isola em suas lutas, pelo contrário, compõe alianças com mulheres e homens não negros, se relacionando com outros projetos de justiça social.

Como informa Lélia Gonzalez (1991, p. 9), no interior do movimento feminista, existe um estereotipo da mulher negra, como "agressivas, criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas". Com isso, torna-se necessário que o movimento feminista não veja mulheres negras como suas inimigas, mas enquanto coletivo político compreenda as relações sociais estruturas por outras bases que não somente o gênero. No mesmo caminho de Sueli Carneiro (2003), é necessário enegrecer o feminismo para que se objetive a verdadeira emancipação de todas as mulheres. A branquitude, enquanto sistema político, define identidades e classificações sociais, superioriza alguns sujeitos em detrimentos de outros. Além disso, dentro desse sistema patriarcal e branco, o racismo estrutural impede a mobilidade social de sujeitas e sujeitos não brancos. De acordo com Silvio Almeida (2018, p. 39), o racismo faz parte da relações sociais, "como um processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática" e esta particularidade de grupos não-brancos não deve ser invisibilizada pelos movimentos sociais.

Epistemicídio e as Relações Internacionais

As Relações Internacionais como disciplina estão imersas sob o manto de epistemicídios a favor de categorias que supostamente pautam o sistema internacional. O campo de estudos surge como possibilidade de evitar a guerra, respondendo a demandas dos países europeus e dos Estados Unidos por um ambiente internacional de paz e cooperação entre Estados. Com

isso, a disciplina surge como estudos da possibilidade ou não de encontrar a paz, ou mesmo de fazer a guerra de forma a não destruir o Estado-nação, ator que, ao fim e ao cabo, condiciona as RI como é estudada hoje (JONES, 2006).

Nesses termos, as preocupações das RI, em grande medida, dizem respeito a história do Ocidente, em sua forma mais idealizada, e responde aos interesses dos Estados mais poderosos (JONES, 2006). Em conta disso, o sistema interestatal euro-estadunidense se torna o centro da autodefinição da disciplina, como um campo de estudos dos Estados e para os Estados, não considerando outros atores como importantes e constitutivos desse sistema. Ainda, como resposta às demandas desses países, RI apresenta a ausência da autoconsciência acerca de seu caráter inerentemente imperial, concernente com seu histórico de origem (JONES, 2006). Contudo, entendendo RI como disciplina localizada no tempo e espaço, pressupõe-se que a importação de seus conceitos e termos a distintas sociedades tende a resultar em análises errôneas ou, ao menos, enviesadas. Tomar como ponto de partida a contingencialidade da produção de conhecimento é crucial para um projeto de descolonização do ensino e pesquisa nessa área.

Existe em RI um silenciamento de questões que não dizem respeito explicitamente ao Estado-nação. Assim, conceitos como sistema internacional, sociedade internacional, direito internacional, soberania, segurança e a própria formação do Estado são elevados em detrimento de temas que são constitutivos da disciplina, como conquista, escravidão, comércio escravo, colonização, desapropriação ou extermínio (JONES, 2006). Nesse sentido, levando em consideração que RI é fundamentada pelo Estado-nação, existe no curso o que Charles W. Mills (1997) chamou de *epistemologia da ignorância*, um modelo cognitivo que impede a auto transparência e a compreensão genuína das realidades sociais. Essa epistemologia ignora a presença de gênero, raça e classe na composição deste campo de estudos.

Na mesma linha argumentativa, Sankaran Krishna (2006) afirma existir neste campo uma *política do esquecimento*, uma intenção de abstração que tem por objetivo construir um conhecimento alijado do poder, como estratégia de contenção de outras histórias e outras vozes. Dessa maneira, a constituição deste campo de estudos se dá em termos da reprodução de um modo de ser alienado, calcando-se em categorias como soberania, Estado, nação, sociedade, sem se dar conta da imbricação da categoria de raça em todos esses conceitos. Reforçando esse debate, Krishna nos informa que a raça não é necessariamente excluída dos discursos em RI, mas sim que esse tema serviu como um silêncio epistêmico crucial em torno de como a área é escrita e consolidada, existe, pois, uma presença silenciosa de raça.

O campo, no entanto, está incluso em uma estrutura excludente de opressão e silenciamento. Conforme Almeida (2018), instituições racistas – e patriarcais – refletem sociedades racistas e patriarcais, as instituições respondem a demandas da estrutura na qual estão. Dessa forma, compreendemos aqui que RI enquanto disciplina reflete a sociedade excludente na qual se manifesta. Nesse cenário, os silenciamentos acerca da interseção entre gênero e raça em RI podem ser consequência da intensa exclusão de mulheres negras na produção de conhecimento de forma geral.

O processo de teorização é em si um processo patriarcal (HARDING, 1993). Pautado no distanciamento entre o observador e o objeto de estudo, o conhecimento científico se baseia em uma racionalidade e objetividade que é historicamente representada pela masculinidade. Ainda, o conhecimento científico parte de uma ontologia masculina que beneficia arranjos políticos que separam as pessoas em categorias. Destas, certas pessoas são capazes e outras não (HARDING e NORBERG, 2005). Então, percebe-se aqui a relação indissociável entre conhecimento e poder, é benéfico ao poder masculino a segregação da mulher das esferas acadêmicas. Às mulheres foi

negado seu poder de agência e, com isso, sua capacidade de sujeito do conhecimento, ao qual ficou isolado na masculinidade.

Por conseguinte, em uma sociedade patriarcal, altamente masculinizada, o conhecimento reflete essas condições, excluindo categorias que poderiam participar de sua produção e manutenção, as mulheres. Assim, pode-se inferir que o poder masculino alavancado pelo conhecimento científico também é legitimado por seu próprio produto, afinal, como afirmam Sandra Harding e Kathryn Norberg (2005, p. 2009), "as ciências sociais são cúmplices do exercício de poder, elas constroem 'práticas conceituais de poder'". Como sugere Patricia Hill Collins, essa situação é endossada pela composição branca, masculina e heterossexual da academia (COLLINS, 2019). O controle do homem branco de elite das estruturas de validação de conhecimento impregna os temas, paradigmas e epistemologias da universidade tradicional (COLLINS, 2019). Como consequência, as mulheres são excluídas dos processos acadêmicos.

No entanto, o espaço autorizado de produção conhecimento abriu exceções à participação de mulheres. A ampliação do feminismo na produção científica, particularmente nas Ciências Sociais, reflete a permissão que algumas mulheres, depois de incessantes lutas por inclusão, obtiveram para construir suas próprias teorias, metodologias e epistemologias (LORDE, 1983). Embora essa ampliação da participação de mulheres na academia e o fortalecimento do feminismo seja de suma importância, ele invisibiliza as demandas de mulheres não brancas, como foi trabalhado na primeira seção. Foi negado às mulheres negras o acesso a esse saber, bem como a produção de suas próprias metodologias e epistemologias, vez que as teorias feministas brancas não incluem suas necessidades. Uma vez mais, constrói-se um dualismo que dicotomiza mulheres negras e brancas. Enquanto mulheres negras são caracterizadas como ignorantes, pobres, sem educação, ligadas à tradição, domésticas e voltadas à família, fortalece-se a auto representação de mulheres brancas e ocidentais como educadas, modernas, detentoras de controle sobre seus próprios corpos e sexualidades, e dotadas de liberdade para fazer suas próprias decisões (MOHANTY, 1984).

A disciplina de RI reflete o que acontece nas Ciências Sociais, reforçando o imaginário da mulher negra como não importante para os estudos sobre o internacional. Em relação às abordagens feministas em RI, existe ainda a centralidade da categoria gênero como a principal chave de opressão, invisibilizando outras opressões. A sobreposição de uma opressão com a outra faz com que diversas chaves identitárias não recebam o mesmo tratamento e empenho na análise, como a categoria raça. Entender a imbricação entre ambas opressões se faz de suma importância para maior aprofundamento das investigações. Em RI, já com a abordagem feminista um pouco consolidada, mantem-se essa chave de sobreposição. Como defende J. Ann Tickner (1997), teóricas feministas em RI reivindicam a centralidade de gênero baseada na permeabilidade da categoria em várias facetas das relações sociais, tanto pública quanto privada. Entretanto, pensando em sociedades estruturadas pelo racismo como norma social, raça também adquire tal permeabilidade que não é considerada por essas intelectuais.

Nos termos do feminismo hegemônico branco em RI, Tickner (1997) afirma que as noções de masculinidade e feminilidade são relacionais. Portanto, se a noção de masculinidade se baseia em características como poder, autonomia, racionalidade, as mulheres se tornam o oposto, com características como fraqueza, dependência, emoção. No entanto, uma vez mais questionamos em qual momento houve essa idealização sobre a mulher negra? Não somos fracas, temos sobre nós o estereótipo da mulher guerreira. Não somos dependentes, com a imagem da mulher negra que sai para trabalhar cedo e sustentar sua família. Não somos emotivas, com

a hipersexualização da mulher negra e a negação de sentimentos em um corpo que só serve para oferecer prazer a outros.

Dessa forma, criticando e ampliando as teorias feministas no contexto de RI, julgamos importante a instrumentalização de abordagens interseccionais na busca de um conhecimento que leve em conta o imbricamento das diferentes opressões em diferentes casos. O pensamento feminista negro, por meio de paradigmas interseccionais de investigação, trazem o termo *matriz de dominação* como uma "organização social geral dentro da qual as opressões interseccionais se originam, se desenvolvem e estão inseridas" (COLLINS, 2019, p. 368). Essa matriz de dominação difere de acordo com o contexto histórico, assim como as opressões interseccionais que "adquirem formas historicamente específicas que se transformam em resposta às ações humanas [...] de modo que os próprios contornos da dominação se alteram" (COLLINS, 2019, p. 368). Em outras palavras, a matriz de dominação com a intersecção de raça, classe, gênero e sexualidade se dá de maneira distinta em cada cenário, de modo que as opressões nos Estados Unidos sejam diferentes da Inglaterra ou do Brasil, ainda que todos possam ser conceitualizadas dentro de termos chave como gênero, raça, classe ou sexualidade.

A atenção à contingencialidade da matriz de opressão pelo pensamento feminista negro demonstra o cuidado de feministas negras com as diferentes realidades sociais, mesmo que entendam a comunalidade das experiências vividas. Como demonstra Oyewumi (2004), feministas brancas defendem que o gênero é uma categoria socialmente construída, mas não respeitam a socialização dessa categoria de diferentes formas em diferentes lugares. Com isso, são investigados contexto sociais diferentes desde as mesmas categorias criadas em outros lugares. Considerando as proposições do feminismo negro, as análises em RI com foco na intersecção entre opressões seriam mais ricas levando em conta as realidades sociais de cada experiência. Manter as categorias de investigação, tal como faz o feminismo hegemônico na disciplina, não se diferencia das teorias *mainstream* tal como se propõe.

Collins (2019) defende que apesar de localizada no tempo e no espaço, a matriz de dominação pode ser observada em diferentes contextos. Nesse caso, a autora afirma existir uma matriz de demonização transnacional, que une mulheres negras em todo o mundo em torno de opressões localizadas em suas realidades sociais. Como a dominação é transnacional e se pauta em ideias de gênero, raça, classe, sexualidade e nacionalidade, o movimento feminista negro como um todo se mostra transnacional, como uma rede que é capaz de intervir e negociar em prol não só de mulheres negras ao redor do mundo, mas a favor de homens negros e mulheres brancas vitimados pelas estruturas patriarcais e racistas.

Além disso, RI se pauta sobre um ideal de nação que não condiz com a realidade da mulher negra. O imaginário construído por feministas brancas de que mulheres, a partir da maternidade, são fundamentais para a manutenção da nação, não cabe às mulheres negras da mesma forma que cabe às brancas. As mulheres brancas são responsáveis, de acordo com filosofias nacionalistas, pela continuação da nação, por gerar o tipo certo de criança, transmitir os valores daquela sociedade e se tornarem símbolos dignos daquela nação (COLLINS, 2019). As mulheres negras são responsabilizadas por gerarem crianças da raça errada, por não as socializar segundo os ideais da nação, inseridas em famílias ruins (COLLINS, 2019).

No Brasil, mulheres negras sofreram constantes abusos em prol do embranquecimento do Estado-nação. A herança positiva de privilégios simbólicos e materiais para pessoas brancas se deu a partir da subjugação de corpos de pessoas negras e indígenas. Sob o jugo escravocrata, sujeitas e sujeitos negros pertenciam aos senhores brancos, que faziam desses corpos o que queriam. Enquanto homens e mulheres viviam sob o regime das *plantations*, algumas mulheres

eram ainda vítimas de violência e exploração sexual (NASCIMENTO, 2016). Desse modo, um gradual processo de embranquecimento da população negra começava a operar, dando origem à fragmentação das identidades negras por conta da variação em seus tons de pele. O estupro de mulheres negras escravizadas trouxe para a realidade brasileira os mulatos, mamelucos, cafuzos, confusos, nas palavras de Abdias do Nascimento (2016).

A violência contra mulheres negras a favor do embranquecimento da população respondia a um interesse nacional do Estado brasileiro de aniquilar sujeitos não brancos em vários momentos da história nacional. Com isso, a entrada em massa no país de imigrantes advindos de países europeus foi motivada por políticas públicas, enquanto era veementemente proibida a entrada de quaisquer pessoas de origem africana. Em junho de 1890 um decreto de nível federal concedia que "é inteiramente livre a entrada nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho [...] *Excetuados os indígenas da Ásia ou de África*, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos (NASCIMENTO, 2016, posição 1451, grifo nosso). Esse posicionamento atravessou o século, voltou durante o governo de Getúlio Vargas, perdurou durante o regime militar.

O interesse nacional, claramente, não diz respeito à população, mas sim aos poucos homens brancos da elite que comandam o Estado. Mesmo o Estado, a partir do pensamento feminista negro, pode ser contestado e dissolvido em prol da comunalidade de sujeitos e identidades. A autora brasileira Lélia Gonzalez (1988) propôs uma Améfrica Ladina como forma de transpor as fronteiras já difusas do Estado-nação e consolidar uma identidade comum aos sujeitos africanos, afro-latino-americanos e indígenas em todos os países tanto de África como da América. No entanto, este pensamento, internacional em sua essência, foi ignorado e RI como uma outra interpretação do internacional, demonstrando não só a negação da riqueza das proposições de Gonzalez em torno da emancipação de povos negros, mas também as estruturas patriarcais e racistas da produção de conhecimento de RI.

A *Améfrica Ladina* de Gonzalez convoca a africanidade e indigeneidade da América, afirmando que esta é conformada pelo encontro desses povos, e não por uma imposição colonial europeia. Aqui, então, somos todos ladinoamefricanos e não apenas pardos ou pretos, como as categorias utilizadas pelo IBGE (GONZALEZ, 1988). Nesse sentido, o racismo contra os povos negros, presença viva da amefricanidade que se busca negar com o mito de democracia racial, é efeito do sistema da branquitude como norma. Negar o caráter amefricano dos povos negros no continente é afirmar a normalidade da branquitude como raça não nomeada. É a naturalização do racismo contra negros e negras.

Nesse sentido, como afirma a autora, "o próprio termo [amefricanidade] nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo" (GONZALEZ, 1988, p. 76). A categoria, então, diz respeito a uma identidade étnica, uma vez que "incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada" (GONZALEZ, 1988, p. 76). Cláudia Pons Cardoso (2014, p. p. 971), estudando a obra de Gonzalez, afirma que a amefricanidade "se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial".

Essa proposta, internacional por excelência, vai contra ideais propagados nas Relações Internacionais no que condiz à soberania do Estado-nação no interior de suas fronteiras territoriais. Contudo, reflete um caráter global de resistência e conectividade entre diversas nações em suas múltiplas localizações pelo mundo. Assim, esse posicionamento não vai somente contra

os preceitos de RI como disciplina, mas também contra a normatividade branca do sistema de branquitude, que em seu pacto narcísico tende a se proteger social, política e economicamente em detrimento de povos negros (BENTO, 2002).

Considerações finais

Como visto na análise, mulheres negras sofrem uma dupla exclusão nas relações sociais, a partir de homens brancos, que não veem nessas mulheres uma humanidade digna de respeito e cuidado, por mulheres brancas que não entendem as especificidades das opressões entre gênero e raça e por homens negros, que não consideram as dinâmicas desiguais de gênero nas relações sociais com mulheres negras. Nesses termos, mulheres negras, apesar da resistência, são colocadas em níveis sociais baixíssimos em relação aos outros sujeitos nas escalas sociais. Essa realidade reflete em um sistema político pautado em uma branquitude e patriarcalismo estrutural, que se não impede, dificulta sua ascensão social.

No que condiz à produção de conhecimento em Relações Internacionais, mulheres negras mal aparecem nas investigações da área. Isso reflete um racismo institucional que abre espaço para um feminismo branco pautado no imaginário ocidental, mas não a mulheres negras e em prol da emancipação dessas mulheres e homens negros. Em relação ao feminismo como movimento de e para mulheres, é necessário o reconhecimento de pautas e demandas de mulheres negras, bem como o abandono de um ideal universal de mulher. A pluralidade de vivências e experiências deve ser percebida enquanto potentes para maior diversidade do movimento, não como um impeditivo para o seu progresso, afinal, concordando com bell hooks (HOOKS, 2013, p. 147) "se negras e brancas continuarem expressando medo e raiva sem se comprometer a ir além dessas emoções para explorar novas oportunidades de contato, nossos esforços para construir um movimento feminista inclusivo fracassarão"

Faz-se cada vez mais primordial a inclusão prática dessas mulheres nas esferas acadêmicas, respeitando suas experiências, trazendo suas vivências para complementar os discursos proferidos nesses ambientes. Como disse Chimamanda Ngozi Adichie (2009) "quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso". Por conseguinte, somente com a rejeição da imposição da mulher negra como distante da produção de conhecimento, com o poder da auto definição e autoavaliação, como apresentou Collins (2019), é que o conhecimento alcançará seu ideal emancipatório e libertador.

Portanto, reivindico aqui a maior atenção das abordagens em Relações Internacionais para a potência do pensamento feminista negro em relação a problemas reais em âmbito global. Chamar atenção para as fundações da disciplina calcadas em um racismo estrutural, institucional e epistêmico não é desqualificar suas proposições e sucessos, mas estender seu potencial crítico no sentido de transversalizar raça em seus debates. A inclusão de autores e autoras negras no estudo das RI e perspectivas negras sobre esse saber se mostra cada vez mais urgente, mas não suficiente por si só. O desafio está sempre em compreender que raça como categoria social inventada pela branquitude conforma toda a construção do saber, bem como gênero, na ciência moderna e como isso deve ser mobilizado no caminho de resgatar conhecimentos obliterados e reconhecer que nenhum saber é universal.

Referências

ADICHIE, C. N. O perigo da história única. **TED TALK**, 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt#t-1097541>. Acesso em: julho 2018.

ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BEAUVOIR, S. D. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BENTO, M. A. D. S. Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. In: BENTO, M. A. D. S.; SILVEIRA, M. D. J. S.; NOGUEIRA, S. G. **Identidade, branquitude e negritude:** Contribuições para psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. p. 13-34.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, M. A. S.; CARONE, I. **Psicologia social do racismo - estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**, Rio de Janeiro, volume?, número?, p. 49-58, 2003.

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro:** conhecimento, consciência e a política de empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, v. 92, n. 93, p. 68-92, 1988.

GONZALEZ, L. Lélia Gonzalez - Uma mulher de luta. **Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado**, Salvador, maio/junho/julho 1991. 8-9.

HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos Feministas**, n. 1, p. 7-31, 1993.

HARDING, S.; NORBERG, K. New Feminist Approaches to Social Science Methodologies: An Introduction. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 30, n. 4, p. 2009-2015, 2005.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir:** a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HOOKS, B. **ain't I a woman**. New York: Routledge, 2015.

JONES, B. G. International Relations, Eurocentrism, and Imperialism. In: JONES, B. G. **Decolonizing International Relations**. Plymouth: Rowman & Littefield Publishers, 2006.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação - Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRISHNA, S. Race, amnesia, and the education of internacional relarions. In: JONES, B. G. **Decolonizing International Relation**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2006.

LORDE, A. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. **This Bridge Called My Back:** Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table Press, 1983.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MILLS, C. W. **The Racial Contract**. New York: Cornell University, 1997.

MOHANTY, C. T. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. **Boundary 2**, p. 333-358, 1984.

OKIN, S. M. Gênero, o público e o privado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 305-332, 2008.

OYĚWÙMÍ, O. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**, Dakar, v. 1, 2004.

SCOTT, J. W. Igualdade versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. **Feminist Studies**, v. 14, n. 1, primavera 1988.

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

TICKNER, J. A. You Just Don't Understand: Troubled Engagements Between Feminists and IR Theorists. **International Studies Quartely**, v. 41, n. 4, p. 611-633, 1997.

Langres
Combeaufontaine
Dampierre
Saône
Gray

Interlocuções entre a filosofia bantu-kongo e a prática do bem viver: as mulheres negras e o processo de cuidado através do bem viver

Beatriz Rosa Moreira
PPGSPNI / UFRB

Interlocuções entre a filosofia bantu-kongo e a prática do bem viver: as mulheres negras e o processo de cuidado através do bem viver

Resumo:

Pensar a partir de uma perspectiva decolonial mostra-se uma ferramenta possível para a emancipação dos povos não hegemônicos, uma vez que a contribuição destes povos passa a integrar o ambiente científico, e com isso, proporciona a visibilidade de culturas, tradições e contextos sociais que se distanciam da universalidade europeia. Observamos o desserviço que as ciências humanas e a área da saúde realizam legitimando teorias racistas e excludentes, e ao ter acesso a autoras/es que nos provocam através de denúncias a colonialidade, entendemos que é possível trilhar novas perspectivas no horizonte de pesquisa. O colonialismo estabeleceu-se na América Latina e no Caribe com dinâmicas de poder e controle por meio da dominação do corpo, mente e natureza. Dominação esta que atingiu povos originários e a população negra conduzindo pessoas a estados de extermínio, subordinação e retirada de humanidade através da ideia de "progresso" humano/temporal/cultural, no intuito de estabelecer um processo de apagamento de valores civilizatórios africanos que garantem a sobrevivência e o bem viver de mulheres negras nas américas. Neste estudo, objetiva-se estabelecer um diálogo entre as epistemologias africanas e a prática do bem viver no processo de cuidado com mulheres negras na América Latina e no Caribe, através de reflexões que permeiam a filosofia Bantu-Kongo, a ideia de desenvolvimento, a prática do bem viver e as concepções de gênero em contextos não hegemônicos.

Palavras-Chave: Desenvolvimento; Bem Viver; Filosofia Bantu-Kongo; Gênero; Mulheres negras.

Interlocuciones entre la filosofía bantu-kongo y la práctica del buen vivir: la mujer negra y el proceso de cuidado a través del buen vivir

Resumen:

Pensar desde una perspectiva decolonial demuestra ser una herramienta posible para la emancipación de los pueblos no hegemónicos, ya que el aporte de estos pueblos pasa a formar parte del entorno científico, y con ello, visibiliza culturas, tradiciones y contextos sociales que los distancian de la universalidad europea. Observamos el flaco favor que hacen las humanidades y las ciencias de la salud al legitimar teorías racistas y excluyentes, y al tener acceso a autores que nos provocan a través de denuncias de la colonialidad, creemos que es posible transitar nuevas perspectivas en el horizonte investigativo. El colonialismo se instauró en América Latina y el Caribe con dinámicas de poder y control a través del dominio del cuerpo, la mente y la naturaleza. Esta dominación que alcanzó a los pueblos originarios y a la población negra, llevándolos a estados de exterminio, subordinación y retirada de la humanidad a través de la idea de "progreso" humano/temporal/cultural, con el fin de instaurar un proceso de borrado de los valores civilizatorios africanos que garanticen la supervivencia y el bienestar de las mujeres negras en las Américas. Este estudio tiene como objetivo establecer un diálogo entre las epistemologías africanas y la práctica del buen vivir en el proceso de cuidado de las mujeres negras en América Latina y el Caribe, a través de reflexiones que permean la filosofía bantú-kongo, la idea de desarrollo, la práctica del buen vivir y las concepciones de género en contextos no hegemónicos.

Palabras clave: *Desarrollo;. Bien Vivir; Filosofía Bantú-Kongo; Género; Mujeres Negras.*

Interlocutions between bantu-kongo philosophy and the practice of well living: black women and the care process through good life

Abstract:

Thinking from a decolonial perspective proves to be a possible tool for the emancipation of non-hegemonic peoples, since the contribution of these peoples becomes part of the scientific environment, and with that, it provides the visibility of cultures, traditions and social contexts that distance themselves from European universality. We observe the disservice that the humanities and health sciences perform by legitimizing racist and exclusionary theories, and by having access to authors who provoke us through denunciations of coloniality, it is possible to tread new perspectives on the research horizon. Colonialism was established in Latin America and the Caribbean with dynamics of power and control through domination of body, mind and nature. This domination that reached native peoples and the black population, leading people to states of extermination, subordination and withdrawal of humanity through the idea of human/temporal/cultural "progress", in order to establish a process of erasure of African civilizational values that guarantee the survival and well-being of black women in the Americas. This study aims to establish a dialogue between African epistemologies and the practice of well living in the process of caring for black women in Latin America and the Caribbean, through reflections that permeate the Bantu-Kongo philosophy, the idea of development, the practice of well living. and gender conceptions in non-hegemonic contexts.

Keywords: *Development; Well Living; Bantu-Kongo Philosophy; Genre; Black Women.*

+591

Introdução

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2015) mostram que 54% da população brasileira é negra, revelando que o Brasil é, atualmente, o país com o maior número de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas fora do continente africano, concentrando uma população de 85.783,143 (ICD, 2008). Martins dos Reis (2012) menciona que, historicamente, as diásporas africanas surgiram como consequência do processo de escravidão no continente africano, entre 1350 a 1600, quando prevaleceu o tráfico transaariano e entre 1600 a 1800, com o tráfico atlântico, que chamamos de a Grande Diáspora.

Este tráfico de seres humanos escravizados para o território das américas configura o processo de escravidão, que por sua vez, surge como consequência do capitalismo, onde o corpo africano torna-se capital e mão de obra braçal. O momento foi respaldado por fundamentos legais e sócio-econômicos derivados do Velho Mundo.

Com isso, as concepções imagéticas construídas em torno da população negra a partir da escravidão foram destinadas a estereótipos de subordinação e inferioridade, muito bem embasados pelas teorias eugenistas do século XIX, que pregava a inferioridade das raças, e existem estereótipos mais específicos quando realizamos o recorte de gênero. Houve uma demonização a fim de dizimar sua cultura, religião, e principalmente sua intelectualidade, esta última categoria compõem uma face específica da colonialidade, é o que Quijano (2005), nomeia como colonialidade do saber "uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos" (QUIJANO, 2005, p. 126). Produzindo a centralização do conhecimento no universalismo europeu, legitimando modelos civilizatórios universais, para Lander (2005) um padrão civilizatório dado como universal "é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, em um modelo civilizatório único, globalizado e universal, entendido como o modelo de vida ocidental" (LANDER, 2005, p.8).

O autor também diz que essa forma hegemônica do pensar ocidental europeu apresenta sua própria narrativa histórica como conhecimento único, científico e universal, na tentativa de vender a falsa ideia de avanço humano (LANDER, 2005). Existe, portanto, uma consolidação de um imaginário social ocidental que se constitui como universal frente a experiência humana.

Neste sentido, pauta-se a legitimidade de outros saberes a partir do apagamento conceitual, e através da denúncia, damos visibilidade a humanidade e a produção epistêmica do ser africano e da diáspora negra do Sul Global, um território que não é geográfico, e "que continua subalterno, e é composto por aqueles que sofrem as mais diversas consequências negativas do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, sustentados pela unicidade de conhecimento moderno ocidental " (Costa & Kühn, 2019 p.36)

O universalismo hegemônico trouxe consigo a ideia de desenvolvimento, tendo como justificativa o progresso social, econômico, sustentável, epistêmico e humano derivados do capitalismo, Costa & Kühn (2019), falam que "o desenvolvimento proclama a existência dos subdesenvolvidos, dos fracassados e dos inferiores que devem assumir uma determinada lógica produtiva, capitalista, para alcançarem uma vida melhor, ou seja, se desenvolverem" (COSTA & KÜHN, 2019, p.36), sendo assim, povos não ocidentais foram rotulados como vulneráveis economicamente e que de alguma forma, precisavam alcançar um modelo de vida com hábitos, consumo de objetos e alimentos para se desenvolverem, nascendo assim a monetização da vida proveniente da lógica capitalista europeia, imposta em locais onde já existiam um modelo

civilizatório territorial funcional que garantia a dinâmica da vida com qualidade em conjunto com a natureza.

Além disso, Escobar (2011), nos mostra que é contra a naturalização do desenvolvimento que socialmente é feita nas relações humanas, e embasa o seu argumento nas análises das consequências propostas pela concepção de subdesenvolvimento "em um processo simbólico e material atribuído a África, Ásia e América Latina" (COSTA & KÜHN, 2019 p. 41), propondo que as dinâmicas sociais sejam pensadas de baixo para cima, para que possamos rever os resultados do desenvolvimento (ESCOBAR, 2005). O autor revela que o desenvolvimento é um projeto de dimensão econômica e cultural, sendo que no aspecto econômico é dominador e capitalista, tendo como premissa a "exploração de recursos naturais, a lógica de mercado e a busca de satisfação material e individual" (COSTA & KÜHN, 2019 p. 41). Em relação a cultura, notamos que o desenvolvimento parte como consequência da modernidade europeia que impõe às culturas não hegemônicas os valores civilizatórios ocidentais, ganhando força a partir do processo de individualização do homem, e separação da natureza e sociedade com finalidades econômicas.

Com isso, a ideia de desenvolvimento foi imposta aos povos originários e a população negra na América Latina e Caribe, uma vez que são vistos como povos subdesenvolvidos por não pertencerem ao escopo econômico universalista ocidental, que além de exercer a colonialidade do poder, exerce o desequilíbrio epistêmico de Noguera (2014), que garante o emprego de valor a epistemologias de um único sujeito branco, hetero e cristão, rotulando como "misticismo" "esoterismo" e, atualmente até, como "diversidade" o saber africano.

Algo que devemos nos atentar no manejo hegemônico é a produção de classes do saber de acordo com a sua legitimidade. Tais classes podem ser definidas como crenças, ciência, mitologia, esoterismos etc, na tentativa de privilegiar o discurso filosófico ocidental. Produzindo o que Nogueira (2014) chama de desequilíbrio epistêmico, uma desigualdade sobre o peso que cada saber carrega, sendo o saber ocidental valorizado politicamente e a contribuição que engloba crenças e esoterismos, atribuídos ao pensamento africano, pouco valorizado. O autor nos aponta que:

> o conhecimento é um elemento chave na disputa e na manutenção da hegemonia. Sem dúvida, o estabelecimento do discurso filosófico ocidental como régua privilegiada do pensamento institui uma desigualdade epistemológica. Uma injustiça cognitiva que cria escalas, classes para o pensamento filosófico, estabelecendo o que é mais sofisticado e o que é rústico e com menos valor acadêmico. Essa injustiça cognitiva é capaz de definir status, formar opinião e excluir uma qualidade indefinida de trabalhos intelectuais (NOGUEIRA, 2014, p.23).

Questionar a legitimação da filosofia africana é denunciar seu apagamento conceitual nos imaginários construídos, e para além disso, denunciar a perspectiva sobre a capacidade de filosofar do ser africano e a sua humanidade, visto que, sua capacidade cognitiva é dada como inferior, seus pensamentos são lidos como mitos e esoterismos, uma forte consequência dos tentáculos do racismo que nega o saber filosófico aos povos africanos, através de um papel político e social estrategicamente pensado.

Sendo assim, a filosofia ocidental, guiada pelo racismo, validou argumentos que negaram a capacidade epistêmica dos povos africanos a partir da desqualificação e desumanização desses sujeitos, negando não apenas a sua capacidade de promover o pensamento científico, mas também a sua concepção de humanidade. A passagem a seguir traz as nuances mais cruéis do etnocentrismo europeu, sendo o racismo o seu fio condutor. Hegel (1999) faz menção à problemática da desumanização de corpos negros, conforme observamos nesta citação:

> A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência O negro representa, como já dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-los. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano a carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. (HEGEL, 1999, p. 86-87)

Certamente, a filosofia europeia fornece a base para a construção das fantasias sociais mais perversas e desumanas destinadas ao corpo negro, impondo seus princípios civilizatórios como modo operante universal. Ani (1994) questiona a construção dos imaginários ocidentais tidos como universais, definindo como Utamawazo os princípios culturais estruturados de um povo, englobando conhecimentos, crenças, moral, leis e costumes, construindo assim suas ideologias e sua visão de mundo.

Lima (2019), em seu artigo *Karl Marx e Friedrich Engels na mira da razão negra: eurocentrismo marxista em desencanto por meio da afrocentricidade,* disserta sobre o pensamento da autora, trazendo reflexões sobre a constituição do ego na antiga Grécia concebidos pelo pensar de Platão. O Utamawazo africano, e de outros povos não hegemônicos, enxerga o universo como um cosmos sagrado e orgânico, em que se utiliza a lógica da metáfora e um simbolismo complexo.

Porém, a filosofia ocidental é influenciada pelo estilo do pensamento racional Platônico, invalidando o sentido simbólico, rejeitando o cósmico e o conhecimento intuitivo, onde é nitidamente vinculada ao pensamento ocidental, que tem por objetivo, em seu imaginário comum, o controle sobre si e sobre os outros. O humano passa a perceber o mundo como objeto singular da sua existência, não se entendendo como fruto de sua experiência, ocasionando assim a objetificação desse universo. O autor afirma que essa objetificação atua como uma forma psíquica que enxerga qualquer outra coisa além de si como um objeto, criando um ego isolado, pronto para usar o conhecimento como uma forma de controle e poder.

> O que Platão fez foi uma manobra psicointelectual em que o indivíduo separa de si próprio para atingir o conhecimento, enquanto na visão de mundo africana, este processo acontece com o indivíduo imerso no universo que o cerca, sendo o significado concebido por complexos simbólicos e de forma multidimensional Platão contribui para uma transformação da psique, em que o self deixa de ser um ser simbólico para se tornar um ser pensante (LIMA, 2019, p.9).

A lógica platônica glorifica o Utamawazo europeu, que, por sua vez, significa a força vital da cultura que dá o tom emocional e motiva o comportamento coletivo de seus membros. O controle sobre o objeto possibilitaria o conhecimento sobre ele.

Lima (2019) ainda aponta o fato de que, para Platão, a emoção é uma insegurança, primeiramente, porque a emoção é fornecida pela natureza, todos os animais possuem emoção, não é algo que foi desenvolvido e conquistado, além de que a catarse causada pela emoção confunde a percepção do sujeito e o prejudica, enquanto o desejado seria a ação do pensamento crítico que se distancia do ego. Anulando a vivência do universo para a sua objetificação, o isolamento do ego seria o único caminho glorioso para a obtenção do saber, através de uma psique crítica reflexiva. Este distanciamento de si seria fundamental para a obtenção do poder.

Ao refletir sobre os processos de apagamento intelectual e subjetivo de pessoas negras em diáspora, temos a intenção neste estudo de promover a reflexão sobre um recorte específico dentro desta população. Quais seriam as implicações possíveis na trajetória de mulheres

negras que tiveram seus valores civilizatórios roubados de si ? Ou daquelas, que por ventura, não tiveram a chance de vivenciá-los e só entraram em contato com os mesmos através das histórias de suas avós, mães, tias e ancestrais distantes? Contemplar o recorte de gênero é dar visibilidade às diferentes opressões marcadas por um grupo específico que está à margem da pirâmide social, é entender uma parte deste todo que tentam silenciar, para isso, é necessário refletir acerca das concepções de gênero, e neste sentido, faremos uma análise pluriversal, uma análise que vai além da construção ocidental imposta.

A professora e socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2002), diz que de acordo com a lógica ocidental, a sociedade é habitada por corpos, porém, apenas mulheres eram sujeitos corporificados, e homens não, pois eram seres pensantes, sendo que "duas categorias sociais que emanaram dessa construção foram o "homem da razão" (o pensador) e a "mulher do corpo", e elas foram construídas de maneira oposicional". (Oyěwùmí, 2002 p. 8). Os argumentos que legitimaram a construção do que se entende por gênero foram personificados no corpo, de forma dualista e oposicional, inferiorizando a estrutura biológica que não possuía o falo como membro, tal estrutura tornou-se alvo de desvalorização, submissão e objeto de satisfação sexual.

Ainda de acordo com esta mesma autora, a configuração do corpo biológico está diretamente ligada à construção de categorias e epistemologias sociopolíticas, tal argumento traz a concepção do que entendemos por feminino, destinando o termo a fragilidade, emoção, submissão e repressão sexual. A construção desta subjetividade é marcada por complexos de inferioridade, baixa autoestima, depressão, ansiedade, dificuldade de verbalizar sentimentos, dificuldade de impor limites e tantos outros movimentos que surgem no processo de reconhecimento de suas demandas emocionais, isso acontece como consequência de um histórico de silenciamentos e de violências em corpos brancos femininos ocidentalizados. Sendo assim, entende-se que a ideia de gênero é socialmente construída, derrubando o conceito biológico, dando possibilidades para pensar outras existências, que se diferenciam em questões de tempo, território e cultura no ocidente.

A partir das reflexões de Kessler e McKenna (1978, p. 22), vemos que "ao considerar o gênero como uma construção social, é possível ver descrições de outras culturas como evidência de concepções alternativas, mas igualmente reais, do que significa ser mulher ou ser homem". Trazemos aqui, a necessidade de problematizar a ideia de gênero imposta, contadas a partir de um único tempo, lugar e narrativa, um contexto cultural misógino que se distancia temporalmente de nossas vivências atuais, e ignoram valores civilizatórios de sociedades não ocidentais, observando que:

> (...) as categorias de gênero são mutáveis e, como tal, o gênero é desnaturalizado Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi "construído" e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 14).

Neste sentido, reforçamos a crítica ao universalismo, que impõe a experiência única de uma cultura sem a escuta de outras experiências que constituem subjetividades, ou seja, as discussões sobre as categorias de gênero deveriam ser realizadas no meio local, ao invés de baseadas em

achismos universais. A perspectiva teórica africana que Oyěwùmí (2002) desenvolve em seus estudos sobre gênero com mulheres negras, faz uma crítica à importância dada às diferenciações biológicas provenientes do ocidente, fundamentos dualistas e corpóreos que tem por objetivo a segregação, dando origem a sistemas como o patriarcado e a lógica masculina dominante.

A autora nos diz que o corpo tem tanta importância no ocidente devido a um foco no sentido sensorial da visão, a distinção entre cor da pele, sexo e estrutura corporal são consequências do nosso olhar que é um convite para diferenciar, fazendo a sua visão, ou a chamada cosmovisão, privilegiar o sentido que se sobrepõe as culturas que utilizam os demais sentidos humanos para o intermédio de suas relações (OYĚWÙMÍ, 2002).

Mulheres negras em diáspora enfrentam múltiplas formas de violência por não se adequarem a este feminino socialmente imposto. Martins, Lima e Santos (2020), problematizam as implicações do estudo das microagressões em uma identidade de forma singular, ou seja, ser mulher ou ser negro, questionando o apagamento de questões que visam entender a multiplicidade de experiências que constituem as intersecções de ser mulher negra. Segundo estas autoras, a identificação como mulher negra aumenta a percepção de experiências de discriminação, maior exposição a situações de violência e vulnerabilidade. Por outro lado, a construção de uma identificação positiva, juntamente com uma autoestima benéfica no que se refere ao sentimento de pertença a esse grupo, culmina na elaboração de estratégias de enfrentamento para as opressões raciais e de gênero.

Neste estudo, o conceito de interseccionalidade é basilar para a compreensão da formação da subjetividade e das (im)possibilidades de enfrentamento das violências presentes no cotidiano das mulheres pertencentes a grupos étnico raciais marginalizados. A autora Kimberlé Crenshaw (2002), traz a oportunidade de pensar sobre a transversalidade das opressões com o termo interseccionalidade e nos mobiliza a refletir sobre a existência de diferentes sistemas de subordinação que são vivenciados entre mulheres:

> a associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Pensar nas narrativas de mulheres negras pertencentes a América Latina e Caribe, é visibilizar a experiência deste grupo marginalizado pelas opressões de gênero e raça, e que consequentemente, tornam-se vítimas do apagamento de práticas ancestrais de cura e de cuidado causados pela ideia de desenvolvimento em seus territórios. Mayorga e Mariosa (2018), dizem que ao chegarem no Brasil, as mulheres africanas possuíam uma religiosidade diferente do cristianismo ocidental praticado pelas mulheres brancas, “tal fato pode ser identificado nos mitos religiosos de origem iorubá, pelas deusas, as Orixás femininas conhecidas como yabás. A representação das divindades femininas são, em sua maioria, de mulheres guerreiras, batalhadoras e socialmente organizadas” (MAYORGA & MARIOSA, 2018 p. 3).

Tais representações sociais acerca do feminino para o povo africano diferem do imaginário europeu, uma vez que vão contra a idealização da mulher submissa, fragilizada e indefesa. Temos em África, mulheres que cuidam de si e de sua comunidade, que buscam ativamente através do conjunto de práticas e valores pertencentes a sua cultura, a preservação da liberdade ao invés da emancipação, pois partem do princípio de que são guerreiras livres, e que carregam dentro de si o poder da cura e o dom da transformação.

Discussão teórica

Sabemos então o quão prejudicial é a lógica da colonialidade que impõe o saber para pretos e indígenas no contexto afro indígena latino, e neste segundo momento analisamos as formas de emancipação que contribuem para a visibilidade dos saberes que se distanciam do norte global, Boaventura Sousa Santos (2007), traz como alternativa a Ecologia dos Saberes, pertencente às Epistemologias do Sul, com o objetivo de combater a soberania epistêmica da ciência moderna e sua declarada lógica dicotômica e excludente, valorando as pluriversalidades do ser e do conhecimento. Sendo assim o autor nos diz que:

> confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na ideia de que o conhecimento é interconhecimento (SANTOS, 2007 p. 85).

A Ecologia dos Saberes tem a proposta de descentralizar o saber científico produzido dentro das universidades, o saber advindo de pesquisas quânticas e regadas de tabelas e números, que monopoliza o conhecimento e que legitima apenas produções mensuráveis e imutáveis. Santos (2007), sugere o interconhecimento a fim de garantir que todos os saberes sejam validados de forma não hierárquica, mas sim, horizontal, sendo saberes incompletos e que podem fluir e transformar-se conforme as pluralidades existentes de acordo com o tempo, espaço, corpo, território e valorização do conhecimento ancestral, além da ligação com a natureza e com todos os seres que nela habitam, ele diz que:

> como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a idéia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento. No período de transição que se inicia, em que ainda persistem as perspectivas abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos de uma epistemologia geral residual ou negativa para seguir em frente: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral (SANTOS, 2007 p. 85-86).

As propostas de emancipação dialogam entre si, considerando as possibilidades que temos dentro da decolonialidade, sendo o Bem Viver uma delas, pois “trata-se, a rigor, de um processo de crescente abandono das promessas iniciais da chamada ‘racionalidade moderna’ e, nesse sentido, de uma mudança profunda da perspectiva ético/política da visão eurocêntrica original da colonização/modernidade” (QUIJANO, 2012, p. 48). Seria esse o ato de sanidade do pós-desenvolvimento ? Teríamos aqui um conceito originário dos povos indígenas que contem-

pla as práticas organizativas e políticas que descentralizam a colonização global nos cenários emergentes ?

A prática do Bem Viver traz consigo o desejo de emancipação, uma forma de resistir ao modelo de vida imposto pela colonialidade do poder, e que pode contemplar povos dissidentes da América Latina e Caribe. A intelectual Lélia Gonzalez (1988), desenvolveu um conceito que nomeia a bagagem de grupos não pertencentes ao pilar europeu, no intuito de demarcar local, tempo e vivência que diferencia a experiência de povos indígenas e de pessoas negras no contexto do Sul Global. O termo *Amefricanidade* parte de uma perspectiva diaspórica, no intuito de lutar contra a dominação colonial.

Cardoso (2014) afirma que o conceito Amefricanidade está inserido na perspectiva pós-colonial e surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena nas Américas, recuperando histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. A resistência torna-se uma técnica potente contra a invisibilidade da história desses grupos e tem por objetivo pensar 'desde dentro' as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu. Na verdade, a proposta de Lélia Gonzalez é epistemológica, pois, do ponto de vista da amefricanidade, propõe-se uma intersecção entre o "racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos" (GONZALEZ, 1988, p. 71). Com o termo, a autora denuncia o apagamento das vivências diaspóricas, explicando a base do processo de formação das américas que se constituiu na invisibilização das subjetividades não hegemônicas, idealizando a quebra da universalidade da experiência ocidental (CARDOSO, 2014).

Sendo assim, identidades Amefricanas sobrevivem as violências raciais causadas por experiências de exclusão, invalidação, constantes exposições a situações de humilhação, além do não reconhecimento de sua subjetividade como ser pensante e produtor de conhecimento ético, moral e científico, logo, seus valores civilizatórios tendem a ser invisibilizados como forma de dominação, Gonzalez (1988), comenta sobre este processo de apagamento estrutural dizendo:

> embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a 'superioridade' branca ocidental à 'inferioridade' negroafricana. A África é o continente 'obscuro', sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua 'natureza sub-humana', a exploração só-cio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada 'natural' (GONZALEZ, 1988a, p. 77).

Mariosa & Mayorga (2018), dizem que as mulheres africanas que chegaram até o Brasil através do processo de escravidão, possuiam práticas e valores civilizatórios próprios que garantiam sua sobrevivência nas américas, uma vez que "atuaram com destaque no comércio de rua, costume oriundo das terras africanas nos quais as mulheres eram reconhecidas como grandes comerciantes e negociantes". (MARIOSA & MAYORGA, 2018 p. 103). Tais práticas nos fazem refletir sobre as diferentes representações sociais dadas a mulheres negras no continente africano e nas américas.

No território africano existiam mulheres livres que comandavam reinos, eram mestres nas artes militares, possuíam cargos de liderança na política, na economia, no comércio e nas religiões, "as sociedades matrifocais ou matrilineares proporcionaram a essas mulheres uma

experiência de ser referência para seu povo, sendo respeitadas em nações diversas." (MARIOSA & MAYORGA, 2018 p. 103).

As autoras ainda dizem que a partir do seu processo de autonomia e negociação, se articulavam em prol da conquista de espaços garantindo a economia para si e para suas famílias, e ainda movimentavam lugares dentro das estruturas sociais, tornando-se um perigo para colonizadores, uma vez que,

> (...) além de se aproveitarem do trânsito livre que tinham no espaço urbano para apoiar a fuga dos escravizados para os quilombos, participavam das articulações de revoltas, tais como a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837-1838), cuja liderança foi exercida pela quitandeira Luíza Mahin, princesa africana vinda da Costa da Mina, vendida como escrava e mãe de Luiz Gama,o poeta abolicionista. As moradias das quitandeiras se tornaram verdadeiros quilombos urbanos, advento de vários acontecimentos, tais como as primeiras casas de candomblé do Rio de Janeiro chamadas de "casas de angu", "casa de zungo" ou "casa de dar fartura". As atividades dessas mulheres foram essenciais para a marcar a importância do papel da mulher negra na reorganização da população africana na diáspora. [..] o grande contingente de negras forras representava um perigo social para a estrutura escravista e na mesma medida aumenta o número de estabelecimentos comerciais sob controle das mulheres negras. Essas casas eram comércios bem sucedidos, mas eram também abrigos de negros fugidos, locais para esconderijo de utensílios furtados assim como ponto de passagem de quilombolas (MARIOSA & MAYORGA, 2018 p. 104-105).

Mulheres negras em diáspora podem ter como referência o arquétipo ancestral de grandes guerreiras que se articulavam em prol do seu povo, uma trajetória de força que se mantém através do culto a cosmovisão africana, uma força muito presente associada à figura das Yabás, que segundo Augras (1983), são divindades iorubanas que representam o poder feminino diferenciado, conhecido também pelo termo Awon Iyá wa, "nossas mães". As Grandes Mães ancestrais são reverenciadas no festival Geledés, que de acordo com a mitologia Yorubá, foi no início um culto feito por mulheres com o objetivo de reduzir a raiva das mães em busca da fecundidade aos campos, associando também a figura das yabás, o simbolismo do poder feminino diferenciado dentro da mitologia bantu, não aceitando a superioridade masculina e tendo como premissa a ideia de igualdade rejeitando a fraqueza e a vulnerabilidade atribuídas ao feminino ocidental. (MARIOSA & MAYORGA, 2018).

Algo interessante que é visto na figura de mulheres negras da América Latina e Caribe, é a forma que fazem a manutenção de seus valores civilizatórios, sendo a religiosidade uma ferramenta potente para uma retomada ancestral, um conjunto de práticas que através do Candomblé configura o que entendemos como práticas do Bem Viver neste estudo. Landes (2002), nomeou a influência de mulheres negras no Candomblé no Brasil como matriarcado baiano, e afirmou que estas mulheres configuravam "seres humanos bem desenvolvidos na época em que o feminismo levantava voz, pela primeira vez no Brasil." (LANDES 2002, p. 87), sendo assim, é possível afirmar que a religião é governada majoritariamente por mulheres uma vez que,

> (...) no terreiro de candomblé, os segmentos subalternizados da sociedade podem experimentar a possibilidade de ascensão social e de desenvolvimento em uma nova sociabilidade, metamorfoseando seus lugares de desvantagem social em posicionalidades de prestígio, geralmente ligadas à hierarquia religiosa. Nesse lugar, as mulheres, inclusive as negras pertencentes à classe social mais pauperizada, ocupam altos cargos, diferentemente do que se verifica em outras religiões. Corroborando esse dado, tem-se que, sobretudo nas casas religiosas

> mais tradicionais brasileiras a organização sociorreligiosa nesses espaços se estrutura a partir da lógica matrilinear, sendo a figura mais importante na hierarquia religiosa a mãe-de-santo ou Iyalorixá (iyá=mãe).(SILVA 2010, p. 128-131)

A participação da mulher negra nas estruturas familiares e religiosas são imprescindíveis para a "sobrevivência de um legado e memória, tradição e identidade cultural da população afrodescendente no Brasil''. (MARIOSA & MAYORGA, 2018 p. 112). Com isso, entende-se a importância da afirmação de práticas culturais pertencentes a sua comunidade na diáspora negra, uma vez que a valorização dos cultos e ritos de matriz de nação angola não esteve presente historicamente nas produções etnográficas, mesmo com o grande número em terras brasileiras dos povos de origem bantu durante todo o processo diaspórico de migração forçada do século XV ao XIX (BERRUEZO, 2014).

O etnólogo congolês Fu Kiau (2015), realizou estudos literários sobre os povos bantu que puderam contribuir para a análise de suas principais ideologias e, sobretudo, a sua visão de mundo. O autor afirma que:

> o mundo natural para o povo Bântu é a totalidade de totalidades amarradas acima como um pacote (futu) por Kalunga, a energia superior e mais completa, dentro e em volta de cada coisa no interior do universo (luyalungunu). Nossa Terra, o "pacote de essências/medicamentos" (futu dia n'kisi) para a vida na Terra, é parte dessa totalidade de totalidades. É vida. É o que é, visível e invisível. É a ligação do todo em um através do processo de vida e viver (dingo-dingo dia môyo ye zinga). É o que nós somos porque nós somos uma parte disso. É o que mantém cada coisa na Terra e no Universo em seu lugar (FU KIAU,2015 p.1)

Além do olhar pluriversal para o mundo, o autor propõe reflexões de um olhar pluriversal da constituição do humano e sua constituição psíquica dentro das tradições africanas, afirma que "*Muntu* (o ser humano) é o sol vivo, percebido como um "poder", "um fenômeno da veneração perpétua, da concepção à morte" (FU KIAU, WAMBA, 2018) e que, todos nós nascemos com um Sol interno e é de responsabilidade da comunidade acender esse Sol para o nosso livre caminhar na vida. O processo de acender o Sol alheio é nomeado como *Kindezi,* vindo a ser, a forma como o indivíduo é educado pela comunidade.

A arte *Kindezi* consiste na educação de nossas crianças e o reconhecimento do Sol das mesmas. Na sociedade ocidental, cuidar de crianças se tornou uma atividade pouco estimada, retratada como um fardo, fazendo disso um trabalho pouco desejado, porém, Fu-Kiau e sua co-autora, a psicóloga Lukondo-Wamba nos dizem que *Kindezi* é a maior honra que uma pessoa pode ter na África.

Fu Kiau aponta criticamente a diferença dos conceitos dados à infância, fase primordial para a construção da subjetividade humana. Conta que existe uma desvalorização dos processos primários infantis na sociedade europeia, enquanto nas civilizações africanas, vemos a importância da fase fazendo do momento um grande marco, uma experiência em comunidade centrada na criança.

Assim, *Kindezi* é uma filosofia focada não apenas no cuidado das crianças da comunidade, mas no desenvolvimento humano singular de cada praticante. Estima-se que a ação traz um sistema infinito de nascimento, desenvolvimento, transformação e responsabilidade, para isso é necessário o amadurecimento e bem estar do *Ndezi* (o cuidador, aquele que pratica a arte da *Kindezi*). A partir do momento que a pessoa floresce na arte *Kindezi*, desenvolve-se a si mesmo, aprendendo a brilhar com o poder do Sol vivo. O sistema é contínuo, por isso, a maior *Kindezi*

repousa nos anciãos. Na sociedade africana, os mais velhos são aqueles onde o corpo torna-se estruturalmente mais abalado, mas que são espiritualmente mais fortes porque cresceram ainda mais no desenvolvimento pessoal e estão cada vez mais próximos dos espíritos Ancestrais, para o mundo espiritual e a própria "Força da Vida" (Kalunga).

> Um ancião não é apenas uma 'pessoa mais velha', mas é alguém ainda "mentalmente e espiritualmente forte e sábio o bastante, não apenas para manter a comunidade unida, mas acima de tudo, para construir a fundação moral da comunidade jovem e das gerações que virão. (FU-KIAU;WAMBA,2018)

Os autores ainda concluem que a prática africana *Kindezi* é de grande importância na trajetória da comunidade como um todo, facilitando a saúde e integração em conjunto, promovendo a intergeracionalidade. Nos referimos aqui a uma prática pluriversal para compreensão do *Muntu,* como uma forma de entender sua subjetividade por completo, percebendo a si e a sua comunidade como elementos inseparáveis, se opondo aos estigmas ocidentais que, por sua vez, condenam os pressupostos de saúde e produção de saber que trazem a importância da indissociação entre indivíduo e comunidade.

Temos aqui um acervo filosófico do modelo civilizatório pertencente a comunidade Bantu-Kongo, valores que conduzem o seu viver bem em uma equidade de condições em comunidade, se opondo a lógica do viver melhor que segundo Ayma (2007), é pautada no egoísmo, individualismo e dominação. A filosofia Bantu tem contribuições valorosas para o bem viver das mulheres negras em diáspora na América Latina e Caribe, uma vez que ambos os territórios foram colonizados pela Europa ocidental, porém, diferenciam-se em alguns aspectos.

Kashindi (2015) diz que na América Latina os europeus chegaram com o desejo de dominar e fixar-se nas terras, porém em África houve apenas o movimento da colonização, pois não tinham o interesse de se fixar definitivamente no território, "mas explorar em grande escala as matérias-primas, com a mão de obra barata ou, às vezes, escravizada, para as indústrias das metrópole" (KASHINDI, 2015 p. 87).

De certo, a permanência da europa ocidental no território sul americano gerou impactos que resultaram o apagamento da subjetividade feminina africana, e como consequência houve a invalidação de sua capacidade de ação frente ao saber filosófico científico, produção e poder de decisão, um plano de distanciamento de sua moral e de seus valores, porém, através da prática do bem viver, fazemos um resgate das epistemologias que nos foram roubadas, filosofias que trazem na voz, nos costumes e nas histórias, os valores que não encontramos nos livros, mas encontramos em uma retomada ancestral. Kashindi (2015), nos diz que:

> a filosofia africana é irmã da filosofia latino-americana e caribenha, porque ambas nascem do desejo da emancipação da "tutela" ou dominação ocidental; em ambas há uma preocupação com a busca do próprio, das identidades locais. Vendo-o desta perspectiva, a filosofia africana não apenas pode ser uma ferramenta produtiva para pensar e transformar a realidade latino-americana e caribenha, mas também pode aprender muito desta última. (KASHINDI, 2015, p. 86).

De fato, existem muitas contribuições valorosas nas interlocuções possíveis entre a filosofia latino-americana e caribenha e a filosofia africana, uma vez que no Sul Global não foram consideradas contribuições de povos dissidentes, logo, os valores da filosofia africana nos dão recursos para pensar em racionalidades femininas diferentes, a fim de promover a mudança e transformação da realidade latino-americana e caribenha pois "a racionalidade ocidental chegou aos seus limites e nos está levando ao precipício da autodestruição! É o momento de considerar

novamente outras racionalidades que foram marginalizadas pela suposta "racionalidade universal''. Nisso, a filosofia africana se apresenta como uma alternativa" (KASHINDI, 2015 p. 87).

Concordando com o autor, entende-se que insistir na utilização de valores civilizatórios ocidentais para gerir as relações de mulheres negras e sistemas de produção do capital é legitimar o local do colonizador, uma vez que na região Latino Americana e Caribenha existem culturas e civilizações não europeias, afirmando a presença de outras racionalidades que se movimentam "contra, paralela ou transversalmente à ocidental"(KASHINDI, 2015 p. 90).

Kashindi (2015), assim como Santos (2007), defende a inclusão de todos os saberes como práticas intercomplementares, reconhecendo até mesmo a racionalidade ocidental como válida para a contribuição no bem viver, porém, essa racionalidade encontra-se para os autores de forma horizontal, e não impositiva como no modelo universalizante "é preciso apostar em um diálogo frutífero com elas em benefício do bem de todas as sociedades latino-americanas e caribenhas [..] já não se pode seguir com a imposição epistêmica da racionalidade ocidental" (KASHINDI, 2015 p. 91).

Por fim, nota-se que a filosofia Bantu-Kongo traz como premissa a construção do ser a partir da comunidade, e fazendo referência ao *Ubuntu*[1], nos apresenta caminhos de emancipação frente à lógica individualista ocidental, uma vez que na validação da alteridade do outro reconhecemos a subjetividade alheia, através do respeito e legitimação de saberes e valores civilizatórios que se descolam de nós pois "Estar com o Outro é perceber a interdependência que nos constitui como seres humanos. É estar consciente da força vital que possibilita a nossa permanência na vida." (KASHINDI 2017, p. 19).

Considerações finais

A filosofia Bantu-Kongo traz recursos a diáspora negra do Sul Global que busca o reconhecimento epistemológico na construção do saber, com o objetivo de validar seus ensinamentos e contribuições no manejo das relações humanas, de forma a se distanciar da lógica dominante que prega a objetificação e a dominação do outro e da natureza embasados pelo capitalismo. Os ensinamentos nos trazem reflexões para pensar uma sociedade pautada na coletividade e em racionalidades outras, é necessário se despir de tal lógica ocidental e ampliar os saberes para que a contribuição negra passe a integrar esse imaginário social comum, rompendo assim com o padrão do colonizador que existe sobre os corpos não hegemônicos.

Conclui-se que as filosofias africanas podem ser uma ferramenta importante na discussão que promove o cuidado através do bem viver para mulheres negras diaspóricas. Resgatando memórias, ensinamentos, religiosidade e o arquétipo da comunidade, que se opõem a problemática racista que visa patologizar subjetividades negras e indígenas como irracionais, incontroláveis e submissas, a fim de aprisioná-las em estigmas segregatórios.

Pensar na pluralidade de espaços que mulheres negras ocupam para além dos estereótipos que são dados no universalismo ocidental, nos dá possibilidades de emancipação, e também a retomada de uma humanidade que nos foi roubada. Pois para acender seu sol interno e o de sua comunidade, é necessário a validação de imaginários sociais que nos mostram o quanto

1 Do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados) (MALOMALO, 2010).

nós mulheres negras podemos ser livres, guerreiras e lideranças que alcançam a política e a economia, se opondo a lógica de subordinação que nos permeia.

O Candomblé se mantém como ferramenta potente de valorização e sobrevivência dos sistemas matrifocais na diáspora, e através dos seus ensinamentos age de forma a garantir a ligação entre a mulher e sua comunidade, entre a filha e sua Yalorixá. Respeitando o encontro de gerações e o processo de aprendizagem.

Tanto a filosofia Bantu-Kongo, quanto os ensinamentos e crenças advindas dos processos do Candomblé, podem fornecer um resgate ancestral em resposta a dominação causada pelo desenvolvimento, temos aqui uma aposta no bem viver que contempla mulheres negras da América Latina e Caribe, na tentativa de realizar a valorização da vida, de seus direitos e de seus próprios valores civilizatórios.

Referências

ANI, M. Yurugu: **An African Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior.** 1. ed. Trenton: Africa World Press, 1994.

AUGRAS, M. **O Duplo e a Metamorfose:** a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

AYMA, E. Vivier Bien no es lo mismo que vivir mejor. 2007. In: **Vivir Bien.** Diplomacia por la Vida. Mensajes y documentos sobre El Vivir Bien. 1995-2010. Ecuador: Ministerio de Relaciones Exteriores. 2007.

BERRUEZO, L. B. Os Candomblés Angola – Ngoma e as sonoridades sagradas de matriz Banto no Brasil. **Blucher Social Sciences Proceedings**, v. 1, n. 1., 1-7,2014.

CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas.** Florianópolis , 22, 3: 965-986, Dec. 2014 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 de junho de 2020.

COSTA, A.; KüHN, D. Bien Vivir/Buen Viver/Bem Viver: uma proposta de pós-desenvolvimento nas Epistemologias do Sul. **Revista IDeAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade,** 11, 1-2:.34-66, 2019.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização

ou pós-desenvolvimento? In.**A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005a.

FU-KIAU, K. K. B. A Visão Bântu Kôngo da Sacralidade do Mundo Natural. Valdina O. Pinto(-trad.). Salvador: **ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO BANTU – ACBANTU COMUNIDADES ORGANIZADAS DA DIÁSPORA AFRICANA Rede KÔDYA**, 2015. Disponível em: https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-vis-c3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf Acesso em 15 de agosto de 2022.

FU-KIAU, K. K. B.; WAMBA, A. M. Lukondo, Kindezi: A arte Kôngo de cuidar de crianças. **Wizi-Kongo.** 29 Jan. 2018. GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. Tempo Brasileiro, 92/93: 69-82, jan./jun. 1988.

HEGEL, G. W. **Filosofia da História.** Brasília: Editora UnB, 1999.

Institute for Cultural Diplomacy: Introduction to the African Diaspora across the world. 10 December 2008. Disponível em: <http://www.culturaldiplomacy.org/index.php?en_programs_diaspora>. Acesso em: 15 de julho de 2022.

KASHINDI, J., por Machado, R. Metafísicas Africanas – Eu sou porque nós somos. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, N° 477, 2015. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6252-jean-bosco-kakozi-kashindi Acesso em: 15 de agosto de 2022.

KASHINDI, J. Ubuntu como ética africana humanista e inclusiva. Tradução: Henrique Denis Lucas. **Cadernos IHUS Ideia**s, 254, 15:3-22 2017.

KASHINDI, J. "Ubuntu" como modelo de justiça restaurativa: um aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignadad humana. La ética del sur. Bogotá: ALADAA, 2011. Disponível em: http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kak

ozi.pdf Acesso em: 03 de junho de 2020.

LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro Editora UFRJ, 2002.

LIMA, M. J. Karl Marx e Friedrich Engels na mira da razão negra: eurocentrismo marxista em desencanto por meio da afrocentricidade**. Revista África e Africanidades**. 12, 32, nov. 2019.

MALOMALO, B. Eu só existo porque nós existimos. In. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos.** Tradução: Luís Marcos Sander. Vol. 340, 2010.

MARIOSA, G. S., & MAYORGA, C. (2018). Mulheres de tabuleiro/Mulheres de terreiro: trajetórias de mulheres negras. Escrita Da História**,** 9: 98–118, 2018. Disponível em: https://escritadahistoria.com/index.php/reh/article/view/136 Acesso em: 22 de junho de 2022.

NOGUEIRA, R. **O ensino da filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: **CLACSO**, 2005.

REIS, M. de N., & ANDRADE, M. F. F. de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico,** 17, 202: 01-11, 2018. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41070 Acesso: 24 de junho de 2022.

SANTOS, B. D. S. O Colonialismo e o século XXI. 2019. **CEE Fiocruz.** Disponível em: https://www.cee.fiocruz.br/?q=boaventura-o-colonialismo-e-o-seculo-xxi Acesso em: 24 de Junho de 2022.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP [online].** 79: 71-94, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004> Acesso em: 16 de junho de 2022.

SILVA, M. V. Gênero e religião: o exercício do poder feminino na tradição étnico-religiosa iorubá no Brasil. **Revista de Psicologia da Unesp**, São Paulo, 9, 2: 128 - 131, 2010.

Despatriarcalização do bem-viver: caminhos a partir dos movimentos feministas contra-hegemônicos na Bolívia

Mariana Rocha Malheiros
¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Despatriarcalização do bem-viver: caminhos a partir dos movimentos feministas contra-hegemônicos na Bolívia

Resumo:

O presente artigo se propõe a investigar parte da concepção de despatriarcalização da categoria "Bem-Viver" protagonizada pelos movimentos feministas na Bolívia. Primeiramente questiona-se a necessidade de despatriarcalizar esta alternativa, tendo em vista que não se trata de uma produção ocidental, mas de cosmovisões que vêm dos povos indígenas e afrolatinos, trazendo um diálogo entre produções que abordam o Bem-Viver como alternativa ao modelo de desenvolvimento ocidental e o Feminismo Decolonial, vinculado aos movimentos feministas contra-hegemônicos, especialmente indígenas, afrolatinos e afrocaribenhos. Na segunda parte, apresentam-se os elementos que os movimentos feministas contra-hegemônicos na Bolívia organizaram a partir do Plano Nacional para a Igualdade de Oportunidades "Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien" (PNIOM), analisando, também pelo viés do Feminismo Decolonial, o posicionamento das mulheres para despatriarcalizar o Bem-Viver. Dentro de metodologia qualitativa, através de revisão bibliográfica e análise documental, conclui-se que os Bem-Viveres, em suas diversas formas, precisam ser formados pela metade dos povos, as mulheres, tanto nas cosmovisões, como nas epistemologias e nas práxis de transformação, especialmente para o enfrentamento aos epistemicídios e violências que negam a existência dos (as) outros (as).

Palavras-chave: bem-viver; despatriarcalização; feminismo decolonial; movimentos feministas contra-hegemônicos; Bolívia.

Despatriarcalización del Buen Vivir: caminos desde los movimientos feministas en Bolivia

Resumen:

Este artículo se propone indagar parte del concepto de despatriarcalización de la categoría Buen Vivir construído por movimientos feministas en Bolivia. En primer lugar, se cuestiona la necesidad de despatriarcalizar esta alternativa, considerando que no se trata de una producción occidental, sino de cosmovisiones que provienen de los pueblos indígenas y afrolatinos, trayendo un diálogo entre producciones que abordan el Buen Vivir como una alternativa al modelo de desarrollo occidental y el Feminismo Decolonial, vinculado a movimientos feministas contrahegemónicos, especialmente indígenas, afrolatinos y afrocaribeños. En la segunda parte, presentamos los elementos que los movimientos feministas contrahegemónicos en Bolivia organizaron a partir del Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades "Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien" (PNIOM), analizando, también desde la perspectiva del Feminismo Decolonial, el posicionamiento de las mujeres para despatriarcalizar el Buen Vivir. Dentro de una metodología cualitativa, mediante revisión bibliográfica y análisis documental, se concluye que el Buen Vivir, en sus diversas formas, necesita ser formado por la mitad de los pueblos, las mujeres, tanto en cosmovisiones, epistemologías y praxis de transformación, especialmente para el enfrentamiento a los epistemicidios y violencias que niegan la existencia de los demás.

Palabras clave: *buen vivir; despatriarcalización; feminismo decolonial; movimientos feministas contrahegemónicos; Bolivia.*

Depatriarchalization of living well: ways from counter-hegemonic feminisms movements in Bolivia

Abstract:

This article proposes to investigate part of the process aimed at the conception of despatriarchalization of the category "Living Well", carried out by counter-hegemonic feminisms movements in Bolivia. In first part, it questions the necessity of despatriarchalization of this alternative, considering than Living Well isn't a western product, but result of indigenous and afrolatins worldviews, in dialogue between productions about "Living Well" as alternative to western development model and the Decolonial Feminism, linked to counter-hegemonic feminisms movements, mainly indigenous, afrolatins and afrocaribbeans. In second part, it presents elements than counter-hegemonic feminisms movements in Bolivia work out from National Plan for Equal Opportunities called "Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien" (PNIOM), analyzing through Decolonial Feminism, the positioning of women to despatriarchalize the "Living Well". With qualitative methodology, through literature review and document analysis, it concludes than "Livings Well", in their various forms, need to be created for folk a half, than are women, from their worldviews, epistemologies and transformation actions, especially to the confrontation against epistemicides and violences than deny the existence of others.

Keywords: *living well; despatriarchalization; decolonial feminism; counter-hegemonic feminisms movements; Bolivia.*

HUYUHI
HUYUHI
Pontarlier
HUYUHI

Provocações iniciais: é preciso falar em bem-viver despatriarcalizado?

Quando iniciei a pesquisa de mestrado sobre a participação das mulheres indígenas na construção da plurinacionalidade e do bem-viver na Bolívia, tinha como hipótese a concepção que as maiores violências sofridas pelos movimentos feministas contra-hegemônicos[1] no país vinham da elite branca e colonizada que ali residia. De fato, esta elite provocou algumas violências gravíssimas, inclusive durante o golpe de 2019[2], especialmente na perseguição às mulheres que ocupavam cargos públicos pelo Partido Movimiento ao Socialismo (MAS) (MALHEIROS, 2021).

Contudo, na medida em que analisava dados quantitativos pelo viés do Feminismo Decolonial, percebi também a presença de patriarcados entre os povos indígenas da Bolívia, o que foi corroborado quando me deparei com a concepção de entronque patriarcal, oriunda do Feminismo Comunitário, um dos movimentos feministas contra-hegemônicos que atuou na Bolívia durante a Assembleia Constituinte e existe até os dias atuais (MALHEIROS, 2021). O entroncamento patriarcal analisa como o patriarcado[3] moderno/colonial se entroncou com os patriarcados originários, tornando-os ainda mais violentos às mulheres (CURIEL, 2020).

Ao estudar o processo da Assembleia Constituinte que deliberou pelo Estado Plurinacional, em 2008, e tendo o *Vivir Bien* como um dos princípios deste Estado que se propunha a ser descolonial, me deparei com a seguinte estatística: sete em cada dez mulheres na Bolívia sofreu algum tipo de violência em suas casas ou nas suas comunidades (MALHEIROS, 2021). Assim, diante destes dados, a seguinte questão emergiu: quais elementos possibilitaram a construção de Bem-Viveres em perspectivas descolonizadoras, mas também despatriarcalizadoras na Bolívia Plurinacional?

Considerando que em minha pesquisa trabalhei com o Feminismo Decolonial em diálogo com as produções dos movimentos de mulheres da Bolívia como base teórica, a resposta que construí não tem viés universal, tampouco um posicionamento neutro: tem o lugar dos feminismos organizados a partir das mulheres racializadas na América Latina e no Caribe, principalmente na Bolívia. Contudo, ainda que a universalidade não seja um objetivo, ao pensar no processo de despatriarcalização, é também importante pensar até que ponto as epistemologias e práxis

1 Entendo que os feminismos contra-hegemônicos são os que se pautam criticamente em relação aos feminismos ocidentais, especialmente os neoliberais. Na América Latina, e consequentemente na Bolívia, estes movimentos são protagonizados por mulheres racializadas: indígenas, afrolatinas, afrocaribenhas; mas também possuem participação de trabalhadoras, migrantes, lésbicas, trans e que possuem sexualidades contra-hegemônicas. Em comum, estes feminismo contestam a universalidade da categoria "gênero" produzida pelo feminismo ocidental e interseccionam outras categorias como prioritárias no debate feminista, como "racismo", "pobreza", "acesso aos direitos sociais", "ancestralidade" (MALHEIROS, 2021).

2 Nas eleições presidenciais de 2019, o presidente Evo Morales, do Partido Movimento Ao Socialismo (MAS) foi reeleito no primeiro turno, o que gerou uma série de manifestações e instabilidade política no país, levando à sua renúncia em novembro do mesmo ano. Como as manifestações foram protagonizadas por grupos de direita, com viés racista e colonialista e que também mantinham vínculos com os Estados Unidos da América (EUA), boa parte dos movimentos sociais e indígenas na Bolívia entenderam o processo como um golpe de Estado, inclusive o Feminismo Comunitário que se manifestou durante o processo apontando que a renúncia foi parte do golpe sofrido pelo MAS (MALHEIROS, 2021). Da mesma forma, também entendo que houve um golpe no país após as eleições de 2019.

3 Muito já se produziu sobre o conceito de patriarcado. Para este artigo, trago o conceito que as mulheres bolivianas apresentaram no PNIOM, sendo o mesmo a organização política, econômica, religiosa e social baseada na ideia de autoridade e liderança do homem, da autoridade do pai sobre a mãe e os(as) filhos(as). Os homens se apropriaram da sexualidade e reprodução das mulheres, bem como dos seus produtos, criando uma ordem simbólica que se manifesta por mitos e religiões, ao mesmo tempo que se perpetua como única estrutura possível (VMGAG, 2008).

destes movimentos impactam categorias como “Desenvolvimento”, “Estado” e “Bem-Viver”. Trata-se de generalizar, sem universalizar (CURIEL, 2020).

Ainda, é preciso ressaltar um ponto deste artigo. Foram utilizadas treze fontes na organização deste texto (referenciadas ao final), em que as quatorze autoras são mulheres da América Latina e do Caribe: cinco brasileiras, três argentinas, duas equatorianas, uma colombiana, uma dominicana, uma mexicana e, por fim, mulheres bolivianas, autoras do documento analisado.

A escolha por mulheres latino-americanas e caribenhas foi parte da construção deste artigo, como caminho para evidenciar a potência de suas produções, que dialogam a partir de diversas categorias, não somente “gênero” e “sexualidade”. Não se trata de negar a contribuição de autores importantes como Alberto Acosta e Álvaro Garcia Linera ou invisibilizá-los, mas foi um caminho metodológico também para enfrentar o patriarcado presente nas produções acadêmicas e que, muitas vezes, ignora a produção das mulheres na ciência.

A metodologia utilizada para a construção deste artigo foi a qualitativa, buscando sair das respostas positivistas das ciências humanas (LAKATOS; MARCONI, 2003). Utilizei a pesquisa bibliográfica e a análise documental do Plano Nacional para a Igualdade de Oportunidades sob título “Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien” (PNIOM), lançado pelo MAS em 2008 e elaborado pelos movimentos de mulheres na Bolívia, com maior participação do Feminismo Comunitário (MALHEIROS, 2021).

Na primeira parte do artigo, a partir de revisão bibliográfica, exponho as relações entre os conceitos do Bem-Viver e do Feminismo Decolonial, buscando bases comuns para possibilitar processos de despatriarcalização. Na segunda parte, examino o documento supracitado dialogando com os elementos teóricos apresentados anteriormente. Este tópico está dividido em quatro subtópicos, especificando os eixos abordados pelas mulheres no PNIOM. Por fim, as considerações finais.

Intersecções entre bem-viver e o feminismo decolonial: construindo processos de despatriarcalização

A socióloga argentina Maristela Svampa (2019) entende que uma das bases da modernidade é o antropocentrismo, que apresenta a necessidade de exploração da natureza para obtenção de lucro, visando o bem-estar da humanidade, e baseando-se na também dicotomia “homem x natureza”, em que o homem é o mais importante. Sendo base ao capitalismo em expansão na Europa, o antropocentrismo marcou um posicionamento hierárquico da superioridade do homem[4], justificado com a ciência moderna, para apropriação da natureza, a partir da concepção de desenvolvimento (SVAMPA, 2019).

A partir da modernidade, já não se tratou mais sobre “natureza”, “fauna” e “flora”. As categorias que se apresentam são os “bens” ou “recursos naturais” para das relações estabelecidas entre homens e elementos naturais (MALHEIROS, 2021).

Para a historiadora brasileira Tereza Spyer Dulci (2020), o desenvolvimento é um dos pilares da modernidade e sua construção se apresenta como paradigma universalizado, especialmente com o fim da Segunda Guerra Mundial, até o período atual. Após a Segunda Guerra Mundial, na

4 O uso da categoria homem, neste contexto, foi intencional, a partir dos estudos de Maria Lugones sobre a colonialidade de gênero (LUGONES, 2008). A partir da colonialidade de gênero entendo que o antropocentrismo colocou homens, e não homens e mulheres, como centro da expansão capitalista na modernidade e avanço das ciências nos séculos XVI e XVII.

década de 1950, a construção do desenvolvimento na América Latina passava pela modernização da economia e da infraestrutura do continente, paradigma proposto por autores-chave da Comissão Econômica Para a América Latina e o Caribe - CEPAL, como o economista brasileiro Celso Furtado (DULCI, 2020).

Depois, dentro da própria CEPAL, surgiram as críticas a esta proposta no marco da Teoria da Dependência. Entre as produções de mulheres nesta escola, cabe mencionar o trabalho da economista brasileira Vânia Bambirra. Em suas produções, Bambirra destacou como a industrialização nos países centrais, exigem a produção de matérias primas e produtos agrícolas nos países que foram colonizados, bem como, estes mesmos países precisam expandir seus mercados internos para a aquisição dos produtos manufaturados produzidos pela Europa. Para a autora, ainda que estas questões possam ser vistas separadamente, estes elementos são partes vinculantes do mesmo processo econômico que sustenta a divisão internacional do trabalho. Deste modo, ainda que ocorram avanços no poder aquisitivo da população e acesso aos bens de consumo, o modelo econômico ainda é de dependência (BAMBIRRA, 1999).

Com o avanço do neoliberalismo e da globalização de mercadorias, a partir da década de 1970, é possível considerar que o modelo de desenvolvimento se tornou ainda mais predatório aos países latino-americanos. A presença das agências internacionais em países periféricos e o investimento externo realizado representam este modelo (DULCI, 2020).

Em resposta a estas políticas e a este modelo econômico de capitalismo moldado pelo extrativismo, durante a década de 1990, se desenvolveu na América Latina (principalmente na América do Sul), uma escola teórica conhecida como Pós-Desenvolvimentista, influenciada pelas teorias críticas latino-americanas, como a Teoria da Dependência e o Pensamento Decolonial. Esta escola priorizava o diálogo com movimentos e organizações sociais latino-americanas, isto é, voltava-se especialmente para populações que sofreram os processos de racialização e generificação, como os povos indígenas, tradicionais, as(os) descendentes das(os) africanas(os) escravizadas(os) (DULCI, 2020).

Svampa (2019) entende este movimento como “Giro Ecoterritorial”, e inclui, além dos movimentos indígenas, afrolatinos e afrocaribenhos, o movimento negro estadunidense e os feminismos do Sul Global. Neste contexto pós-desenvolvimentista e do Giro Ecoterritorial, a antropóloga mexicana Rosalva Aída Hernández Castillo aponta que o Bem-Viver é um horizonte indígena, que coloca o bem-estar da sociedade acima dos interesses do grande capital, especialmente na defesa das terras e territórios dos povos latino-americanos (CASTILLO, 2017).

As concepções de bem-viver, como crítica ao desenvolvimento capitalista da modernidade, tem por bases as lutas dos povos indígenas, camponesas(es), mulheres, jovens, negras(os), ambientalistas e estudantes na América Latina (CASTILLO, 2017). Por isso, opto pelo termo “Bem-Viveres”, com a pluralidade de suas construções, respeitando as especificidades de cada grupo não hegemônico que contribui para pensar alternativas fora dos moldes do capitalismo neoliberal, com suas próprias categorias críticas à modernidade ocidental.

Os Bem-Viveres perpassam o indigenismo, mas não são categorias homogêneas mesmo entre as(os) indígenas. Em comum, estes movimentos realizam o enfrentamento às concepções neoliberais que moldam instituições latino-americanas e caribenhas, tais como, individualismo e meritocracia (CASTILLO, 2017).

Entendo que, apontar este viés é necessário para que não se caia no essencialismo que limita tanto os processos descolonizadores quanto despatriarcalizadores. Existem perspectivas que o tratam como categoria de mudança civilizacional para enfrentar as mudanças climáticas;

para combater a sociedade capitalista ocidental; ou construir um feminismo decolonial dentro da sociedade latino-americana. Os Bem-Viveres das mulheres são diversos, plurais, em constante transformação e com enfoque de gênero, porém, em diálogo com outras categorias que questionam as opressões, especialmente dentro do Feminismo Decolonial, trazendo raça e a luta anti-colonial (VAREA; ZARAGOCIN, 2017).

Cabe destacar que o feminismo faz parte do pensamento crítico que emergiu com a modernidade, contudo, a partir das produções e ações de mulheres latino-americanas e caribenhas, principalmente negras, indígenas, trabalhadoras, lésbicas e trans, ocorreu a insurgência de um feminismo desde e para a América Latina, que questionou a universalização da categoria mulher, caracterizada pelo feminismo produzido por mulheres ocidentais, brancas e burguesas na Europa e nos Estados Unidos da América. Dentro destas produções latino-americanas, a socióloga colombiana Betty Ruth Lozano Lerma destaca as vertentes feministas decoloniais, especialmente por situarem historicamente as categorias "gênero" e "heterossexualidade" e abordarem "raça" como importante categoria feminista (LERMA, 2021).

Assim, o feminismo decolonial possui duas fontes principais: os feminismos críticos não-hegemônicos e as produções do Grupo Modernidade/Colonialidade[5] (M/C). A antropóloga dominicana Occhy Curiel, que analisou a contribuição do Grupo para as produções do feminismo decolonial (CURIEL, 2020), considera a categoria "colonialidade" como contribuição original do Grupo. A colonialidade não se limita aos fatos históricos, sendo parte também do processo de independência dos países latino-americanos, da formação de Estados-Nação nos países periféricos e, principalmente, da hierarquização étnico-racial que se fez (e faz) presente na construção dos espaços de poder (idem).

A colonialidade traz que, mesmo com estes fatos históricos relevantes para o fim do colonialismo, a divisão internacional do trabalho não sofreu alteração, mantendo-se as principais estruturas coloniais, formadas a partir da hierarquia de raças e etnias, que foram a base para a consolidação do capitalismo mundial e modernidade ocidental, sendo todas estas categorias inseparáveis (CURIEL, 2020). Para a autora: "A América é um produto da modernidade na construção de um sistema mundo; a Europa, para constituir-se como centro do mundo, a produziu como sua periferia desde 1492, quando o capitalismo se faz mundial, através do colonialismo" (idem, p. 126).

Entendo necessário ressaltar esta questão apontada pelo Grupo M/C porque, se entendemos que a colonialidade foi mera consequência da modernidade, não é necessário retomar e/ou produzir novas categorias de análise. Ao reconhecermos a colonialidade e suas diversas manifestações – especialmente no poder, saber e ser (CURIEL, 2020) - como parte do projeto da modernidade, compreendemos a urgência de buscarmos novas categorias, saberes e conhecimentos, produzidos fora da lógica ocidental, especialmente os que emergem dos povos subalternizados dentro das hierarquias baseadas em raça e etnias.

5 O Grupo Modernidade/Colonialidade foi formado na década de 1990 por intelectuais latino-americanos que lecionavam em universidades do Norte Global e universidades latino-americanas, influenciados pelas teorias críticas latino-americanas, mas também dialogando com o Pós-Colonialismo e os Estudos Subalternos. Algumas das principais referências do Grupo são: Aníbal Quijano (peruano), Walter Mignollo (argentino), Enrique Dussel (argentino/mexicano), Arturo Escobar (colombiano), Catherine Walsh (estadunidense), entre outras(os).

Curiel retoma especialmente a categoria "colonialidade do poder", de autoria do peruano Aníbal Quijano[6], que a entende como relações sociais de exploração/dominação em torno da disputa do trabalho, natureza, sexo, reprodução, subjetividade e conhecimento, tudo a partir da concepção da ideia de raça (idem). É importante destacar que a argentina María Lugones foi quem fez uma leitura do conceito de colonialidade de Quijano com outra chave. Ela entende que o mesmo não está completo porque o autor reduz gênero ao sexo e seus produtos, ignorando sua construção social (LUGONES, 2008).

A complexidade da análise de Lugones consiste em que, para a autora, "gênero", com o binarismo feminino e masculino, é uma categoria fruto do fenômeno interno vivido pela Europa. Para os colonizadores, as(os) indígenas não eram homens e mulheres (diferença de gênero), mas somente machos e fêmeas (diferença biológica) (LUGONES, 2014).

A autora aponta também que Quijano não percebeu o controle sobre a sexualidade ocorrido com a chegada dos europeus e o capitalismo em expansão na Europa, sendo a heterossexualidade imposta dentro do processo de colonização (LUGONES, 2008). Por isso o controle da sexualidade também precisa ser visto dentro do marco da colonialidade do poder, tal como a categoria raça porque, para a autora, o capitalismo eurocêntrico é heterossexual.

Ainda de acordo com Lugones, gênero e sexualidade também compõem a colonialidade do poder e, trazendo a interseccionalidade dos movimentos de mulheres de cor nos EUA (especialmente das mulheres negras), aponta como gênero, sexualidade e raça se articularam para oprimir os povos nativos (LUGONES 2008; 2014). Entendo aqui que Lugones falou de poder em sentido amplo, trazendo à colonialidade do poder não somente a centralidade de raça, mas de gênero e sexualidade, como elementos complementares: colonialidade de gênero é também colonialidade do poder.

Ainda, compreendo que, o trabalho de Lugones evidenciou o quanto categorias como "gênero" e "sexualidade" foram ignoradas dentro de produções que traziam perspectivas descolonizadoras em suas bases, apontando um vazio epistêmico feminista e de sexualidades não-hegemônicas. Posteriormente, outras feministas decoloniais, como Lerma e Segato, trouxeram críticas ao essencialismo que invisibiliza as violências de gênero que ocorrem nas culturas indígenas e afrolatinas (LERMA, 2021; SEGATO, 2021).

Este feminismo, marcado pela crítica ao feminismo ocidental, branco, heterossexual, cis e burguês, bem como, crítico à invisibilização das categorias "gênero" e "sexualidade" dentro do pensamento decolonial, é uma das bases para pensar e construir Bem-Viveres que não sejam somente alternativas descolonizadoras, mas também despatriarcalizadoras. Estas críticas, que se complementam, falam de "patriarcados de baixa intensidade" (SEGATO, 2021), "patriarcado original ancestral" e "patriarcado colonial negro" (LERMA, 2021), apontando que as culturas ancestrais indígenas e afrolatinas também são marcadas por um patriarcado que oprimiu as mulheres e que, para a construção dos Bem-Viveres, precisam ser enfrentados.

Dentro deste contexto, "despatriarcalizar" envolve a *práxis* da disputa das epistemologias, ontologias e cosmovisões feministas em torno da totalidade, partindo de nossas experiências como mulheres impactadas pelo racismo, capitalismo, colonialismo e também patriarcado (MALHEIROS, 2021). Cada vez mais devemos apontar que nós não fazemos uma parte do trabalho

6 Como trazido na introdução, houve uma opção política e epistêmica por autoras mulheres neste artigo. Por isso, não faço referência direta à produção de Aníbal Quijano, que é fundamental para as epistemologias decoloniais. Os textos de Quijano são de fácil acesso e o autor é referenciado nos trabalhos citados de várias autoras que são base deste artigo, incluindo Maria Lugones, Occhy Curiel, Tereza Spyer Dulci e Mariana Rocha Malheiros.

nos espaços comunitários[7] com os homens, mas somos, estamos e produzimos fora do viés universal e absoluto, que hierarquiza gênero, trazendo o masculino como superior: o processo de despatriarcalização é a busca pelo rompimento destas hierarquias que moldam o sistema patriarcal e ainda se constituem como elementos do mundo colonizado.

Os feminismos produzidos pelas mulheres do Sul Global atuam na construção de novas relações entre homens e mulheres, bem como entre humanidade e natureza. Estes movimentos organizam o questionamento ao patriarcado como estrutura que sustenta não somente a opressão contra as mulheres, mas todas as formas de vida que se inserem na modernidade, incluindo a natureza (CASTILLO, 2017; SVAMPA, 2019).

Entendo também que estes grupos são justamente "a outra face" da modernidade, impactadas pelas colonialidades. Por isso, suas construções de *práxis* se apresentam como uma das possíveis respostas ao modelo hegemônico capitalista e às colonialidades, com as propostas descolonizadoras e despatriarcalizadoras. Ao trazerem o questionamento ao modelo de desenvolvimento, os movimentos de mulheres latino-americanos e caribenhos, frisam a necessidade de superação da modernidade capitalista patriarcal. Estes movimentos, ampliam suas intersecções, trazendo categorias como "memória" e "território" em suas práxis (LERMA, 2021), conseguindo ampliar os processos à descolonização e despatriarcalização dentro de suas lutas para a construção de "Bem-Viveres". São demandas específicas das mulheres, mas também lutas de toda sua comunidade, que compõem o território que habitam (MALHEIROS, 2021).

"Mujeres construyendo la nueva Bolivia para vivir bien": caminhos para um bem-viver despatriarcalizado

É dentro deste contexto de epistemologias e ativismos que as mulheres passam a reivindicar o Bem-Viver na Bolívia, que foi apresentado na Constituição Plurinacional como *Vivir Bien*[8] (MALHEIROS, 2021). Nesse sentido, as equatorianas Soledad Varea, socióloga, e Sofía Zaragocin, geógrafa, entendem que a categoria do Bem-Viver trouxe reivindicações feministas especialmente em torno das categorias "gênero" e "raça" a fim de dialogar com esta categoria (VAREA; ZARAGOCIN, 2017).

Para as autoras, é contraditório pensar o Bem-Viver apontando as violências contra a natureza e os povos subalternizados/racializados (principalmente negros e indígenas), mas não se questionar sobre a violência contra as mulheres em todas as suas formas (VAREA; ZARAGOCIN, 2017). Entendemos que muito se produziu e evidenciou sobre o caráter descolonizador do *Vivir Bien* na Bolívia (MALHEIROS, 2021), porém, só as mulheres assumiram sua potencialidade despatriarcalizadora.

Assim, a perspectiva do *Vivir Bien* a partir dos movimentos de mulheres contra-hegemônicos – especialmente o Feminismo Comunitário – é uma das possibilidades de pensar o Bem-Viver a partir de processos descolonizadores e despatriarcalizadores. O Feminismo Comunitário atuou na Bolívia apresentando o *Vivir Bien* como categoria que potencializou a descolonização e a despatriarcalização não somente do Estado Plurinacional, mas também das comunidades e organizações indígenas a partir das relações instituídas (VAREA; ZARAGOCIN, 2017; SVAM-

7 Aqui, entendo comunidade como o espaço em que a vida acontece, sendo as universidades, os espaços de militância, o mercado de trabalho, a vizinhança, etc.

8 Como a construção e experiência do Bem-Viver na Bolívia é chamado de *Vivir Bien,* ao especificar este Bem-Viver sempre estará escrito *Vivir Bien*.

PA, 2019). Por este percurso, buscava-se repensar o patriarcado dentro de sua relação com a *Pachamama* e o território dentro de uma autonomia feminista (VAREA; ZARAGOCIN, 2017).

No Estado Plurinacional, esta relação aconteceu a partir das políticas públicas voltadas às mulheres. Em 2008, foi lançado o Plano Nacional para a Igualdade de Oportunidades sob título "Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien" (PNIOM), como consequência de um dos objetivos do Plano Nacional de Desenvolvimento e seu eixo Bolívia Digna, que trazia a redução das feridas sociais, econômicas, políticas e culturais entre homens e mulheres como um dos objetivos centrais. Coube ao Vice - Ministério de Gênero e Assuntos Geracionais (VMGAG), vinculado ao Ministério de Justiça e Transparência Institucional (MJTI), em diálogo com movimentos e organizações de mulheres – especialmente o Feminismo Comunitário (VMGAG, 2008). Já na sua introdução temos que:

> "Las mujeres son la mitad de cada Pueblo". Esta realidad es por demás obvia, sin embargo resulta generalmente invisible a los ojos de quienes toman decisiones, porque sus miradas de la realidad son tributarias de un imaginario patriarcal que reduce y arrincona la presencia de las mujeres a espacios secundarios. Una de las formas más frecuentes de hacer invisibles a las mujeres es su agregación a "grupos vulnerables", como si fueran una minoría o, peor aún, como si fueran un tema, el tema de violencia doméstica, negando así que son parte de los movimientos y organizaciones sociales, que son ellas quienes desde siempre, con sus cuerpos de mujeres, han hecho y construido la historia (VMGAG, 2008, p. 05).

A crítica à redução da categoria gênero às políticas públicas para equidade de gênero ou cotas é a base do PNIOM: as mulheres não são uma parte, mas o todo da sociedade. Ao se falar em mulheres, não se deve falar em uma parte da efetivação de políticas, mas da política descolonizadora e despatriarcalizadora que enfrenta não somente o colonialismo, o racismo e o capitalismo, mas também o patriarcado. As mulheres não são uma parte, mas a metade de cada povo (VMGAG, 2008). Logo, as políticas devem ser pensadas no todo, considerando a metade do povo. Ou seja, é preciso enfrentar o "masculino" como universal, construindo a partir das metades que se complementam entre os povos.

Este apontamento perpassa todo o documento e eu entendo que o mesmo está em diálogo com a crítica de Lugones à colonialidade do poder: "gênero" é também central para pensar a colonialidade do poder. A construção de Bem-Viveres, incluindo o *Vivir Bien* na Bolívia, não deve hierarquizar "gênero" como inferior a "raça".

Contudo, o PNIOM ressalta que sua perspectiva de gênero é de denúncia do patriarcado, que explora o trabalho produtivo e reprodutivo das mulheres, a partir da violência aos seus corpos. Há o reconhecimento de que o patriarcado existente não é somente herança colonial, mas também próprio das culturas originárias (VMGAG, 2008). O texto não fala especificamente do "entroncamento de patriarcados" (CURIEL, 2020), no entanto, evidencia a presença destes sistemas que atuam contra as mulheres: não basta somente enfrentar o colonialismo, é preciso rever o patriarcado popular e indígena próprio da Bolívia (VMGAG, 2008).

Neste sentido, a construção do *Vivir Bien* não promove a equidade de gênero tal como se entende no Ocidente. Dentro do que os movimentos de mulheres bolivianas construíram no PNIOM, o *Vivir Bien* precisa transcender o sistema de gênero ocidental, que é um produto histórico e cultural, e buscar uma nova forma de criar e socializar as pessoas desde a infância (VMGAG, 2008). Para que o Bem-Viver seja também despatriarcalizado, as relações de poder construídas a partir do gênero precisam terminar.

A perspectiva conceitual trazida pelo PNIOM não é da inclusão dentro do Estado Patriarcal, mas da criação de estratégias, jurídicas e políticas, que sejam pautadas nas demandas feministas que emergem das mulheres indígenas da Bolívia, por isso a forte crítica interseccional das estruturas. O *Vivir Bien* também foi uma ponte para o avanço no processo de mudança, articulando não só a descolonização, mas também a despatriarcalização das estruturas de Estado que compõem a Bolívia Plurinacional.

O desafio da descolonização e da despatriarcalização se pautou em cinco campos de ação que envolviam a pessoa, a comunidade e o Estado: corpo, espaço, tempo, movimento e memória, dentro das intersecções com gênero, propostas pelos movimentos indígenas (LERMA, 2021). O quadro abaixo apresenta como estes campos se apresentaram no PNIOM através das áreas em que as políticas públicas deveriam ser elaboradas.

Quadro 01: Campos de ação voltados à descolonização e despatriarcalização do Vivir Bien às mulheres na Bolívia

Campos de Ação	**Área da Política Pública**
Corpo	Saúde e Combate à Violência contra às Mulheres
Espaço	Economia: combate à pobreza, geração de renda, acesso ao mercado de trabalho e acesso à terra
Tempo	Transversal a todas as políticas públicas
Movimento	Participação Política e acesso aos espaços de poder e decisão
Memória	Educação

Fonte: Elaboração própria a partir do PNIOM (VMGAG, 2021).

Cabe ainda destacar que, dentro do PNIOM, esta organização não se moldou a partir de hierarquias sobre políticas específicas às mulheres, tratando uma como mais importante que a outra. Todos estes temas foram tratados como categorias complementares, promovendo a integralidade das políticas às mulheres (VMGAG, 2008).

O vivir bien e o corpo: saúde e combate à violência contra às mulheres

Primeiro, o corpo. O PNIOM parte da compreensão de que o corpo fortalece as mulheres. O corpo é o lugar onde as relações de poder vão nos marcar até o fim de nossas vidas, indo além do biológico: é energia, afetividade, erotismo, sensibilidade, espiritualidade, devendo ser cuidado, amado e protegido. Por isso, a promoção das políticas deve ser voltada à promoção e proteção do corpo em sua integralidade (VMGAG, 2008).

A inclusão do acesso à saúde para as mulheres, dentro do campo de ação do corpo, se apresenta como o cuidado a partir do que é comum com os homens, mas também com suas especificidades, como os direitos sexuais e reprodutivos (VMGAG, 2008). Os principais problemas apresentados na construção do PNIOM foram a não garantia de uma adequada atenção à saúde reprodutiva das mulheres, a limitação do debate sobre direitos sexuais, a dificuldade de acesso aos serviços de saúde e a falta da interculturalidade na execução deste serviço, trazendo também a alta taxa de mortalidade materna.

Logo, a principal proposta apresentada foi a promoção do acesso integral das mulheres às políticas sanitárias, principalmente relacionado aos direitos sexuais e reprodutivos, reconhecendo a diversidade de mulheres (incluindo a diversidade sexual), com suas etnicidades e culturas, que integravam o país, sendo esta responsabilidade do Estado Plurinacional Boliviano (VMGAG, 2008).

Cabe, entretanto, apresentar também duas questões como um desafio: o enfrentamento às doenças sexualmente transmissíveis – DST e o aborto. Os métodos para a prevenção das DST são os determinados pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e as mulheres que vivem nos Andes os enxergam como uma tentativa de controle sobre seus corpos ou uma tentativa de *liberalizar* os corpos das mulheres, nos moldes ocidentais (VMGAG, 2008). A imposição de métodos contraceptivos às mulheres racializadas foi parte da estratégia desenvolvimentista e de embranquecimento da população na segunda metade do século XX.

Contudo, o PNIOM aponta que não há oposição na oferta dos contraceptivos através de Política de Estado (VMGAG, 2008). Entretanto, é necessário escutar e garantir o debate sobre as práticas ocidentais de controle de natalidade, promovido pelas mulheres dos Andes, garantindo o pleno acesso de todos e todas à informação.

Com relação à legalização do aborto, a situação é ainda mais delicada na Bolívia. No PNIOM, há o reconhecimento de que é necessário enfrentar o problema, que os abortos clandestinos são causa de mortalidade materna, mas não se fala na sua descriminalização e legalização, se enfatizando a necessidade de garantir condições (saúde, educação, autonomia econômica) para que as mulheres não precisem optar pelo aborto (VMGAG, 2008).

Sobre a violência contra as mulheres o PNIOM a entende como a expressão mais brutal do poder patriarcal, por isso mesmo o combate à violência como política pública é uma das ações mais necessárias para a proteção de seus corpos. Os maiores obstáculos no enfrentamento à violência contra as mulheres eram: a insuficiência na oferta de serviços públicos de proteção, a impunidade aos agressores, e o descumprimento das normas de proteção (VMGAG, 2008).

Este problema se apresentou no PNIOM não só como um dos mais graves às mulheres, mas sim da própria Bolívia, retomando exatamente o ponto em que as mulheres não são parte, mas a metade de tudo. A naturalização da violência contra as mulheres se refletia na falta de estrutura do Estado para atendimento destes casos, e também nas relações com os homens, que normalizavam as violências física, patrimonial, psicológica, social, política e sexual (VMGAG, 2008).

A antropóloga argentina Rita Segato entende que a modernidade transformou a domesticidade das mulheres indígenas no espaço privado, que é o espaço em que não se faz política, retirando sua força e o poder de decisão sobre as comunidades. Para a autora: “as mulheres tornaram-se progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, intensificada pelo estresse da violência colonial” (SEGATO, 2021, p. 107). Trata-se da “privatização do espaço doméstico” (idem), em que esta esfera não tem importância para o mundo moderno, com a assimilação desta construção pelos homens indígenas, que já tinham uma cultura dentro do “patriarcado de baixa intensidade” (ibidem).

Ao despolitizar o doméstico, tudo o que se relaciona às mulheres torna-se marginal, parte, cota, interesse particular e não coletivo (SEGATO, 2021). Entendemos que foi esta compreensão, a partir da intensa violência experienciada no espaço doméstico que levou as mulheres na Bolívia a buscarem especialmente a inclusão nos espaços de poder.

O vivir bien e o espaço: o acesso aos meios de produção e autonomia econômica às mulheres

O segundo campo é o espaço como um campo vital para que o corpo se desenvolva, a partir da produção. Distingue os vários espaços que os corpos das mulheres ocupam, sendo três espaços na vertical e um único na horizontal. Na vertical: primeiro é acima, onde está o infinito, o horizonte sonhado; o segundo é abaixo, onde descansam os antepassados, se fixam as raízes e as sementes, trazendo o nosso pertencimento; terceiro é aqui, o trânsito entre as pessoas e os seres. Já o espaço horizontal entre homens e mulheres é o poder distribuído de modo igualitário e complementar nas suas relações (VMGAG, 2008). Por isso, dentro da economia, é preciso promover e garantir os lugares para as mulheres.

O PNIOM apresenta que metade da população boliviana se encontra em maior vulnerabilidade frente à pobreza e às desigualdades. Por isso, o texto destaca que a pobreza tem raça e sexo na Bolívia: é mulher indígena (idem). As mulheres são o grupo com menor acesso e controle de bens patrimoniais, tangíveis e intangíveis, sem renda, com empregos de menores remunerações, passíveis de sofrer violência no ambiente de trabalho e com menores aposentadorias.

Dentro destas considerações, o PNIOM é muito explícito: não se trata somente da criação de programas de geração e/ou transferência de renda, mas de transferência de renda às mulheres, também ressaltando que as mulheres não são uma parte ou cota específica, mas que estes programas devem se voltar à realidade das mulheres para sua execução (ibidem). Neste sentido, somente as políticas públicas de geração de renda e inclusão não eram suficientes para a construção de um *Vivir Bien* despatriarcalizado: era necessário também enfrentar o individualismo e o mercantilismo, bem como a própria exclusão das mulheres indígenas de suas comunidades que não permitem o acesso à renda (CASTILLO, 2017).

No PNIOM, além dos programas diretos de transferência de renda, outros dois elementos se destacam: o acesso ao mercado de trabalho e à terra como meio de produção. Conforme o PNIOM, as maiores dificuldades das mulheres no mercado de trabalho são: acesso e manutenção do emprego, já que as mulheres são as principais responsáveis pelos trabalhos de cuidado com a família; discriminação salarial, com salários inferiores que impactam em suas rendas; a violência no espaço laboral, subnotificada pelo medo da perda do emprego (VMGAG, 2008).

A maior parte do PNIOM, ao tratar de empregos, volta-se à perspectiva da inclusão das mulheres. Vemos que foi uma demanda das próprias mulheres como uma estratégia de maior acesso à renda e resposta em curto prazo, especialmente para as mulheres chefes de família. Um dos desafios para melhoria da renda das mulheres é também a questão da qualificação, através da educação (idem). Com isso elas poderiam acessar empregos com melhores salários. Entendemos que esta opção, naquele momento, foi estratégica: a inclusão dentro de um modelo capitalista para, a partir dele, iniciar o processo de alteração do modo de produção, possibilitando repensar as próprias estruturas produtivas, buscando sua descolonização e despatriarcalização.

Cabe destacar que o acesso à terra para as mulheres, naquele momento de elaboração do PNIOM, foi uma das políticas que mais avançou. Por questões culturais, alinhadas ao patriarcado, as mulheres não conseguiam o acesso ao título das terras que herdavam de seus pais e/ou esposos, assim como, não conseguiam se inscrever nos programas voltados à reforma agrária. Com o avanço do debate sobre os direitos das mulheres, o acesso à terra entrou na pauta e se tornou um ponto importante para atuar no processo de despatriarcalização do Vivir Bien (ibidem).

Houve uma opção política das mulheres por políticas de acesso à renda de forma individualizada, especialmente pela desigualdade no acesso à renda entre homens e mulheres, tanto no campo como na cidade (VMGAG, 2008). Contudo, o PNIOM destacou ao longo do seu texto, a necessidade de vínculo comunitário como horizonte para promoção do *Vivir Bien*. Este vínculo comunitário entre mulheres e entre homens e mulheres é um dos pontos que possibilita almejar a construção de Bem-Viveres descolonizados e despatriarcalizados (CASTILLO, 2017).

Tempo e movimento no vivir bien: as mulheres ocupam os espaços de poder

O terceiro é o tempo. A vida das pessoas e dos povos não é atemporal, mas, ao contrário, está definida por um marco finito e contabilizado. No patriarcado, o tempo do homem é mais valorizado, inclusive em termos de remuneração. O PNIOM propõe o resgate da beleza do tempo cotidiano, da rotina, do movimento espiral que é fundamental para a sobrevivência da vida (VMGAG, 2008).

O quarto campo de ação é o movimento, exemplificado a partir dos movimentos sociais e das organizações políticas em que mulheres e homens constroem um corpo comum. Se algo tem vida, se move; se algo se move, tem vida. Com os movimentos, se forma o corpo social que possibilita a apropriação e responsabilização sobre nós mesmas(os), possibilitando a reapropriação de quem somos e de nossos sonhos retirados pelos sistemas de opressão (idem).

Neste eixo, o PNIOM pautou a igualdade fática frente a jurídica e apontou alguns problemas que dificultavam o acesso das mulheres aos espaços de poder: iniciando com o acesso aos documentos básicos, como certidão de nascimento e cédula de identidade, até a violência política sofrida pelas mulheres nos espaços de decisão, tanto institucionais quanto nas comunidades. Assim, para se alcançar o Vivir Bien, é preciso garantir a participação jurídica e fática das mulheres nos espaços de poder, com a sanção aos partidos políticos, organizações e homens que impedem a sua presença efetiva nestes espaços (ibidem).

Este eixo também reconheceu que a luta das mulheres dentro das organizações e movimentos sociais foi fundamental para alcançar as principais conquistas da Bolívia, especialmente a Assembleia Constituinte que pautava a Plurinacionalidade e o *Vivir Bien* como princípio do Estado (MALHEIROS, 2021). Esta Assembleia foi também a que contou com a maior participação das mulheres, ocupando 34% das cadeiras (VMGAG, 2008).

O avanço das mulheres nos espaços de poder e decisão significam a democratização destes espaços, bem como, mulheres não pautam somente "questões de mulheres", mas também revelam uma grande capacidade para a resolução dos problemas comuns, dialogando com a proposta do documento de que as mulheres não são parte, mas a metade do todo (VMGAG, 2008). Por isso mesmo, garantir a igualdade entre homens e mulheres nos espaços de poder e decisão se tornou prioridade dentro do Estado (MALHEIROS, 2021).

Educação e vivir bien: o fortalecimento da memória

Por último, o PNIOM traz a memória como elemento a ser descolonizado e despatriarcalizado. A memória une gerações e povos. Para a luta das mulheres na América do Sul, especialmente na Bolívia, a memória é uma categoria em que se pode interseccionalizar com outras, a fim de ampliar o alcance da luta feminista anti-colonial (LERMA, 2021).

Contudo, o documento destaca que não se deve idealizar a América pré-conquista, como se não houvesse machismo, porque existia um patriarcado antes da invasão, dialogando com as categorias de "patriarcado de baixa intensidade" (SEGATO, 2021) e "patriarcado original ancestral" e "patriarcado colonial negro" (LERMA, 2021). Este reconhecimento possibilita a unidade com a ancestralidade, mas também organiza *procesos de cambio* para o seu enfrentamento, rumo à despatriarcalização do *Vivir Bien* (VMGAG, 2008).

A educação se encontra no campo de ação da memória porque se trata das raízes que formam a Bolívia, não como um passado que é uma recordação, mas como ação espiral do tempo que projeta um futuro com o conhecimento produzido por séculos. Dentro das políticas de educação se apresentam os instrumentos necessários para que este conhecimento possa ser repassado, mas também transformado, a partir de sua *práxis* (VMGAG, 2008).

Com estes critérios, o PNIOM vai apontar quais os maiores problemas das mulheres no acesso à educação e na promoção de uma educação que valorize os saberes e os conhecimentos das mulheres indígenas. Por isso, elenca: a alta taxa de analfabetismo na área rural; oferta educativa sem mecanismos para permanência das mulheres; maior abandono de mulheres que homens no sistema de educação formal e conteúdos curriculares que reproduzem uma cultura sexista e estereotipada. Também apresenta como macro-problema os insuficientes mecanismos de acesso e igualdade para permanência das mulheres nas instituições educativas, que continuam reproduzindo estereótipos de gênero (VMGAG, 2008).

Por isso, um dos desafios para que *Vivir Bien* seja despatriarcalizado é garantir o acesso das mulheres à alfabetização, sua permanência nos espaços de ensino institucional em todos os graus e a incorporação da transversalidade de gênero em todos os espaços de ensino, especialmente na formação docente. Estas medidas também dialogam com a proposta de que as mulheres não são parte, mas a metade de tudo, devendo a educação também ser pensada a partir das mulheres e não somente para (MALHEIROS, 2021).

Construindo bem-viveres despatriarcalizados: provocações para a continuação do debate

Este artigo é fruto da minha pesquisa de mestrado, realizada no Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea (PPGICAL), na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Apresentei questionamentos que me acompanharam (e continuam acompanhando) ao longo de mais de dois anos e busquei respostas que não se pretendem únicas, mas se colocam como possibilidades de práxis e epistemologias para a construção de Bem-Viveres que se proponham a serem descolonizadores e também despatriarcalizadores.

Na primeira parte deste artigo, organizei um levantamento teórico, interseccionando elementos chaves para se pensar Bem-Viver e/ou Bem-Viveres com o Feminismo Decolonial e suas relações com os feminismos produzidos por mulheres racializadas, trabalhadoras e fora da heterossexualidade hegemônica. Na segunda parte, com as categorias apresentadas, pude realizar um diálogo com o documento "Plano Nacional para a Igualdade de Oportunidades sob título "Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien" (PNIOM), construído pelas mulheres bolivianas – especialmente do Feminismo Comunitário – durante o primeiro governo de Evo Morales (2006-2009) (MALHEIROS, 2021).

Dentro do que as mulheres bolivianas elaboraram, o que se vislumbra é que um dos caminhos para despatriarcalização do Bem-Viver é também a inclusão das mulheres dentro das

políticas sociais: acesso à saúde, educação, trabalho, geração de renda, espaços políticos institucionais e combate à violência são tão necessários para construir Bem-Viveres como a construção de novas relações entre seres humanos e natureza. Entretanto, Bem-Viveres despatriarcalizados não devem ser reduzidos às políticas de inclusão ou à perspectiva de cotas, pautadas pelo feminismo hegemônico. Ao afirmar que as mulheres são a metade do todo, há um desafio para que a inclusão dentro do Estado Patriarcal não seja o fim: as cosmovisões, as epistemologias e as produções feministas não devem ser base somente de políticas para as mulheres, mas para todos e tudo.

Entendo que já há um problema epistêmico com a separação entre descolonização e despatriarcalização. Se o patriarcado é uma das estruturas que compõe tanto a colonização como processo histórico e a colonialidade como padrão de poder mundial, porque ao falarmos em descolonização a despatriarcalização já não está inserida em seus processos? Concordo que é necessário reafirmar a despatriarcalização como forma de evidenciar a luta das mulheres. Entretanto, há uma dificuldade de avanço no debate descolonizador exatamente porque não se enfrenta o patriarcado como uma de suas principais estruturas. Descolonizar precisa ser despatriarcalizar. Da mesma forma, não é possível pensar em Bem-Viveres se eles não forem despatriarcalizados.

Os Bem-Viveres precisam ser formados pela metade dos povos, as mulheres, tanto nas cosmovisões, epistemologias e práxis de transformação, especialmente para o enfrentamento à lógica neoliberal que promove o individualismo e a violência do (a) outro (a). Neste sentido, os feminismos latino-americanos e caribenhos – incluindo aqui os Feminismos Contra-Hegemônicos da Bolívia - alinhados com o feminismo decolonial, podem apresentar alternativas possíveis de solidariedade, epistemologias e práxis que promovam a vida dos povos e da natureza.

Referências

BAMBIRRA, V. **El capitalismo dependiente latinoamericano**. 15ª ed. Coyoacán: Siglo Veintiuno Editores, 1999.

CASTILLO, R. A. H. Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y La Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas. In: VAREA, S.; ZARAGOCÍN. **Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales**. Cuenca: Pyblo Ediciones, Universidad de Cuenca, 2017.

CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 120 – 139, 2020.

DULCI, T. M. S. Una mirada decolonial al concepto de desarrollo. In: MEDINA, Tajina Ojeda; VILLAMAR, M. V. (org.). **Pensamiento Crítico Latino-Americano Sobre Desarrollo**. Madrid: Instituto Universitário de Desarrollo y Cooperación – Catarata, p. 74-86, 2020.

LAKATOS, E.; MARCONI, M. A. **Fundamentos da Metodologia Científica.** 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LERMA, B. R. L. Feminismos da América Latina. In: KATHARI, Ashish; SALLEH, A.; ESCOBAR, A.; DEMARIA, F.; ACOSTA, A. **Pluriverso: um dicionário do pós-desenvolvimento**. Tradução de Isabella Victoria Eleonora. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Revista Tábula Rasa.** Bogotá: n. 09, p. 73-101, 2008.

____. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: n.22 (03), p. 935-952, 2014.

MALHEIROS, M. R. **Perspectivas Descolonizadoras e Despatriarcalizadoras à Plurinacionalidade e ao "Vivir Bien" na Bolívia: uma Análise Feminista Contra-Hegemônica.** Dissertação (Mestrado em Integração Contemporânea na América Latina). Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAESP), Universidade Federal da Integração Latino – Americana (UNILA). Foz do Iguaçu, p. 203. 2021.

SEGATO, R. Gênero e Colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial - moderno de alta intensidade. In: SEGATO, R. **Crítica da Colonialidade em Oito Ensaios e uma Antropologia por Demanda.** 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 85-120, 2021.

SVAMPA, M. **As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências.** Tradução de Lígia Azevedo. São Paulo: Elefante, 2019.

VAREA, S.; ZARAGOCIN, S. Introducción. In: VAREA, S.; ZARAGOCIN, S. (org.). **Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales.** Cuenca: Pydlos Ediciones, p. 05-16, 2017.

VMGAG – Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales – Ministerio de Justicia. **Plan Nacional para la Igualdad de Oportunidades: "Mujeres Construyendo la Nueva Bolivia para Vivir Bien".** La Paz: Diciembre, 2008.

Além do meu próprio corpo: adoecimento, corpo e itinerário terapêutico

Rafael Tavares Salles
UNIFESP

Tereza Spyer
¡DALE!, PPGICAL, PPGHIS / UNILA

Pedro Paulo Gomes Pereira
PPGSC / UNIFESP

Além do meu próprio corpo: adoecimento, corpo e itinerário terapêutico

Resumo:

Este artigo busca refletir sobre o conceito de itinerários terapêuticos. A pesquisa etnográfica acompanhou as formas de lidar com as enfermidades e os caminhos elegidos em busca de cuidados de imigrantes e refugiados sem-teto na cidade de São Paulo. A investigação permitiu pensar os itinerários terapêuticos não apenas como movimentos que ocorrem nos espaços – por entre serviços de saúde, na busca por médicos ou xamãs, nas ruas de uma cidade –, mas no tempo, por entre histórias e vidas. Nessas trajetórias, a doença e o corpo eram um conjunto de afetos que extrapolam o corpo-próprio. Os itinerários terapêuticos surgem como formas de compreender e experienciar enfermidade e corpo.

Palavras-Chave: itinerários terapêuticos; etnografia; imigração.

Más allá de mi propio cuerpo: enfermedad, cuerpo e itinerario terapéutico

Resumen:

Este artículo busca reflexionar sobre el concepto de itinerarios terapéuticos. La investigación etnográfica siguió las formas de lidiar con las enfermedades y los caminos elegidos en la búsqueda de atención a los inmigrantes y refugiados sin hogar en la ciudad de São Paulo. La investigación permitió pensar los itinerarios terapéuticos no solo como movimientos que se dan en los espacios –entre servicios de salud, en la búsqueda de médicos o chamanes, en las calles de una ciudad– sino en el tiempo, entre relatos y vidas. En estos trayectos, la enfermedad y el cuerpo eran un conjunto de afecciones que extrapolan el propio cuerpo. Los itinerarios terapéuticos surgen como formas de comprender y experienciar la enfermedad y el cuerpo.

Palabras clave: *itinerarios terapéuticos; etnografía; inmigración.*

Beyond my own body: illness, body, and therapeutic itinerary

Abstract:

This article seeks to reflect on the concept of therapeutic itineraries. The ethnographic research followed the ways illnesses were handled and the paths elected in the search for care for homeless immigrants and refugees in the city of São Paulo. The investigation allowed us to consider therapeutic itineraries not only as movements that occur in spaces – among health services, in the search for doctors or shamans, on the streets of a city – but also in time, among stories and lives. In these trajectories, the disease and the body were a set of affections that extrapolate the body-self. Therapeutic itineraries emerge as ways of understanding and experiencing illness and the body.

Keywords: *therapeutic itineraries; ethnography; immigration.*

MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
Gray
Pontailler
Pesmes
Marnay
Gy
Dampierre
Saône R.
Vesoul
Villersexel
Rougemont
Clerval
Beaume-les-Dames
l'Ognon R.

Nos processos de adoecimento e de busca por cuidados, as pessoas se movimentam no intuito de recuperar suas vidas, amenizar seus sofrimentos e aflições. Nesse contexto, surgem múltiplas indagações sobre como as doenças atravessam os cotidianos e alteram as formas de viver e sobre quais caminhos percorridos para obter cuidados – já que os próprios percursos parecem dizer algo sobre como lidamos com as enfermidades. A aposta deste artigo é que percorrer esses caminhos pode nos ensinar como as pessoas encontram inusitadas maneiras de reinventar e reabitar a vida.

Pensando nessa possibilidade, procuramos refletir sobre os itinerários terapêuticos de imigrantes na cidade de São Paulo. Depois de mais de uma década de investigações sobre os processos de adoecimento e os itinerários em busca de restabelecer a saúde (autor), iniciamos uma pesquisa etnográfica com imigrantes e refugiados sem-teto que vivem na cidade de São Paulo. Por meio de observação participante, entrevistas e acompanhamento da vida cotidiana de nosso(a)s interlocutore(a)s, registramos as formas elegidas por elas e eles para lidar com as enfermidades e seus inusitados caminhos percorridos. O objetivo da pesquisa foi refletir sobre os itinerários terapêuticos, basicamente, tentando descobrir como imigrantes e refugiados acessavam o Sistema Único de Saúde (SUS). Os fatos vividos no campo há anos puderam ser relembrados e afetaram nossas perguntas e direcionamentos (PEIRANO, 2014). Talvez por isso, logo de início, percebemos que havia percursos, constituídos por inusitadas mesclas e composições, os quais revelavam caminhos intricados no enfrentamento das enfermidades e narravam histórias de pessoas que transitavam por terapias, numa tentativa de restabelecerem ou preservarem a saúde.

O movimento teórico que buscamos empreender foi o de procurar nos aproximar de como nossos interlocutores definiam e elaboravam suas opções e de como estabeleciam e experienciavam seus caminhos, envolvendo-nos em suas formulações e indagações (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Assim, no movimento teórico-metodológico que procuramos desenvolver o discurso antropológico deixa de ter privilégio e passa a se embrenhar nas formulações e ações dos interlocutores. A intenção do artigo foi experimentar as perguntas dos interlocutores e interlocutoras, seguindo seus caminhos especulativos sobre itinerários terapêuticos – acompanhar etnograficamente esses caminhos e experiências possibilitou indagar se talvez o próprio conceito de itinerário que habitualmente trabalhamos possa ser repensado.

Nesses trajetos, entre diversos interlocutores com os quais convivemos durante a pesquisa, encontramos Mayumi, uma mulher peruana que vivia em uma ocupação na cidade de São Paulo. Para preservar seu anonimato, ela escolheu um pseudônimo que fizesse referência à sua origem. Durante o trabalho de campo, nos anos de 2016 e 2017, estabelecemos com ela um contato íntimo e duradouro, que nos possibilitou compreender vários de seus dilemas. Dilemas estes similares aos de outras pessoas migrantes com as quais convivemos, mas, colocados de forma mais clara e intensa do que pelos outros interlocutores que havíamos acompanhado (todos migrantes e moradores da citada ocupação). Seguimos Mayumi em seu itinerário desde a primeira busca por cuidados, em seus diversos caminhos traçados.

Tal empreitada nos conduziu a outras perguntas, dimensões e problemas. Foi assim que nos deparamos com uma visão dos itinerários como movimentos que ocorrem não apenas nos espaços, por entre serviços de saúde, na busca por médicos ou xamãs, nas ruas de uma cidade, mas, no tempo, por entre histórias e vidas. A doença e o corpo surgiam com suas histórias e sempre relacionais, e não pertenciam a uma pessoa ou a um indivíduo; a doença era um conjunto de afetos que extrapola o corpo-próprio. Sigamos, então, um pouco dessa história.

Mayumi e o processo de adoecimento

Em outubro de 2015, Mayumi, uma imigrante peruana de 22 anos e há pouco mais de um ano no Brasil, foi a uma Unidade Básica de Saúde (UBS) do centro da cidade de São Paulo, procurando auxílio para o diagnóstico de uns caroços que surgiram em seu pescoço. Levava consigo uma série de exames laboratoriais e radiografias. Naquela época, Mayumi estava empregada como copeira em um hospital privado e estudava um curso técnico de radiologia em uma universidade. Diante do médico, contou que começou a sentir uma coceira pelo corpo.

A coceira foi creditada ao fato de morar em uma ocupação onde era frequente se deparar com ratos e cachorros de rua. A ocupação estava localizada em uma rua logo atrás do Teatro Municipal. O imóvel, construído nos anos 1950, foi desativado desde 1994 e desapropriado em 2010 pela Prefeitura. O Movimento dos Sem Teto do Sacomã (MSTS) ocupou o prédio em 2013 e passou a abrigar brasileiros sem-teto, imigrantes latino-americanos e refugiados africanos. Cerca de 40% de seus ocupantes eram estrangeiros de mais de 12 diferentes nacionalidades: na época havia, aproximadamente, duas mil pessoas e cerca de quatrocentos a quinhentos imigrantes. Portanto, as condições de moradia eram precárias. Mas, Mayumi sentia tranquilidade em ter um lugar para morar em São Paulo.[1]

Além da coceira, passou a apresentar uma sonolência incontrolável – sintoma que mais a preocupou. O cansaço assinalava que algo mais sério acontecia. Procurou a UBS e tentou agendar uma consulta. Pela demora, pagou a consulta em uma rede de pronto atendimento de preços populares. No local, realizou exames laboratoriais. Ao ver esses exames e observar Mayumi, o médico que a atendeu lhe disse: "você precisa procurar um hospital urgentemente". Com essas palavras e sem explicações, ela saiu da consulta assustada e sem saber a quem recorrer. Ainda naquela semana, procurou um grande hospital público da região central da cidade. Na triagem do serviço, foi-lhe dito que seu caso não era grave e que deveria procurar uma UBS. Em nenhum instante lhe disseram as possibilidades diagnósticas.

Mayumi percebeu que seu pescoço estava ficando inchado. Ao passar as mãos pela garganta e pela lateral do pescoço, entre os ombros e a orelha, notou alguns caroços. Não comentou com ninguém. Passou a trabalhar com lenço em volta do pescoço. Não queria deixar transparecer aos colegas de trabalho as mudanças corporais. Durante as noites de seus plantões na copa, sentia um frio intenso. Essa sensação era seguida de sudorese gelada que encharcava seu uniforme e agravava a sensação térmica. Algumas vezes, precisou trocar de roupa durante os turnos de trabalho. Percebeu que, após ter notado caroços, a sonolência havia piorado.

Com essa história em mãos, Mayumi foi à outra UBS. A situação era grave e exigia medidas emergenciais. O médico que a atendeu, Dr. Carlos, logo notou que a unidade de saúde era limitada de arsenal diagnóstico e que o sistema de referência e contrarreferência adotado no município não tinha a agilidade necessária. Decidiu que o apropriado seria criar uma rota alternativa no fluxo de atendimento do SUS. Ele também trabalhava em um pronto-socorro. Mayumi para lá se dirigiu e o médico que a havia atendido na UBS, Dr. Carlos, estava nesse pronto-socorro e conseguiu, por meio desse artifício, finalmente interná-la para investigação. Dr. Carlos comentou que esse procedimento era comum. Tal movimento assinalava que os itinerários estão sujeitos a

1 Pretendemos abordar a questão dos deslocamentos, das violências e precariedades da migração em outro espaço. Para este artigo, valemo-nos de Feldman-Bianco; Domenech; Sanjurjo (2020) e Feldman-Bianco; Sanjurjo; Silva (2020). No que se refere à saúde, Fassin (2000); sobre a imigração e o SUS, Martin; Goldberg; Silveira (2018) e Silveira; Goldberg; Martin (2018); para uma análise da produção da antropologia brasileira sobre o tema, Feldman-Bianco; Sanjurjo; Silva (2020).

constantes improvisações dos agentes e que não se pode falar de percursos previstos e, portanto, de uma rede que preexista aos movimentos dos agentes pois, nos deslocamentos pelo sistema de saúde, as pessoas inventam caminhos não imaginados pelos gestores (BONET, 2014).

Na tomografia realizada no hospital, os médicos detectaram múltiplas linfonodomegalias nas cadeias mediastinais cervicais e no ângulo cardiofrênico. Frente ao achado, solicitaram avaliação da equipe de cabeça e pescoço que realizou a biópsia dos linfonodos. O resultado da biopsia saiu 15 dias depois. Mayumi estava com um linfoma de Hodgkin e esclerose nodular. A despeito da classificação completa da lesão, uma definição do campo de conhecimento da onco-hematologia passou a fazer parte do repertório semântico da própria Mayumi. Ela havia memorizado a classificação de sua doença. Quando alguém perguntava por sua enfermidade, ela definia com particularidade sua "neoplasia". As definições demonstram uma absorção de linguagens, uma busca por se aproximar da linguagem biomédica, que viera desde a juventude em seus desejos de ser médica, mas, que, agora, surgia com a intenção de criar outra forma de ver a si própria sobre outros prismas. Portanto, esse movimento de Mayumi indica simultaneamente busca por formas de tratamento e maneiras de compreender o adoecimento.

Com o resultado da biopsia em mãos, a equipe médica optou pela realização de quimioterapia, sendo inicialmente realizadas oito sessões, no período entre novembro de 2015 e junho de 2016. Em junho de 2016, após a última sessão de quimioterapia, foi ao hospital informar que estava pensando em voltar para o Peru. Por conta da sua doença, abandonou os estudos. E agora, como também não tinha emprego, iria regressar para viver com seu pai e seus irmãos. Há aqui movimentos que assinalam a mobilidade de Mayumi, e mesmo de sua família, mas, também, pertencimento, ambos expressos em seu desejo de regressar (AHMED *et al.*, 2004). A estadia na casa dos familiares, no entanto, foi curta.

Da migração à viagem terapêutica

Em agosto de 2016 Mayumi estava de volta ao Brasil. Havia retornado com sua irmã para realizar exames de rotina pós-tratamento. Na primeira viagem ao Brasil, Mayumi buscava condições de trabalho e capacitação profissional; agora, ela regressava como uma migrante de saúde para conseguir cuidados. Voltou a morar na ocupação. Como imigrante, manifestava dificuldades no domínio da língua portuguesa (vivendo entre o espanhol e o português), lidava com os problemas para arrumar trabalho e os conflitos e negociações com outros imigrantes que moravam na ocupação. E havia se acostumado à condição de "ser provisório", sempre esperando um regresso (SAYAD, 1998). No entanto, o acesso aos serviços de saúde motivara o retorno (MARTIN; GOLDBERG; SILVEIRA, 2018; SILVEIRA; GOLDBERG; MARTIN, 2018). Havia também uma esperança persistente que a movia (FERREIRA, 2009).

A consulta com o hematologista ocorreu uma semana após seu retorno. Nos exames realizados, algo chamou atenção do médico, que aproveitou o retorno para realizar novas tomografias. Foi possível perceber que o linfoma havia tido uma recidiva. Ela foi submetida a novos ciclos de quimioterapia, dessa vez seguidos por vinte sessões de radioterapia. A expectativa do médico era ter uma remissão da doença para que pudesse encaminhá-la ao Hospital Brigadeiro, Unidade de referência no serviço de hematologia para os casos hematológicos complexos, onde seria avaliada para a possibilidade de transplante de medula óssea.

No dia 29 de março, Mayumi enviou uma mensagem para o Dr. Carlos, informando que não faria o transplante. Marcaram um encontro. Nesse dia, contou um pouco mais de sua história. Mayumi nasceu em Puno Juliaca, uma cidade pequena de 150 mil habitantes, às margens do

lago Chichicaca. Seu pai, Jorge, era técnico em eletrônica. Sua mãe, Sabina Juarez, cuidava dos avós da família. A família era formada por quatro filhos, sendo dois homens e duas mulheres. Mayumi era a segunda, sendo a primeira mulher da linha genealógica e, por isso, a responsável pela criação dos irmãos. Mayumi teve uma infância típica das crianças da região. Estudava, cuidava da casa e da família. Na sua meninice, a situação econômica era difícil, pois o Peru passava por sérios problemas socioeconômicos, fruto das medidas adotadas pelo governo de Alberto Fujimori.[2] Quando estava por volta dos dez anos, a situação começou a melhorar, pois seu pai foi empregado em uma empresa de eletrônicos e sua mãe conseguiu emprego. Já no colégio, voluntariou-se em um hospital da região para auxiliar os pacientes e ficar próxima da realidade dos profissionais. Gostou muito da experiência. Aos 17 anos, terminando a escola, realizou exames para medicina em uma universidade na Bolívia e foi aprovada. A família passava por um momento de boas condições financeiras e ela iria cursar medicina.

Uma semana antes da viagem para a Bolívia, sua mãe apresentou episódios de sonolência excessiva e foi internada no hospital da cidade. Os médicos realizaram exames e descobriram um tumor no fígado. O sistema de saúde peruano era todo privado. Sua mãe necessitaria de cuidados avançados, precisaria realizar os exames e fazer o tratamento do câncer. Ela foi transferida para o hospital de Arequipa, uma cidade com mais recursos e possibilidades de tratamento. Mayumi decidiu permanecer cuidando de sua mãe, na época com 34 anos. Após um ano de tratamento, sua mãe faleceu. Ao contar sua história, as coincidências vivenciadas em sua trajetória não passaram despercebidas e as relações com a vida e o adoecimento de sua mãe eram tecidas com delicadeza. Mayumi ia revelando algo desse entrelaçar de experiências.

Com o tratamento de sua mãe, seu pai contraíra uma grande dívida que precisaria sanar. Mayumi começou a trabalhar para ajudar a família. Cuidava da casa e de seus irmãos menores, trabalhava como caixa em um comércio local, além de um emprego eventual de cuidadora de idosos e, ainda, realizou um curso de técnico de enfermagem para poder ficar próxima ao seu desejo de ser uma profissional de saúde. Após concluir o curso técnico de enfermagem, quando tinha 21 anos, decidiu migrar para o Brasil. A escolha do destino ocorreu, sobretudo, pelo crescimento e desenvolvimento econômico do país em relação aos demais países da América Latina, pois nas primeiras décadas do século XX aumentou muito o número de imigrantes de países vizinhos que fugiam das crises econômicas e dos conflitos políticos.[3] Com isso, ela conseguiria se sustentar e ainda enviar dinheiro para sua família. Outro fator ponderado foi a perspectiva da realização de algum curso universitário. Sua vontade era ser médica. Embora soubesse da dificuldade, queria fazer o curso no Brasil. A decisão de Mayumi demonstra como as migrações ocorrem por fatores diversos, nos quais as pessoas vão estabelecendo novas necessidades e objetivos em função de atores e instituições e processos como a pobreza, distribuição desigual de renda e recursos sanitários (FELDMAN-BIANCO; SANJURJO; SILVA, 2020).

2 Quando da eleição de Fujimori, o Peru passava por uma crise generalizada, com inflação a 7000% ano, desemprego em massa e dívida externa de 18 bilhões. Também é interessante lembrar que o Peru faz parte do chamado Arco Andino (Bolívia, Equador e Peru). Esta região concentra a maior quantidade absoluta e relativa da população indígena em toda a América do Sul. Com relação ao movimento indígena, muitos autores acreditam que sua falta de coesão, se comparado com Bolívia e Equador, se deve a ambígua vinculação dos grupos indígenas organizados com determinados partidos políticos, a criação de instituições de tutela e de controle estatal, assim como a divisão entre um indigenismo oficialista e outro de base, além da atuação do grupo Sendero Luminoso (organização de inspiração maoísta que atuou entre 1964 e 1995). Este cenário foi relativamente alterado a partir do final dos anos 1990, fruto em grande medida do fortalecimento do movimento indígena proveniente da Serra peruana, incluída aí a Província de Puno. Por fim, importa ressaltar que em 2021 Pedro Castillo foi eleito presidente pela maioria indígena (ALBÓ, 2008; DULCI, 2021).

3 Entre 2010 e 2018, o Brasil teve mais de 700 mil migrantes e os migrantes do Peru ocupavam a 8 posição no ranking. Ver: https://www.justica.gov.br/news/collective-nitf-content-1566502830.29

A situação em sua vida parecia estar se encaminhando. Em setembro de 2015, foi aprovada na prova teórica da revalidação de seu curso técnico de enfermagem. Em outubro, iria realizar a prova prática do processo de revalidação, precisamente dia 19 de outubro, o mesmo dia em que se internou no hospital para a realização dos primeiros exames que diagnosticaram seu linfoma.

Como dizíamos, ao narrar sua vida, Mayumi relembra de sua mãe e do tratamento dela. Com o tempo, passou a ver em si a morte anunciada. Com essa sensação, ela foi contando outras dimensões da enfermidade e dos itinerários. A doença alcançou uma historicidade, pois sua própria enfermidade estava sempre relacionada à de sua mãe, em uma relação íntima, intensa e de espelhamento – para ela, era como se as enfermidades se estendessem para "além do meu próprio corpo", como disse Mayumi antes do primeiro ciclo de quimioterapia.

Por perceber a magnitude das enfermidades nessas trajetórias cruzadas, no primeiro ciclo de quimioterapia, após a segunda sessão, Mayumi procurou uma senhora boliviana que realizava terapias xamânicas em São Paulo. Chegou à casa dessa senhora ainda enjoada e um pouco mareada pelas medicações que recebera naquele dia. O local era um casebre antigo na região do Brás.[4] A xamã a recebeu na porta, fazendo-a entrar e se sentar. Em seguida, olhou para ela durante um bom tempo. Após ouvir Mayumi, a senhora disse: "não há nada que possa fazer por você aqui, você irá morrer, vejo a morte em seus olhos". A atitude da xamã foi inesperada.

A ação de xamãs pode tornar visíveis certas mediações à que a medicina certamente não se atenta. A busca simultânea por terapias xamânicas e da biomedicina parece dizer algo sobre a relevância que nossos interlocutores conferem a essas mediações (LANGDON, 1988; 1996). Os xamãs são viajantes, tradutores que viajam no tempo e o espaço (CARNEIRO DA CUNHA, 1998; CHAUMEIL, 1983). A cena falava algo das viagens, pois, em um bairro popular de São Paulo, uma xamã boliviana e uma cliente peruana refletiam sobre a enfermidade e buscavam possibilidades de cura.

Certo que Mayumi buscava dominar a linguagem e o saber biomédico, mas, com igual intensidade, alçava outras formas de prática e de saber, movimentando-se em uma zona de contato na qual saberes biomédicos interagem, na teoria e na prática, com outros saberes não médicos. O caminhar em busca de cuidados então inventa espaços e relações – o caminhar cria realidades e não é só o movimento no espaço –, dimensão, aliás, que Ingold vem chamando atenção em seus trabalhos (INGOLD, 2011; 2015).

Nessa consulta com a xamã, Mayumi buscava conexões possíveis para sua enfermidade, que, como veremos adiante, conta algo sobre essas viagens espaço-temporais e sobre busca de compreensão. No entanto, sem respostas, procurou também a médica de transplante no Hospital Brigadeiro. Não suportava as sessões de radioterapia. Seu pescoço apresentava sinais de queimadura em toda a pele e tinha um grande tecido cicatricial no local das queimaduras da radiação. A pele estava friável e dolorida. No Hospital Brigadeiro, a médica pegou seus exames e afirmou: "Olha, sinto muito, não há nada o que fazer por você. Seu tumor não responde à quimioterapia. Você não poderá fazer o transplante". Mayumi saiu da consulta, correu até o banheiro e chorou. À noite, ela se tranquilizou, aquietou os sentidos, arrumou seu quarto e voltou a pensar nas possibilidades. Teve um sonho bonito com sua mãe e com o pôr do sol entre as montanhas e o lago no Peru.

4 Para uma discussão mais detalhada sobre o xamanismo urbano, ver Magnani (2000; 2005).

O retorno à Xamã do Brás

Mayumi não desistiu. Conseguiu encaminhamento para um hospital privado em busca de um protocolo experimental de Linfoma de Hodgkin com recidiva precoce, que estava sendo realizado no serviço. Porém, também voltou à xamã do Brás. Dr. Carlos insistiu para que Mayumi voltasse, propondo-se a acompanhá-la. Foram juntos à xamã. Algo havia mudado no médico que se abria para novas experiências – as travessias transformam, o afeto é esse transformar (DELEUZE, 1978). Surgia, assim, um médico afetado pela experiência de cuidado.

Como já mencionado, a xamã ficava localizada em um lugar no Brás. No caminho, eles conversaram sobre sua doença. Ela estava com enjoos e dores no corpo e não apresentava febre. Tentava evitar ao máximo uso de medicações para controlar seus sintomas. Dr. Carlos estava temeroso quanto à consulta, não sabia o que esperar e tinha receio de que a xamã não o permitisse entrar.

Em companhia do médico, caminhando na cidade em busca de uma xamã, lembrou-se do período de doença de sua mãe. Contou que, em um dado período do tratamento de sua mãe, quando parecia que as terapias dos médicos já não serviam, seu pai procurou a ajuda de um xamã. Novamente surgiam histórias entrecruzadas (a sonolência, o câncer, a busca por médicos e por xamãs), como a nos dizer que a busca por cuidados acontece nessas encruzilhadas, onde os caminhos se tocam e se fecundam.

Mayumi continuou narrando esses intercruzamentos, contando histórias que envolviam xamãs no Peru. Lembrou que um dia seu irmão aparecera em casa com dor nas costas e logo procurou um médico da cidade que lhe passara analgésicos simples. Os remédios não conseguiram melhorar a dor. Os pais procuraram ajuda com uma xamã de Puno. A senhora examinou seu irmão, passando suas mãos por todo o corpo do jovem. Depois, entregou um porquinho da índia para ele e disse que deveria dormir durante a noite com o animal. No dia seguinte, retornaram à casa da senhora. Ela tomou de volta o animal e, com um golpe de faca, o sacrificou, rasgando seu ventre. Do animal, saiu um fragmento de um material esbranquiçado que Mayumi assegurou ser um pedaço de osso. A xamã disse para a família que o jovem deveria ter machucado algum osso das costas e que, após o tratamento, estaria melhor. Seu irmão melhorou após o tratamento da xamã. Ele não sentiu dores nem precisou continuar tomando remédios. O impressionante, segundo ela, foi o momento em que seu irmão foi fazer os exames admissionais em seu emprego, muitos anos depois e, na radiografia do tórax, apresentou sinais de uma fratura de costela antiga e já consolidada. Isso confirmara que o que ela vira sair da barriga do porquinho da índia era um pedaço de osso da costela doente de seu irmão.

Motivado pelo sucesso dessa experiência, quando viu a esposa adoecer, Jorge, o pai de Mayumi, viajou até Ayacucho, cidade da província de Huamanga, famosa no país por ser um local que reúne xamãs experientes, e contratou os serviços de um xamã, que era considerado um dos melhores do Peru. O xamã foi até sua casa em Puno e lá permaneceu durante três dias. No início, examinou-a e tentou traçar um mapa de sua doença. No dia seguinte, confirmou para Jorge que a doença de sua esposa estava bastante avançada: espíritos malignos rodeavam o local e acreditava haver pouco a fazer por ela. Ainda assim, propôs uma terapia para auxiliar na diminuição dos sintomas.

Primeiro, coletou amostras dos cabelos de todos os filhos, queimou os fios e fez uma infusão com uma bebida alcoólica. Em seguida, deu-a para a mãe de Mayumi beber. No terceiro dia, chegou em casa com três filhotes de cachorro e recomendou a Jorge que sacrificasse os

animais, lavando com o sangue todo o entorno da residência. O tratamento, do ponto de vista da Mayumi, não trouxe nenhuma melhoria para sua mãe, porém, após a passagem do xamã, ela afirmou que coisas muito estranhas passaram a ocorrer em sua casa. A família volta e meia era perturbada por aves que ficavam no telhado brigando e fazendo barulhos estranhos durante o dia. Sombras de animais eram vistas nos corredores durante a noite, sombras de cães grandes que passavam como vultos pelas frestas iluminadas. Sua mãe teve delírios, ouvia vozes e se dizia perseguida por entidades que queriam levá-la. [5]

Mayumi se lembrou dos instantes finais de sua mãe. Contou que, cerca de trinta minutos antes de falecer, sua mãe a abraçou e lhe disse que havia chegado a hora. Os espíritos estavam chegando para buscá-la. Mayumi reuniu a família, pai, irmão e irmã e, juntos, rezaram próximo à mãe. Logo após a oração, sua mãe começou a gritar. Cerrou os olhos, sucumbindo em seguida.

Anos depois, Mayumi estava no Brás, com câncer, acompanhada do Dr. Carlos. Como sua mãe, havia tentado várias alternativas com médicos e, também, estava buscando um xamã. Mayumi entrou em uma porta vermelha, margeada por lojas do tipo vende-tudo. A porta era de metal, pintada de um vermelho brilhante. Acima da porta, havia uma pequena basculante e nela uma gravura bordada e colada. Era a imagem de um condor e uma montanha.

Um rapaz abriu a porta. Convidou-os para entrar sem pronunciar palavra, apenas gesticulando. Os dois subiram a escada e chegaram a uma antessala. A iluminação do local era escassa. O rapaz que abrira a porta gesticulou para aguardarem. Em seguida, dirigiu-se até a cozinha e começou a manipular algumas ervas. Eles se sentaram e ficaram em silêncio. Saiu pela porta uma senhora com cabelos compridos e enrolados em forma de trança. Ela olhou os visitantes e dirigiu-se à cozinha. Retornou com um frasco branco. Sentou-se de frente à Mayumi. Observou-a um instante, perguntou qual o motivo daquele encontro. Mayumi contou-lhe sua trajetória: o diagnóstico do câncer de sistema linfático, seu primeiro tratamento, a recidiva, o novo tratamento que não teve o sucesso esperado e que agora estava indo para uma terceira linha de tratamento, como última esperança, para tentar regredir a doença e fazer o transplante. A senhora fitou-a em silêncio e disse, peremptória: “Não há nada que eu possa fazer por você”.

Mayumi insistiu desta vez e falou que não tinha ido lá em busca de cura, queria apenas algo que pudesse fortalecê-la para aguentar o tratamento. A senhora reduziu a tensão, relaxou os ombros e começou de maneira bem pausada a lhe explicar:

> Você tem uma doença, um câncer de terceiro grau. Não há tratamento para o câncer de terceiro grau. Se você tivesse vindo antes, quando a doença estava no primeiro ou segundo grau, nós poderíamos fazer alguma coisa. Mas agora, com doença de terceiro grau, não há nada que possa ser feito.
>
> A senhora continuou a comentar:
>
> O tumor de terceiro grau é difícil de tratar. Se você tivesse trazido sua radiografia eu lhe mostraria. Em seu interior, ele é negro. Há uma mancha negra dentro dele. É como a raiz de uma árvore. Ele cresce e espalha seus ramos. Se tirarmos o centro, ainda assim existem os ramos que voltam a crescer.

5 Não é intenção deste artigo analisar mais detidamente as negociações entre humanos, não humanos e seres transespecíficos. Todavia, as relações no Peru entre humanos e seres como o Diabo e os Apus são relativamente comuns, como, por exemplo, registrado por Cabellero (2019) na *danza de tijeras,* em Ayacucho. Ali a negociação se dá em forma de pacto e papagas. As relações necessitam ser negociadas, pois, sem tais transações, os seres podem causar infortúnios e malefícios.

> Sem mudar o tom de voz, prosseguiu com uma metáfora:
>
> Você já viu um formigueiro dentro de casa? Pois então, é igual. Nós vemos as formigas andando para lá e para cá. Descobrimos o formigueiro, lá no centro dele. Podemos aplicar remédios, venenos e tirar o centro de lá. Mas as formigas estão por todo o lugar, logo outro centro irá surgir e nunca conseguimos nos livrar delas.

Nesse instante, a cortina se abriu e apareceu um casal de bolivianos, carregando em seus braços uma pequena menina. Saíram acompanhados de um senhor também boliviano. Era um xamã, que andava com dificuldade. Na decida, deu orientações para o casal sobre como administrar uma infusão. Quando subiu, o senhor olhou para Mayumi, Dr. Carlos e para a xamã e, como se percebesse que existia certa tensão no ambiente, puxou um banquinho. Sentou-se de frente à Mayumi e perguntou o que havia acontecido.

Mayumi recontou sua história. A senhora que antes antendera Mayumi se manteve calada. O xamã, então, pegou em seus pulsos e colocou seu polegar sobre a região onde é perceptível o batimento da artéria radial. Após alguns segundos com a mão no pulso, de olhos cerrados, disse que Mayumi estava com uma febre interna. Afirmou ter sentido que o corpo dela não estava bem, que algo estava brigando com ela. Perguntou se ela sentia dor de cabeça, dores no corpo, febre. Após ela responder que sentia todo o corpo doer, muito enjoo e grande indisposição, o xamã se levantou e começou a passar as mãos em suas costas e cabeça. Em seguida, disse que achava que os remédios que os médicos estavam lhe dando não estavam atuando contra a doença. O "tratamento estava errado", assegurou. Ele acreditava que os remédios estavam "machucando" seu corpo. O xamã levantou-se de sua cadeira e passou suas mãos por todo o corpo de Mayumi. Apalpou os cabelos, sentiu os odores da pele, a textura do corpo e o calor que havia na região cervical à direita. Sentou-se e começaram a conversar com Mayumi. Algo havia mudado.

Asseveraram que poderiam curá-la se estivessem na Bolívia, mas, no Brasil, não seria possível, pois não possuíam aqui os materiais de que precisavam. Ponderaram que, além da doença, do câncer, alguns espíritos tentavam se apropriar dela. Uma força antiga deveria ter caído sobre sua família e agora chegara a vez de Mayumi. Perguntaram-lhe, então, sobre seus sonhos. O xamã sentira algo das histórias entrecruzadas da vida de Mayumi. Foi assim que ela contou que há muito tempo sonhava com "demônios" e com "espíritos" que tentavam capturá-la. Descreveu um sonho estranho que teve antes. Nele, um velho tentava atravessar a rua e Mayumi o ajudou. Ao chegar ao outro lado da calçada, o senhor pediu para que ela olhasse bem fundo em seus olhos. Deparou-se com um olhar avermelhado, com uma secreção amarelada saindo da pele. O senhor disse que poderia fazê-la viver muito tempo, mas, em troca, teria que doar sua alma. Mayumi tentou se desvencilhar dele e os dois começaram a lutar. Ele agarrou seu pescoço, no mesmo local onde o câncer surgiria depois, e apertou com força, arranhando a região. Quando acordou do sonho, Mayumi sentia uma dor persistente no local. Nesse sonho, surgia uma composição do tropo de pacto com o diabo e de espíritos que atormentaram sua mãe em seu adoecimento e morte.

A xamã se propôs a expulsar os demônios para que o espírito de Mayumi pudesse se libertar. Quanto à doença, nada poderia ser feito. O xamã levantou-se, saiu da antessala e foi até o espaço da cozinha. Lá, começou a lavar suas mãos e passou algumas folhas e caules nelas. Mayumi disse compreender e que pensaria sobre a ajuda oferecida. Finalizando, a xamã os conduziu até a saída. Mayumi disse que precisava de apoio da família, pois importantes batalhas estavam começando em sua vida e que sozinha não iria conseguir partir tranquila. Afinal, se a doença é coletiva e se os infortúnios perpassam a história do irmão, da mãe e das buscas do pai, então deveria ser enfrentada pela família.

Durante a volta, Mayumi narrou que sua casa em Puno fora erguida sob um pântano que, segundo seus vizinhos, na época, era um antigo cemitério Inca. Aos dez anos de idade, durante uma obra na cozinha na qual a família trabalhava, seu pé ficou preso em um buraco no chão. Seu pai precisou abrir o buraco para conseguir retirar o pé de Mayumi. Quando o fez, encontrou uma ossada humana. A família ensacou os ossos e colocou-os no lixo. Alguns anos mais tarde, em uma noite em que seus pais saíram para uma festa, ela, seu irmão e um primo estavam deitados no quarto lendo histórias e ouviram um barulho. No telhado, viram uma figura humanoide com olhos avermelhados que os encarava e gritava. Todos ficaram muito assustados, cobriram-se e ficaram escondidos até o amanhecer. Essas histórias estavam relacionadas à sua doença e mesmo à enfermidade que vitimara sua mãe e se relacionam às negociações com os não humanos que surgem por toda história da família.

Mayumi narrou ainda a história de uma viagem que seu pai, Jorge, fez quando ela ainda era jovem. Jorge fez um retiro em uma montanha no Peru, conhecida como Ausangate, e voltou da viagem narrando que a montanha era um lugar sagrado. Lá, os espíritos do mundo vagueiam. Segundo ele, ali pôde ouvir e conversar com os mortos. Quando Mayumi lhe pediu para ir em uma outra ocasião, seu pai disse que a montanha era sagrada e que as pessoas não podiam ir para lá sempre que quisessem. Era preciso ter "autorização", caso contrário, corriam o risco de sumir ou enlouquecer. Mayumi ficou assustada e encerrou o assunto. Recordou dele ao fazer o relato porque acreditava que, naquele momento, visualizava um motivo para ir visitar a montanha.

Aflições e terapias

Nos dias que se seguiram, Mayumi ia demonstrando sinais de cansaço. A tal medicação, o novo anticorpo monoclonal, para utilização em seu tratamento, ainda se encontrava nos Estados Unidos, devido a problemas com liberação para importação e dificuldades de dispensação da medicação. Mayumi estava lacônica. Seu corpo parecia ter ficado curvado diante do peso da espera. Após um tempo de silêncio e um desaparecimento das consultas, ela enviou uma mensagem, avisando os médicos que seu pai estava chegando ao Brasil.

Na consulta, o hematologista comentou acerca dos problemas de importação da medicação. O médico fez questão de mostrar pelo celular os e-mails que mandava para o serviço de referência, cobrando o posicionamento e as respostas que recebia de recusa pela dificuldade em trazer a droga dos EUA. Mayumi trazia novos exames e, após a última quimioterapia, o seu linfoma teve uma regressão. Seus gânglios cervicais e torácicos desapareceram. O último PET Scan evidenciava marcação de lesão apenas na axila. O médico, quando viu o resultado, ficou surpreso. Os dois consideraram um novo encaminhamento ao Hospital Brigadeiro, dessa vez com outra equipe, para ponderar a realização do transplante autólogo de medula. Pela melhora considerável na regressão da lesão, a possiblidade de conseguirem o transplante era muito significativa.

Mayumi voltou ao hospital para realizar exames pré-transplante. A consulta foi agendada para o final de agosto e os exames foram marcados ao longo do mês. Nesse período, ela deveria ser internada para um ciclo de quimioterapia. Como o pai viera acompanhar Mayumi, o médico ponderou a internação apenas após o seu regresso ao Peru. Quando ele retornou, a sua irmã chegou. A princípio, a irmã permaneceria até o final daquele ano, mas havia, se necessária, a possibilidade de se estender por um tempo maior, pois trancara seu curso técnico no Peru, da mesma forma que Mayumi interrompera seus estudos para cuidar da mãe.

Chegou a pensar em desistir do tratamento, da quimioterapia, do transplante. Havia pensado em se matar. No final de julho, após a partida de seu pai de volta ao Peru e antes de a irmã

chegar, Mayumi fora até o viaduto que cruza a Avenida 23 de maio, após receber a alta da internação na qual realizou a última quimioterapia. Ficou olhando a avenida, segurando nas grades e tomando coragem para se jogar. No momento em que decidiu concretizar o ato, um colega da faculdade passou e a reconheceu. O rapaz começou a puxar assunto e chamou-a para tomar um café. Por não conseguir dizer não, acabou aceitando o convite. Enquanto contava essa história, achava que algo havia acontecido com ela naqueles dias, pois sabia que jamais pensaria em se matar. Imaginava que essas ideias não eram dela, mas algo de fora que a havia invadido. Ela concluiu que seus pensamentos "tinham sido envenenados". Voltou a fazer comentários sobre os espíritos malignos que circulavam sua vida e habitavam seus sonhos. Pensamentos envenenados não era uma linguagem metafórica, como em Veena Das (2020), mas, forma direta de imaginar o corpo e os espíritos que a afligiam e que atormentavam sua família.

Foi nesse contexto que saiu o resultado do exame da coleta de células que havia realizado no Hospital das Clínicas (HCFMUSP). O exame acusava o número absoluto de células-tronco (células CD34+) indetectável, e a porcentagem em relação ao número total de células brancas de 0,00%. Sua expressão facial demonstrava que não se tratava de algo muito positivo. Ela comentou que as células CD34+ eram fundamentais para a realização da coleta de medula e para o transplante autólogo. Com esse resultado, ela não iria fazer o procedimento. Os acontecimentos provocavam desesperança em relação à cura da doença. Apontou para o papel do resultado, percorrendo o dedo em torno do zero ponto zero, zero por cento. Enfatizou que, se ao menos tivesse um único um, um 0,01%, ela teria alguma esperança. Mas, com esse resultado, suas expectativas eram poucas. Pesquisou muito na internet sobre as possibilidades e comentou que havia uma medicação, uma espécie de estimulante de medula óssea, diferente da que tinha usado para a coleta do exame, que poderia ser utilizado no caso da necessidade de uma nova coleta.

Os exames e os discursos médicos e científicos acerca de suas possibilidades de cura constituíam o terreno para construção de suas possibilidades futuras. A dificuldade de delinear um novo projeto interferia nas suas capacidades de suportar o presente. O tempo crítico da doença já estava por demais prolongado. Aos poucos, suas possibilidades de pensar em novas alternativas ou traçar novos itinerários se esvaiam. À medida que os resultados se apresentavam cada vez menos favoráveis, ela se entregava aos prognósticos médicos e era caracterizada como doente terminal.

Mayumi estava na sala de espera de atendimento, com o exame em mãos. No momento da consulta, entraram na sala ela e sua irmã. As médicas confirmaram as informações que Mayumi havia levantado em sua pesquisa. O procedimento teria de ser postergado. Estavam em contato com membros da equipe de outro serviço, tentando receber o novo tipo de estimulante de medula óssea que, por se tratar de uma medicação de alto custo, deveria chegar apenas no final de setembro ou início de outubro. Até lá, ela seria submetida a um novo ciclo de quimioterapia, além de repetir todos os exames pré-transplante que havia realizado até aquela consulta.

Mayumi retornou ao atendimento com o hematologista que a acompanhava no hospital. Nessa consulta, o médico ficou enfurecido pelo atendimento realizado no outro hospital. Bateu na mesa, gritou e saiu da sala para fazer uma ligação. Ela e sua irmã conseguiram ouvir apenas umas reclamações que ele transmitia pelo telefone. Terminada a chamada, ele retornou e redigiu uma carta para a equipe de onco-hematologia. Na carta, citava que conseguira a medicação estimulante de células da medula óssea para aplicação imediata. Afirmava ainda que já havia sido remarcada a coleta de células um dia após a aplicação da medicação. E, por fim, caso nenhum dos procedimentos tivesse sucesso, ela seria colocada na fila de transplantes para doadores haploidênticos.

Poucos minutos após a consulta com seu médico, Mayumi recebeu uma ligação do Hospital, solicitando seu comparecimento no dia 4 de setembro para internação e administração da nova medicação importada (Plerixafor). Após o recebimento, deveria ir ao Instituto do Câncer no dia seguinte, para coletar nova amostra de células para avaliar a possibilidade do transplante. Mayumi ficou radiante com a rapidez com que as coisas aconteceram e grata pelo interesse e pelo apoio de seu médico. Ao final do dia, ela enviou para o clínico geral o seguinte texto: *"La vida se torna tan linda cuando pequeñas cosas te llenan de encanto"*.

Mayumi realizou nova coleta de células um dia após o recebimento da medicação no Hospital Brigadeiro. A coleta foi feita no prédio do Instituto do Câncer de São Paulo (ICESP). Ela foi até o local ainda sentindo os efeitos do remédio recebido no dia anterior. Estava com frio e tremores. O laboratório do hospital fez a análise no mesmo dia. Dessa vez, a contagem tinha sido positiva. A equipe conseguiu coletar e armazenar uma quantidade de células suficiente para a realização do transplante autólogo. O próximo passo seria a nova realização de PET para investigar eventuais surgimentos de novos nódulos e, caso negativo, ela iria se internar para realização do procedimento.

A possível volta ao Peru

No dia 14 de setembro de 2016, Mayumi apareceu no hospital. Seguia animada com o tratamento. O exame pré-transplante estava agendado para a semana seguinte. O motivo da visita era se despedir do hematologista que a acompanhara durante o processo de sua doença. O médico havia pedido desligamento do corpo clínico. Apesar disso, como havia criado vínculo, dispôs-se a continuar acompanhando-a.

Em uma de suas últimas atividades no hospital, seu hematologista havia conseguido, frente a uma solicitação formal à diretoria, autorização para que Mayumi continuasse sendo assistida pela equipe do hospital. Pelo fato de ela não ser servidora pública, seu caso, de acordo com as regras estabelecidas, deveria ser acompanhado pela equipe de referência da unidade básica próxima à sua moradia. Contudo, como o hematologista sabia das dificuldades de encaminhamento e de funcionamento do sistema de referência e contrarreferência do município para pacientes oncológicos, tomou a iniciativa de lutar pela sua inclusão no corpo dos pacientes do hospital. Essa iniciativa do médico havia sido realizada durante todo o seguimento de Mayumi.

Em dezembro de 2016, Mayumi foi internada no hospital Brigadeiro para a realização do transplante autólogo de células. O procedimento ao qual foi submetida consistia em forte ciclo de quimioterapia para zerar suas células da linhagem hematopoiéticas e, a seguir, receberia as suas células saudáveis. Durante o período, as visitas estariam restritas, até o momento da pega do enxerto, ocasião em que os glóbulos brancos voltam a ser produzidos pela medula recém-transplantada. Realizou o transplante autólogo no dia 20 de dezembro. Menos de trinta dias após o procedimento, Mayumi recebeu alta. Ainda não era possível afirmar que estava curada; seria preciso, ainda, o acompanhamento durante alguns meses para garantir que a doença não retornaria. Pouco menos de um mês após o transplante, ela se sentia bem e com convicção de que "havia vencido a maldição de sua família". As tecnologias, a quimio, os exames passaram a fazer parte da sua linguagem, mas a leitura era sempre relacional: a família, as memórias compartilhadas, os espíritos que os atormentavam – as terapias e as enfermidade imaginadas para além do próprio corpo, como parece indicar a história de seu irmão.

Mayumi começava a traçar planos para regressar ao Peru. Iria realizar alguns exames em março de 2017 e, se tudo corresse bem, teria a liberação da equipe médica que a acompanhava

para retornar à sua terra natal. Pelas suas contas, planejava estar em sua cidade no final de abril. Coincidentemente, seu irmão mais velho, o mesmo que outrora fora curado da fratura da costela, estava com uma doença neurológica em curso, sendo investigado pelos médicos do seu país. Mayumi dizia que a doença de seu irmão era consequência de ela ter sido curada e que, agora, ele seria o próximo da família a "enfrentar a maldição". Novamente, aqui, as negociações com não humanos, uma história de conflitos e negociações, e de infortúnios. A enfermidade surge ao mesmo tempo como algo que necessita de intervenção biomédica, mas, também, algo que extrapola um corpo. As manifestações específicas têm que ser compreendidas em quadros sempre relacionais, como se acontecessem sempre no entremeio[6]. Nada mais natural que Mayumi voltasse para sua casa, no Peru.

No entanto, no dia 26 de março, ela mandou uma nova mensagem. Contou que o PET acusou o surgimento de nódulos nos pulmões e no fígado. Mandou a foto dos laudos dos exames que descreviam: hipermetabolismo glicolítico em nódulos no pulmão direito e no segmento hepático VIII, suspeitos para a atividade da neoplasia de base. Os médicos do hospital Brigadeiro iriam realizar broncoscopia e biopsia dos nódulos pulmonares e dos nódulos hepáticos. Tinham esperança considerável de que poderia se tratar de alguma espécie de doença oportunista relacionada a complicações pós-transplante. Tuberculose era um diagnóstico que parecia ser possível; na verdade, era o diagnóstico pelo qual estavam torcendo.

No dia 16 de abril, Dr. Carlos encontrou Mayumi emagrecida, com o corpo retraído no leito, suas costas arqueadas para frente, seu olhar profundo e melancólico. Ela chorou. No prontuário, constava o resultado da sua biopsia do pulmão. O exame era negativo para a pesquisa de bacilos álcool ácido resistentes e positivo para células neoplásicas. A imunohistoquimica de sua biopsia evidenciava que ela tinha tido recidiva do linfoma de Hodgkin. Dessa vez, de maneira agressiva.

Mayumi ainda poderia fazer nova quimioterapia e, caso conseguissem neutralizar a doença, faria um transplante alogênico. O procedimento dependeria de seu pai ou seus irmãos poderem ser doadores. Para tal, eles deveriam vir ao Brasil e realizar a coleta de células para pesquisa do HLA. Ela então me contou que seu irmão mais velho, que seguia no Peru, não iria poder fazer a testagem pois estava com um tumor no cérebro e seria submetido a tratamento paliativo no país. Foi então transferida do hospital Brigadeiro para o Vergueiro, devido à sua infecção sistêmica. Ela deveria primeiro realizar o tratamento com antimicrobianos e antifúngicos. Contou então que haviam descoberto o foco de sua infecção e que iriam tratá-la na internação, enquanto seu pai planejava a viagem ao Brasil para realizarem a coleta de células da medula óssea e testarem a compatibilidade. Os hematologistas se mobilizavam para conseguir, com a Associação Brasileira de Linfoma e Leucemia (ABRALE), a liberação judicial para compra e uso de um anticorpo de alto custo, o Brentuximabe vedotina. O processo para aquisição da medicação era bastante lento e oneroso. Devido aos trâmites legais, a aquisição deveria ser solicitada por um onco-hematologista da rede privada, uma vez que os médicos da rede pública não podiam realizar a solicitação, pois a medicação não consta no arsenal terapêutico do SUS. Para tal, Mayumi receberia alta após o término do tratamento, teria de passar em uma avaliação pelo médico particular e levar a devida solicitação aos advogados associados da ABRALE e, assim, dar seguimento aos cuidados. Na época, ela repetia para si: "*hay que tener paciencia*".

6 A noção de "ontologias relacionais" também contribui para entendermos as complexas formas de interação entre seres humanos e não-humanos, bem como a importância dos territórios (entendidos como espaços-tempos vitais) dentro da lógica comunal dos povos andinos (DE LA CADENA, 2015; ESCOBAR, 2014).

Tempo, espaço e corpo

Até este momento, procuramos nos aproximar dos movimentos de Mayumi, descrevendo suas práticas em torno do adoecimento e de busca por cuidados, tentando captar o que nos diziam seus percursos, ações e formulações. Esses percursos nos colocaram em contato com múltiplas e interligadas formas de ação e de compreensão. As migrações que se sucedem com objetivos diferentes: estudar, trabalhar, obter tratamentos; as criativas ações de profissionais de saúde, inventando caminhos no sistema de saúde; a interpenetrabilidade e o cruzamento de linguagens, biomédica e xamânicas, acessadas simultaneamente; e as diversas leituras de doença, biomédica e xamânicas. No decorrer do texto, buscamos destacar alguns desses movimentos, com intenção de registrar o que Mayumi ia nos ensinando.

A pesquisa possibilitou que percebêssemos os itinerários terapêuticos como os percursos na busca por cuidados; como trajetórias, na tentativa para solucionar problemas de doença; como movimentos, para preservar ou recuperar a saúde. Os itinerários surgiam como um conjunto de planos e ações que se sucedem, se mesclam ou se sobrepõem para lidar com a enfermidade, como, aliás, salientava uma sólida literatura. No nosso caso, menos que algo substancial ou reificado, descobrimos uma multiplicidade heterogênea de movimentos, agenciamentos e concepções, a qual acarreta opções diversificadas – ou, como na experiência que iremos abordar, uma interpenetrabilidade das opções.[7]

Quando usamos a expressão itinerários, surgem os sinônimos caminhos, guias, rotas, roteiros, trajetos, roteiro de viagem ou o percurso que se pretende seguir ou que será feito de um local a outro. O termo é relativo às estradas, aos caminhos, e indicativo da distância de um lugar a outro. Como dizíamos, os itinerários podem ser definidos como um conjunto de planos e ações que se sucedem, se mesclam ou se sobrepõem para lidar com a enfermidade, caracterizado por uma multiplicidade heterogênea de movimentos, agenciamentos e concepções, a qual acarreta opções diversificadas. Assim, as metáforas são espaciais.

No entanto, Mayumi insiste em temporalidades. Ela vai vivenciando temporalidades distintas: o tempo do tratamento clínico da infecção, da justiça, do deslocamento de familiares, da realização dos exames, da evolução da doença e o tempo da própria vida. As temporalidades interpelam uma uniformidade temporal, como a dizer que a vida não segue trajetórias lineares e diferentes intensidades temporais atravessam e demandam adequações e ajustes nas velocidades e capacidades de ação e de reação.

Há que complexificar esse aspecto: no processo de adoecimento, Mayumi busca sua história e as relações com a morte da mãe; acessa as lembranças das formas de buscas por cuidado que a família empreendeu (os xamãs do Peru) e os processos paralelos de doença. Esses movimentos perfazem um ir e vir no tempo. Assim, a construção sugere que os itinerários são também movimentos no tempo. Ingold já havia alertado que o modo pelo qual andamos no mundo não é regido por mapas em nossas cabeças, mas por "matrizes de movimentos" que configurariam "regiões" e, nessas regiões, os lugares não teriam uma posição, mas, histórias (INGOLD, 2000: 219; BONET, 2014). Apesar da importância da inclusão da história nas matrizes de movimentos, há sempre o perigo de operarmos com uma história que pressuponha um conceito de tempo ocidental[8].

7 Talvez essa multiplicidade explique a vitalidade das análises sobre os itinerários terapêuticos (Alves; Souza, 1999). Sem intenção de sermos exaustivos, queríamos destacar os trabalhos de Alves; Souza (1999); Carapinheiro (2001); Gerhardt (2006); Langdon (1994); Pinheiro; Martins (2009); Trad *et al.* (2010); Bonet (2014); Gerhardt *et al.* (2016). Para um mapeamento da produção sobre o tema, Cabral *et al.* (2011).

8 As cosmovisões dos povos indígenas do altiplano da Bolívia e do Peru tem como base o tempo espiral. Os

Entretanto, se pensarmos na história de Mayumi, não seria difícil de perceber que os acontecimentos surgem entre a memória viva e o presente. À noção de tempo linear com a qual convive nos hospitais e serviços de saúde, Mayumi desenha movimentos de um tempo cíclico, ao narrar as coincidências vivenciadas entre sua trajetória e a de sua mãe. O entrelaçar de experiências provoca ações no presente. O adoecimento e a morte de sua mãe se espelham em sua própria experiência; a ação do xamã na cura do irmão orienta a procura por xamãs no centro de São Paulo – os seres-outros interpelam em todas as ocasiões (atuam, agem, performam) e perpassam os tempos. Desse modo, os itinerários colocam conceitos de tempo em contato e mostram que os deslocamentos ocorrem não apenas em movimentos no(s) espaço(s), mas também, e na mesma intensidade, no(s) tempo(s). Assim, não é bem propriamente que os itinerários terapêuticos sejam percursos no tempo e no espaço, porém, que o próprio movimentar desloca tempo-e-espaço, pois afecciona e afeta. E, como as concepções e experiências estão em contato, há a possibilidade de transformação imanente.

Se os itinerários não são apenas deslocamentos no espaço, mas, reconfigurações espaço-temporais, as experiências que relatamos sugerem, também, que não são tão-somente procura por cuidados. Os itinerários terapêuticos são, igualmente e na mesma intensidade, busca por compreensão. Essa formulação, contudo, ainda não é precisa. Nos itinerários, tal como a experiência de Mayumi nos mostra, a compreensão ocorre de forma ativa, tornando-se forma potente de lidar com a doença. Como se a busca fosse colocar o adoecimento dentro dos possíveis e como se fosse possível criar outros possíveis. Assim, itinerários terapêuticos excedem as dimensões da cura ou busca por cuidados e se constituem em formas de voltar à experiência para o conhecimento.[9] O que estou adicionando é que os movimentos, os caminhares por entre serviços de saúde, xamãs, histórias, são eles próprios formas de compreensão.[10]

Quando falamos "os itinerários são *busca* por conhecimento", o verbo *buscar* coloca o conhecimento em uma esfera fora das experiências. Como se a própria experiência (no caso, de caminhar, percorrer) não fosse ela própria uma forma de compreensão. As práticas de Mayumi desenham um envolvimento com uma série de materialidades: xamãs, plantas, fármacos, ossos, exames, máquinas. Assim, dizer experimentar implica entender que suas práticas não precedem o conhecimento, mas são feitas, encenadas ou performadas no processo de conhecer e saber (Mol, 2002). Suas ações em torno de mensurações, busca por tratamentos e formas de compreensão, mostram que ela não usa os cuidados de saúde, mas, faz cuidados em saúde – Mayumi e os profissionais de saúde os inventam (Mol, 2008).

Nesse processo, Mayumi vai nos mostrando que as doenças são relações, ou melhor, feixes de relações nos quais todos estão implicados. As doenças instigam os movimentos no espaço (por entre hospitais, postos de saúde, exames, xamã) e no tempo (por histórias e experiências). Os movimentos produzem e demandam formas de compreensão. Os especialistas, como os xamãs, que traduzem esse cruzamento de tempo e espaço, esse cruzar de histórias e, muitas vezes, dão sentido diferente ao adoecimento, podem ligar pontos na história que a biomedicina não se propõe ou não consegue fazer ou entender. O trabalho do xamã, sua esfera de competência, é uma

conceitos *sumak kawsay* (em quéchua) e *suma qamaña* (em aimará), respectivamente, *buen vivir* ou *vivir bien* (traduzidos ao espanhol), buscam garantir uma vida digna para todos, bem como a sobrevivência da espécie humana e do planeta (paradigmas biocêntrico/ecocêntrico). Por sua vez, o conceito de *Pachacutik* ("renovação do mundo") está associado ao mito de invenção do mundo, presente na filosofia andina, com ciclos de criação e renovação ancorados na noção de tempo em um a dimensão espiral (DULCI, 2021).

9 Sobre as relações entre prática e conhecimento, há uma produção desde a etnografia de Evans-Pritchard sobre os Azande e as reflexões da filosofia analítica anglo-saxã (EVANS-PRITCHARD, 1937; GIUMBELLI, 2006; WINCH, 1970).

10 Como, aliás, vem ressaltando Ingold (2011; 2015). Em outra perspectiva, ver Bizerril Neto (2005) e Stoller (1989).

tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações, de envolver performances e materialidades também em processos que envolvem enfermidades ou infortúnios (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; GREENE, 1998; HARNER, 1995; LANGDON, 1988; 1994). Não é, portanto, a coerência interna do discurso o que se procura; sua consistência advém, antes, do reforço mútuo dos planos em que se exprime.

A busca simultânea e fluída por formas de cuidado e conhecimento, biomedicina e xamânica, por exemplo, mostra que os agentes não aderem a um modelo interpretativo e que as redes sociais não são fixas (ALVES; SOUZA, 1999, p. 135). Revela, também, que o trânsito, ele próprio, cria modelos de explicação e transforma as pessoas e as relações. A história de Mayumi move médicos, exames, xamãs; transforma práticas de cuidado; movimenta a família e os próximos. Ao colocar em relação diferentes saberes, levando, por exemplo, um médico à consulta de xamãs, Mayumi inventa realidades, propiciando afetos talvez impossíveis sem essa zona de contato entre saberes.

Como nos ensina Deleuze (1968; 1978), afeto não se reduz a uma comparação intelectual das ideias; antes, é constituído pela transição vivida ou pela passagem vivida de um grau de perfeição a outro. Nos itinerários, Mayumi mudou, colocou-se em perspectiva, abriu-se para saberes, tentou tecnologias; os médicos também se transformaram, inventaram caminhos, buscaram soluções, foram à consulta de xamãs. O afeto é essa modificação.

Nesse quadro, as enfermidades são feixes de relações que interpelam especialistas. Estão entre corpos, surgem entre histórias que se fecundam. Mas, como definir os corpos? Evidentemente, há a noção de um corpo dado pela biologia e sempre igual, de certa forma monopolizada pela biomedicina. Nessa concepção, o corpo tem uma existência própria, é algo físico ou objetivo e, por isso, independente das relações que mantém com outros corpos. Entretanto, como vimos na história de Mayumi, o corpo surge como algo além de si mesmo e a doença se estende por e se espelha em corpos – as enfermidades são localizadas *entre* os corpos. Mayumi transita, e acessa com igual intensidade, pela linguagem de biomedicina e por concepções de doenças provocadas por seres outros. A doença de sua mãe nela se reflete. Nessa acepção, o corpo é uma experimentação de afetos (Latour, 2008). Assim, a história de Mayumi nos mostra que a doença é, ao mesmo tempo, algo que se mede por células e por histórias compartilhadas e apresenta um corpo-objetivo que se estende além dele próprio.

Um fim?

Trazer a antropologia de volta à vida, como quer Ingold (2011, p.3), exige um tipo de antropologia na qual os conceitos (de itinerário terapêutico, por exemplo) não devem ser anteriores às experiências e às práticas. No caso dos itinerários terapêuticos, não podem servir apenas modelos pré-definidos que servem simplesmente para falar da circulação entre instituições de saúde ou por especialistas. Ao contrário, a vida deve deslocar os conceitos: como vimos, Mayumi nos desafiou a pensar os itinerários terapêuticos como movimentos nos espaços, mas, igualmente, no tempo, como formas de compreender e experimentar a enfermidade e o corpo, nos quais doenças são feixes de relações e, ainda, nos quais o trânsito cria modelos de compreensão e transforma a própria vida.

Vida: algo que se contorce e caminha, que foge e desafia. Desafio que Mayumi se colocou. Em maio, ela teve alta do hospital para poder permanecer em casa com seus familiares. Após dois meses de internação, pesando menos de cinquenta quilos, seu corpo não respondia da mesma maneira. Não conseguia andar, permanecia a maior parte do tempo deitada; sem apetite e

com enjoos. Sua respiração era fraca e superficial. Ela enviou uma mensagem para o Dr. Carlos, dizendo que tinha decidido regressar, definitivamente, ao Peru. Havia feito a escolha de aceitar o destino que a xamã havia lhe previsto e decidido estar ao lado da família no momento final – a morte é parte da vida. Mas, não conseguiu, pois teve que ser internada, lá permanecendo pelas suas duas últimas semanas de vida. Mayumi morreu no dia 09 de junho de 2017.

Sepultada na cidade de São Paulo, Mayumi persistirá aqui na condição de imigrante; persistência aporética, já que o imigrante é sempre "provisório" e, agora, sua estadia é pensada como definitiva. Talvez manter-se aqui destaque o trânsito, o movimento de alguém sempre fora de casa; possivelmente, ressalte a aporia em si de restar em trânsito. Persistir, mesmo depois do fim. Todavia, se houver fim ... Pois, não seria melhor seguir a imaginação poética de Mayumi, e imaginá-la na Ausangate com sua mãe ou a caminhar por entre lagos e montanhas, como em seus melhores sonhos?

Referências

AHMED, S.; CASTAÑEDA, C.; FORTIER, A.; SHELLER, M. (eds). **Uprootings/Regroundings**: Questions of Home and Migration. Oxford/Nova York, Berg, 2004.

ALBÓ, X. **Movimientos y poder indígena em Bolivia, Ecuador y Peru**. La Paz: CIPCA, 2008.

ALVES, P. C.; SOUZA, I. M. Escolha e avaliação de tratamento para problemas de saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico. In: RABELO, M. C.; ALVES, P. C.; SOUZA, I. M. (orgs). **Experiência de doença e narrativa**. Rio de Janeiro, Fiocruz. pp.125-138, 1999.

BIZERRIL NETO, J. "Mestres do Tao: Tradição, Experiência e Etnografia". Porto Alegre, **Horizontes Antropológicos**, 24:87-105, 2005.

BONET, O. A. R. "Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold". **Sociologia & Antropologia**, 4: 327-350, 2014.

CABALLERO, I. V. "Dos pactos com o Diabo, a Sereia e os Apus: sobre a participação de não-humanos na constituição do corpo do danzante de tijeras (Ayacucho, Peru)". **Revista de Antropologia**, 62(2):382-402, 2019.

CABRAL, A. L. L. V.; MARTINEZ-HEMÁEZ, A.; ANDRADE, E.; CHERCHIGLIA M. L. "Itinerários terapêuticos: o estado da arte da produção científica no Brasil". **Ciência & Saúde Coletiva**, 16(11):4433-4442, 2011.

CARAPINHEIRO, G. "Inventar percursos, reinventar realidades: doentes, trajectórias sociais e realidades formais". **Etnográfica**, 2:335-358, 2001.

CARNEIRO DA CUNHA, M. "Pontos de Vista Sobre A Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução". **Mana**, 4(1):7-22, 1998.

CHAUMEIL, J. **Voir, Savoir, Pouvoir**. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

DAS, V. **Vida e palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Unifesp, 2020.

DE LA CADENA, M. **Earth Beings**. Ecologies of Practice Across Andean Worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. **Spinoza**: Cours Vincennes. Paris, Ms., 1978.

DULCI, T. O Bem Viver como projeto político: uma nova utopia latino-americana. In: Maria Ligia Prado. (Org.). **Utopias Latino-Americanas**: Política, Sociedade, Cultura. São Paulo: Contexto. pp. 295-311, 2021.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia, Medellín: Ediciones Unaula, 2014.

EVANS-PRITCHARD, E. **Witchcraft, oracles and magic among the Azande**. Oxford, The Clarendon Press, 1937.

FASSIN, D. "Repenser les enjeux de santé autour de l´immigration". **Homme et Migrations**, Paris, 1225:5-12, 2000.

FELDMAN-BIANCO, B.; DOMENECH, E.; SANJURJO, L. "Desplazamientos, Desposesión y Violencias" (org.). **Historia y Sociedad**, 39:7-23, 2020.

FELDMAN-BIANCO, B.; SANJURJO, L.; SILVA, D. M. "Migrações e Deslocamentos; Balanço bibliográfico da produção antropológica entre 1940 e 2018 brasileira". **BIB**. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, 93:1-58, 2020.

FERREIRA, A. P. "Viagem de esperança: angústia migrante frente ao despojamento e a estranheza". **Advir**, 23(1):55-65, 2009.

GERHARDT, T. E. "Itinerários terapêuticos em situação de pobreza: diversidade e pluralidade". **Cadernos de Saúde Pública**, 22:2449-2463, 2006.

GERHARDT, T. E.; PINHEIRO, R.; RUIZ, E.; SILVA JR, A. **Itinerários terapêuticos**: integralidade no cuidado, avaliação e formação em saúde. Rio de Janeiro, CEPESC Editora IMS/UERJ, ABRASCO, 2016.

GIUMBELLI, E. "Os Azande e nós: experimento de antropologia simétrica". **Horizontes Antropológicos**, 12(26):261-297, 2006.

GREENE, S. "The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermedicality in Aguaruna Lands, Peru". **American Ethnologist**,25(4):634-658, 1998.

HARNER, M. "Xamanismo e estados de consciência" In: HARNER, Michael. **O caminho do xamã**. São Paulo, Cultrix. pp.76-98, 1995.

INGOLD, T. **The perception of the environment**. Essays on livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge, 2000.

_____. **Being alive**: essays on movement, knowledge and description. Londres, Routledge, 2011.

_____. "O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção". **Horizontes Antropológicos**, 21(44):21-36, 2015.

LANGDON, Esther Jean (org.). **Xamanismo no Brasil**: Novas Perspectivas. Florianópolis, UFSC, 1996.

LANGDON, E. J. **Religião, Magia, Ou Feitiçaria?**: O Pensamento Antropológico Sobre o Xamanismo. Florianópolis, UFSC, 1988.

_____. “Representações de doenças e itinerários terapêuticos dos Siona da Amazônia Colombiana”. In: SANTOS, R.; COIMBRA JUNIOR, C. (orgs.). **Saúde e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, Fiocruz. Pp. 115-141, 1994.

LATOUR, B. “Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência”. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, R. (orgs). **Objetos Impuros**: experiência em estudos sobre ciência. Porto, Afrontamento. pp. 39-61, 2008.

MAGNANI, J. G. C. “O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea”. **Religião & Sociedade**, 20(2):113-140, 2000.

MAGNANI, J. G. C. “Xamãs na Cidade. Dossiê 67 – Religiosidade no Brasil”. **Revista da USP**, USP. pp.218-227, 2005.

MARTIN, D.; GOLDBERG, A.; SILVEIRA, C. “Imigração, refúgio e saúde: perspectivas de análise sociocultural”. **Saúde e Sociedade**, 27: 26-36, 2018.

MOL, A. **The body multiple**: ontology in medical practice. Londres, Duke University Press, 2002.

MOL, A. **The Logic of Care**: health and the problem of patient choice. London, Routledge, 2008.

PEIRANO, M. “Etnografia não é método”. **Horizontes Antropológicos**, 20(42):377-391, 2014.

PINHEIRO, R.; MARTINS, P. H. (orgs.). **Avaliação em saúde na perspectiva do usuário**: abordagem multicêntrica. Rio de Janeiro, CEPESC/IMS-UERJ. pp.195-202, 2009.

SAYAD, A. **Imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo, Edusp, 1998.

SILVEIRA, C.; GOLDBERG, A.; MARTIN, D. (orgs). **Migração, refúgio e Saúde**. Santos, Leopoldianum, 2018.

STOLLER, P. **The taste of ethnographic things**: the senses in anthropology. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

TRAD, L. A. B.; TAVARES, J. S. C.; SOARES, C. S.; RIPARDO, R. C. “Itinerários terapêuticos face à hipertensão arterial em famílias de classe popular”. **Cadernos de Saúde Pública**, 26(4):797-806, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio”. **Mana**. 2 (2): 115-144, 1996.

_____. “O nativo relativo”. **Mana**, 8(1): 113-148, 2002.

WINCH, P. “Understanding a primitive society”. In: WILSON, Bryan (ed.). **Rationality**. Oxford, Basil Blackwell. pp.78-111, 1970.

MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI

Creadoras de memoria a través del arte: mujeres artistas en el marco del conflicto en Colombia

Norma Brigette Castañeda Ramírez
História/UNILA

Creadoras de memoria a través del arte: mujeres artistas en el marco del conflicto en Colombia

Resumen:

Luego del acuerdo de Paz firmado entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP, se ha visto la necesidad de la creación de dispositivos de memoria como componentes constructores de sociedad y como entes fiscalizadores de una no repetición de los acontecimientos. De esta manera se han venido visibilizando diversas acciones en pro de un proceso de reconocimiento y reivindicación con las víctimas del conflicto armado. Uno de los medios para el desarrollo de dichas acciones ha sido el arte. El arte, en su función más noble, toma el papel de mediador en la construcción de memoria y paz. Dentro de este espectro surgen así los colectivos creados por mujeres artistas, que no sólo relatan la guerra, sino que lo hacen desde su visión como escritoras, cantadoras, madres, hijas, hermanas, pero sobre todo mujeres que se apropian de su dolor y lo transforman en proyectos de vida, sanación y memoria. En este artículo se busca resaltar el trabajo llevado a cabo por estas mujeres creadoras y la importancia del mismo para pensar un país en paz, desde la paz misma. Observaremos la relación de arte, memoria y mujer a través del trabajo de mujeres artistas, académicas y víctimas de la guerra.

Palabras clave: memoria; arte; mujer; conflicto armado; Colombia

Criadoras da memória através da arte: mulheres artistas no contexto do conflito armado da Colômbia

Resumo:

Após o Acordo de Paz assinado entre o governo colombiano e as FARC-EP, percebeu-se a necessidade da criação de dispositivos de memórias concebidos enquanto componentes que constroem a sociedade e atuam como fiscalizadores a fim de evitar a repetição dos eventos. Desta forma, várias ações tornaram-se visíveis em pró de um processo de reconhecimento e reivindicação junto às vítimas do conflito armado. Um dos meios para o desenvolvimento dessas ações tem sido a arte. A arte, em sua função mais nobre, tem o papel de mediador na construção da memória e da Paz. Nesse espectro, emergem os coletivos criados por mulheres artistas, que não apenas relatam a guerra, mas o fazem a partir de sua visão como escritoras, cantoras, mães, filhas, irmãs, especialmente mulheres que se apropriam de sua dor e a transformam em projetos de vida e memória. Esse artigo busca evidenciar o trabalho realizado por essas mulheres criadoras e a importância do mesmo para pensar um país em paz, a partir da própria paz. Observamos a relação entre arte, memória e mulheres através do trabalho de mulheres artistas, acadêmicas e vítimas da guerra.

Palavras-chave: *memória; arte; mulheres; conflito armado; Colômbia*

Creators of memory through art: women artists in the context of Colombia's armed conflict

Abstract:

After the Peace Agreement signed between the Colombian government and the FARC-EP, the need to create memory mechanisms has been seen as a component that builds society and as a supervising body to prevent the repetition of events. In this way, various actions have been made visible in favor of a process of recognition and vindication with the victims of the armed conflict. One path taken for the development of these actions has been art. Art, in its noblest function, plays the role of a mediator in the construction of memory and peace. Within this spectrum, collectives created by women artists have emerged, not only telling the war story but also doing it from their vision as writers, singers, mothers, daughters, sisters, but above all, women who take ownership of their pain and transform it into projects of life, healing and memory. This article is intended to highlight the work carried out by these women creators and how important it is to think of a country in peace, from peace itself. We will observe the relationship between art, memory and women through the work of women artists, academics and victims of war.

Keywords: *memory; art; women; armed conflict; Colombia*

MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI

PUEBLO NEGRO
EN PIE DE
LUCHA!
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI
MUYUMI

Introducción

En el 2016, cuando Colombia votaba por un plebiscito que ratificaría la firma de un acuerdo de paz después de más de 50 años en guerra, yo me encontraba en Santiago y recuerdo la llamada de una amiga colombiana, que también estaba en Chile, contándome que había ganado el No. ¿No a la Paz? ¿Eso es posible? El 2 de octubre del 2016 una Colombia llena de indiferencia prefirió seguir en guerra, el 2 de octubre del 2016 fue la primera vez que me dolió mi país, un dolor físico y punzante, el 2 de octubre del 2016 aprendí que necesitamos empatía y esa empatía nace del conocimiento del otro, de su historia y de la memoria de sus muertos.

Es justamente a esa memoria a la que apelamos hoy para comenzar ese proceso de paz tan anhelado y tan ajeno a la vez, esa memoria que Pollak llama *subterránea* (2006, p. 18) y que refiere a sujetos marginados y a la periferia, oponiéndose directamente, a esa memoria oficial, nacional y excluyente, impartida por décadas. Pero ¿qué puede significar *memoria* en un país que ni siquiera habla de su historia?, ¿cómo crear la conciencia de esa *memoria,* en un país que normalizó la guerra, la muerte y la indiferencia?, ¿cómo llegar a las personas *del común* con poco acceso a la información y que sólo han vivido la guerra por las noticias?, tal vez, si direccionamos la mirada a las personas que vivenciaron el conflicto y a las maneras en que están resignificando sus experiencias, empecemos a encontrar una respuesta.

La discusión sobre nuestra historia violenta, sobre el proceso de paz en curso, sobre las víctimas que deben ser reconocidas y reivindicadas, debe ser una discusión de todos. No sólo debe darse en el ámbito político, ni en los pasillos de las universidades, todos y cada uno de los y las colombianas debería poder hablar y entender sobre el conflicto que vivimos por 50 años.

Esta es la primera vez que debemos pensar en paz, desde la paz y no desde la guerra y por más imperfecto que se piense que es el acuerdo de paz firmado en la Habana ese 26 de septiembre de 2016, este ya está cambiando muchas vidas, con armas entregadas y realidades en plena transformación (CASTILLEJO, 2019, p. 6). No será fácil, nunca estuvimos preparados para esto y no lo estamos aún, pero es el comienzo de un proceso que necesitamos y merecemos.

Es por la necesidad de esta discusión que abordaremos en este artículo la importancia de la construcción de memoria y las formas en que esta empieza a ser entretejida. Entre estas diversas maneras que entonces aparecen, surgen recurrentemente las expresiones artísticas, tanto aquellas que vienen de la academia, como aquellas que se originan desde los protagonistas del conflicto mismo y que sirven, no solo, como un instrumento de catarsis para las víctimas, sino como una forma de acercar sus realidades a una comunidad que siempre estuvo alejada de estas.

Adicionalmente y dentro de esta gama de representaciones diversas, aparecen entonces, aquellas con una voz particular, una voz que también ha sido víctima a través de los años y que aún hoy en día lucha por tener un lugar en la discusión, la voz de la mujer. “Además de tener un registro histórico de lo que ha pasado, es tenerlo desde el punto de vista de las mujeres, porque no es lo mismo la historia contada desde los hombres, que, desde las mujeres y los niños, cada uno vive la guerra de una manera distinta” (BELALCAZAR; MOLINA, 2017, p. 68).

Es así como abordaremos tres puntos principalmente: primero, la necesidad de una construcción de memoria histórica en un país fragmentado y en pleno proceso de paz, segundo, la posición de la mujer dentro y fuera del conflicto armado y en la creación de dicha memoria y tercero el arte como mediador y las expresiones artísticas que sirven como herramientas para tal fin.

Cabe aclarar que en este artículo no pretendemos entrar en un debate académico sobre lo que es arte y lo que es artesanía[1], o lo que convierte al uno en el otro, no, esto no compete a nuestra investigación y análisis. Hablaremos del arte de manera amplia y general, como creación humana que dialoga con las experiencias y acontecimientos vividos. Además, tomaremos como muestras artísticas las actividades adoptadas por las comunidades como medio de expresión de sus historias, observaremos dichas acciones desde el punto de vista de un ejercicio reparador, de catarsis y de narrativa, además del gran significado que gana en el contexto de nuestro artículo. Para esto hablaremos de mujeres colombianas, artistas y constructoras de memoria y Paz.

La artista plástica Doris Salcedo, la escritora Patricia Lara y la actriz Carlota Llano, son una pequeña muestra del papel que ha adquirido la mujer en la reconstrucción de una sociedad abatida por la guerra. Desde sus trabajos exponen su sentir como mujeres y permiten que aquellas protagonistas silenciadas, alcen su voz y sean reconocidas, más que en su dolor, en el perdón en que trabajan, como líderes, gestoras, creadoras de memoria y de comunidad.

A este trabajo se suman mujeres que, desde su sentir de víctimas directas del conflicto, han querido resignificar sus experiencias y transformar su dolor en colectivos que buscan un reconocimiento, una reconciliación, pero principalmente un apoyo mutuo en sus procesos de sanación. Así es como Las Tejedoras de Mampuján y Las Cantadoras-Alabaoras de Pogue-Bojayá, aportan sus vivencias, su arte y sus tradiciones, convirtiéndose en agentes de superación de los desgarros de la guerra.

Entre alabados y tejidos, las mujeres de estos colectivos han encontrado la manera de dar vuelta a aquellos acontecimientos que marcaron una etapa difícil de sus vidas, han transformado esos recuerdos dolorosos en formas artísticas que nos enseñan esa parte de la historia que no nos cuentan en los libros. Estas creadoras de memoria han tomado ese proceso creativo que nos regala el arte, como proceso mismo de sanación de su dolor y del perdón a sus verdugos. “Mediante la creación artística, verbalizan aquello que les era imposible siquiera mencionar y la estética les permite saciar esa necesidad de hablar sobre lo que necesitaban decir” (BELALCAZAR, MOLINA, 2017, p. 82).

Los horrores que vivieron en sus comunidades, los padecimientos que tuvieron que atravesar y los señalamientos de que son víctimas aún, son los temas centrales que abordan a manera de terapia, de reconocimiento y de sanación, porque son ellas las que necesitan una reparación justa y una aceptación de la sociedad, pero lo más importante es, que son ellas las que se adjudicaron esa responsabilidad de testimoniar, de recordar y de trabajar por un país sin guerra para sus hijos y nietos.

Memoria para la no repetición

Cuando hablamos de memoria, la primera asociación que hacemos es a los recuerdos, recordar alguna cosa, recordar a alguien, o recordar algún suceso, pero no solo uno que hayamos vivido, tal vez uno que nos contaron, que escuchamos y que lo apropiamos como nuestro. La construcción de estas memorias en un sentido físico y literal, corresponde al individuo, pero son las sociedades las encargadas, en su conjunto, en determinar qué se debe y como se debe recordar (BURKE, 2000, p. 70).

1 Este debate puede encontrarse ampliamente en el libro *Culturas Híbridas* de Néstor García Canclini o en *El Mito del Arte y el Mito del Pueblo*, de Ticio Escobar

En un país como Colombia, donde aún existen muchos que se niegan a reconocer esas otras realidades invalidadas por una historia hegemónica y privilegiada, la importancia de construir una memoria plural, toma mayor fuerza aún. Se deben crear instrumentos de memoria para conocer qué nos pasó como sociedad, como país y como individuos; por qué nos dejó de importar el otro, por qué permitimos su sufrimiento y por qué pretendemos olvidar sus muertos, que son los nuestros también, pero sobre todas las cosas, la memoria debe funcionar como bandera de advertencia, para no repetir acciones pasadas y no caer de nuevo en conflictos evitables.

Esta memoria que se crea, es un fenómeno social, que se construye colectivamente y está sujeto a continuas transformaciones y mudanzas, de forma consciente e inconsciente (POLLAK, 1992, p. 201). De ahí la importancia del trabajo con las comunidades, tanto las que vivieron inmersas en la violencia, como las que se encontraron al margen de esta, demostrando la capacidad, más que del individuo, de la colectividad en la construcción de memoria y abarcando elementos de orden psicológico, social, cultural, económico e, incluso, político (APONTE, 2016, p. 94).

Tal es el caso del colectivo de mujeres artistas en pro de la creación de un país en Paz, Las Alabaoras de Pogue-Bojayá. Esta agrupación es una acción coordinada por mujeres que denuncia con sus *alabaos*, las vivencias de su comunidad.

> Al ser un grupo, en su mayoría femenino, aparenta no significar amenaza alguna para los grupos armados y esa idea predominante de que los actos realizados por mujeres no tienen repercusión, se convirtió en estrategia para poder alzar la voz y retomar el derecho que les fue negado de contar su propia realidad (ALZATE; MARÍN, 2020, p. 10).

Tradicionalmente, estos *alabaos* son utilizados en las comunidades afrodescendientes para despedir a sus seres queridos cuando estos fallecen, con cantos en honor a la persona querida, se despiden sus familiares y amigos. Pero, a raíz del conflicto armado que azotó la región, estos cantos se convirtieron en voz de protesta por el abandono del que son víctimas por parte del Estado y como medio para dar a conocer esa realidad tan distante para gran parte de la sociedad.

Figura 1: Cantadoras de Pogue, Bojayá, Chocó. Fuente: El País, 2017

El documental *Voces de Resistencia*[2] realizado durante el último año de la negociación del acuerdo de Paz en 2016 y producido por la universidad Icesi de Cali, retrata en su primer capítulo el actuar de este colectivo, su formación, su historia y parte de lo que significan estos *alabaos* para esta comunidad abatida por el dolor, pero que cree y trabaja por una no repetición de la violencia vivida.

Para siempre seas bendito
y eternamente alabao,
de un cordero sin mancilla
Bojayá lo condenaron.

El día del dos de mayo]
una pipeta cayó,
a las diez de la mañana
la iglesia la destruyó.

Y esto quedó en el oscuro
de las balas explotadas,
como corría el agua
y era sangre derramada... era sangre derramada...[3]

La ejecución de los alabaos depende mucho de cada intérprete y su inspiración, por esto no tienen un tempo específico, técnicamente hablando. Es una expresión muy abierta que combina arte, vida, comunidad, ausentes y presentes. "Los nuevos alabaos de las cantoras de Pogue, pasan de un contexto espiritual comunitario a un escenario público, más allá de la comunidad, para afirmar los nombres, -en ausencia de cuerpos- de los y las que han sido asesinadas" (ALZATE; MARÍN, 2020, p. 11).

Son cantos salidos del dolor, del sufrimiento y de la indignación de pueblos sometidos a la precariedad, con guerra o sin guerra de por medio. Pueblos sumidos en la indiferencia y desconocimiento de su historia. Pueblos que tuvieron que pasar por una de las mayores tragedias recientes del país para que la sociedad los ubicara en el mapa. Pero también pueblos resilientes, que convierten toda su pena en alabaos que narran su historia, que reclaman un futuro mejor y que brindan esperanza de una no repetición.

El 2 de mayo del 2002 en medio de un enfrentamiento armado entre las FARC-EP y el bloque Elmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia, una pipeta de gas cayó y detonó en la iglesia de Bellavista - Bojayá, dejando 79 muertos directos y decenas de heridos, todos población civil que horas antes se había refugiado en la iglesia huyendo del combate entre estos grupos.

...Nosotros los campesinos
hemos sido maltratados,
la pelea de los violentos
nosotros hemos pagado.

Respeten nuestros derechos
no los vengan a violar,
dentro de su territorio
nos vienen a masacrar.

2 En este link se puede observar el documental *Voces de Resistencia* dedicado a las Cantadoras de Pogue https://www.youtube.com/watch?v=2pKUJYzaWcQ&t=1005s

3 *"Para siempre seas bendito"* alabao de las Cantaoras de Pogue Bojayá. (parte 1)

A todos los presidentes
manden con honestidad,
lo que pasó a Bojayá
esto no vuelva a pasar...[4]

Esta construcción de memoria desde la sociedad misma, hace que se refleje en ella la diversidad que existe dentro de las comunidades y que las historias que generalmente son ignoradas por las narrativas oficiales, salten a la luz y eviten ser olvidadas.

Las memorias que quedan en el olvido, las llamadas *memorias subterráneas* que mencionamos anteriormente, son las que privilegian el análisis de los excluidos, los marginalizados y las minorías. Resaltadas usualmente en la historia oral, estos relatos al formar parte de culturas minoritarias y dominadas que se oponen a una memoria oficial, entran a estar en disputa con esta (POLLAK, 1989, p. 5).

Ese olvido que se lamenta y trata de evitarse a toda costa, se ve como una amenaza que debe mantenerse al margen y que despierta sentimientos semejantes a la vejez y muerte, son ineluctables e irremediables y a su vez, paradójicamente, el olvido y la memoria están tan estrechamente ligados, que podría considerarse que uno es la condición del otro (RICŒUR, 2004, p. 546).

...Con esta nos despedimos
y esto quedó pa' la historia,
lo que pasó en Bojayá
no se borra de mi memoria.

Para siempre seas bendito
y eternamente alabao
de un cordero sin mancilla
Bojayá lo condenaron.[5]

Por otro lado, uno de los principales papeles que juega la memoria, radica en su función reparadora, esta permite la reconstrucción de vínculos sociales, en los cuales se comunica aquello que el miedo había acallado (DÍAZ; YEPES, 2019, p. 253). En el trabajo con las víctimas, esta construcción de memoria les significa a ellas, la reconstrucción de sus propios pasados para que así, sean visibilizadas y reconocidas, como también una transformación del pensamiento social y personal en pro de un futuro próximo.

> Frente a ese recuerdo traumático, el silencio parece imponerse a todos aquellos que quieren evitar culpar a las víctimas. Y algunas víctimas que comparten ese mismo recuerdo "comprometedor", prefieren, ellas también, guardar silencio. En lugar de arriesgarse a un malentendido de una cuestión tan grave, o de reforzar incluso la conciencia tranquila y la propensión al olvido de los verdugos, ¿no sería mejor abstenerse de hablar? (POLLAK, 2006, p. 21).

Ese silencio y ese miedo que lo genera aparecen como la barrera a sobrepasar para comenzar con el trabajo colectivo. Las víctimas luego de un conflicto, pese a su temor, quieren ser escuchadas y denunciar los abusos que perecieron, quieren que la sociedad las ayude a exorcizar sus traumas y que su verdad sea restablecida, así eso no signifique una condena y una pena judicial para los culpables (MAGALHÃES, 2005, p. 24).

4 *"Para siempre seas bendito"* alabao de las Cantaoras de Pogue Bojayá. (parte 2)

5 *"Para siempre seas bendito"* alabao de las Cantaoras de Pogue Bojayá. (parte final)

Es esa necesidad de desahogo y de una ayuda colectiva la que genera la posibilidad para la víctima de contar su tragedia, de intentar expresar lo que sintió en ese momento vulnerable y lo que eso generó en ella, lo que siente ahora que rememora y lo que quiere hacer con esos recuerdos. El testimonio aparece, así como resultado del quebranto de ese silencio condenador, este es único e insustituible y condiciona la singularidad de su mensaje, ese testimonio como evento individual, desafiará al lenguaje mismo y al oyente (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 72).

Cabe resaltar que existe una gran responsabilidad también en la recolección de estos testimonios para la creación de memoria, ya que esta debe ser lo más fidedigna posible, sin caer en omisiones, ni prestarse para oficialismos históricos. Es inevitable encontrarse con una gran variedad en los relatos, por esto, estos deben ser serios y confiables a los ojos de los dirigentes, evitando que inescrupulosos que solo se quieren beneficiar tomen la palabra, así se evita el riesgo de que esta diversidad sea percibida como una prueba de la inautenticidad de todos los hechos relatados (POLLAK, 2006, p. 27).

Esto no quiere decir que no todos tengan derecho a hablar, por el contrario, entre más testimonios existan, más fiel será la reconstrucción de los acontecimientos. Solo es un llamado de atención a la importancia del tratamiento de la información y de la responsabilidad moral y ética que se tiene en el manejo de esta. La construcción de memoria, como vimos, es un trabajo de toda la comunidad y depende de toda la comunidad, el éxito que esta llegue a tener, la repercusión que genere y el aprendizaje que todos saquemos de ella.

Mujeres constructoras de sociedad

Dentro de estas colectividades constructoras de memoria, aparece entonces como pilar fundamental, el personaje de la mujer. La mujer colombiana, afro, campesina, indígena, la mujer trabajadora y la mujer vulnerada. Siempre en una lucha constante, esta ha tenido que enfrentar obstáculos que van más allá de los ocasionados directamente por el conflicto armado. En su gran mayoría, las mujeres víctimas de este, lo han sido también con anterioridad, de esa violencia estructural que va más allá de la guerra. Es una batalla que lidian desde siempre y que las acompaña en el presente oscureciéndolo y complicándolo en algunas de ellas (ARIAS, 2019, p. 218).

Además de lidiar con el peso de un conflicto armado que ellas no iniciaron, aunque hagan parte, deben convivir día a día con los impases de una sociedad, en gran parte, elitista, indolente, aún machista, que las juzga y las señala. Deben sobrevivir con pocas oportunidades, sacar a sus hijos adelante y por si fuera poco reconstruir esa misma sociedad que les da la espalda y que se desmorona por los vestigios de la guerra. Sufren el desplazamiento, la discriminación por ser mujeres pobres y analfabetas y una pérdida de su identidad campesina. Su lucha histórica por la titulación de la tierra que trabajan pero que tradicionalmente se hace a los hombres se hace necesaria, así como su restitución, reparación e indemnización (COMISIÓN DE LA VERDAD, 2019).

> Quiero contarles que nosotras las mujeres, y más las campesinas, en estas situaciones sufrimos demasiado. Es decir, que además de que venimos con el patriarcado, con esta cultura machista, nosotras en el marco del conflicto armado hemos sufrido un impacto desproporcionado. Se los puedo decir, salí la primera vez con mi esposo, intentamos resistir, pero era más fácil cuando él estaba a cuando tuve que salir la segunda vez desplazada y con tres hijos a la ciudad. Las campesinas de este país, por el patriarcado que teníamos, no nos sentíamos dueñas de la tierra, así que muchas mujeres perdieron la tierra, las mujeres fueron despojadas (COMISIÓN DE LA VERDAD, 2019).

En el campo colombiano se suele relacionar lo agrario y el trabajo en la ruralidad, a lo masculino, siendo que, en palabras de las mismas campesinas “Somos nosotras las primeras en levantarnos y las últimas en acostarnos”, esto invisibiliza su trabajo y su lucha por la tierra. Adicionalmente es común pensar que son los hombres quienes deben afrontar, en mayor medida los impactos del conflicto armado, pero se olvida generalmente, que las campesinas deben seguir su vida tras las muertes de sus esposos, padres, hijos, que se ven obligadas a desplazarse de sus terrenos huyendo de estas muertes, que deben emprender la búsqueda de sus seres queridos desaparecidos, y afrontar los impactos sociales, físicos y psicológicos después de las violaciones de que son víctimas (COMISIÓN DE LA VERDAD, 2019).

Estas violaciones recurrentes dejan de ser simples actos de violencia y se convierten en herramientas de guerra, los cuerpos son tomados como trofeos y los accesos carnales como afrenta al otro, no precisamente a la mujer, sino al otro en su todo, deshumanizado por completo a la mujer víctima y reduciendo su ataque a una estadística y a un acontecimiento más dentro del conflicto, muchas veces subestimado, de hecho, ni siquiera considerado tortura.

“Aún nos encontramos con testimonios que dicen: ‘no, a mí sólo me violaron. A mí sólo me desnudaron. En cambio, al compañero le picaron con la picana, etcétera, etcétera’. Porque hay una naturalización de la violencia contra las mujeres” (FRIES, 2010 apud JELIN, 2014 p. 159). Según cifras del Centro Nacional de Memoria Histórica, entre 1959 y 2020 se han registrado 15.760 víctimas de violencia sexual en Colombia, en el marco del conflicto armado, de las cuales un 92,6% corresponden a mujeres, niñas y adolescentes vulneradas (CNMH, 2021). Estas cifras reafirman la pérdida de pertenencia de sus cuerpos convirtiéndolos en una extensión del territorio, vulnerable, disponible y explotable (DÍAZ; YEPES, 2019, p. 248).

Es así como estas violaciones convertidas en tácticas de guerra se convierten en una violación a la moral y al honor de la nación y como menciona Jelin (JELIN, 2014, p. 154), son una afrenta a los hombres que no han sido capaces de defender las fronteras de la pureza nacional. Estas prácticas están basadas en el conocimiento del efecto destructor que tiene sobre la mujer y lo que eso significa como estrategia política, atentando contra las bases culturales que representa, la pertenencia de las mujeres a sus comunidades. El deshonor hacia las mujeres se convierte en un deshonor a la masculinidad de los hombres que no pudieron defenderlas (JELIN, 2014, p. 155).

Si analizamos lo anterior, podemos observar que el problema sigue siendo tratado desde una perspectiva masculina. El acto de violencia cometido contra la mujer, no importa, lo que importa es que esa mujer es esposa de un hombre y pertenece a una comunidad y a una nación manejada por hombres, eso es lo que ofende, que violen la propiedad de esos sujetos. Y de nuevo reaparece la lucha de la mujer, ahora también por tener voz propia en la denuncia de sus propios maltratos y por reconocimiento como víctima directa del conflicto, mas no, como un daño colateral más.

De ahí la importancia del trabajo con las mujeres víctimas del conflicto armado, principalmente con aquellas que fueron víctimas de violencia sexual. Su testimonio se convierte así en pieza clave, no solo para la construcción de la memoria que buscamos, sino para la propia reconstrucción de su vida, su proceso de sanación, de catarsis y de perdón. Ese perdón que cuesta tanto pero que sana y transforma, sin embargo, es importante señalar aquí, que debe generarse un cuestionamiento por parte de los académicos y de los organismos estatales, respecto a los procesos de perdón y reconciliación, que en muchas ocasiones son exigidos a las víctimas, sin brindarles a ellas el mínimo conocimiento de la verdad y el acceso a la justicia, de que son merecedoras (ARIAS, 2019, p.224).

La dificultad de estos testimonios, radica en el sentimiento de obligatoriedad de testimoniar que se crea sobre estas mujeres, para ellas no solo es hablar de estos recuerdos humillantes que tuvieron que vivir, sino, además, tener que justificarse con relación a los hechos evocados y por consecuencia, el sentirse, no como testigo, sino como acusado (POLLAK, 1990 apud JELIN, 2014, p. 157).

Estos testimonios no existirían sin una experiencia previa, pero tampoco hay experiencia sin narración, el lenguaje libera lo mudo de la experiencia y esta narración transforma la temporalidad del hecho, ya no es el tiempo mismo del acontecimiento, sino su recuerdo (SARLO, 2006, p. 29). Los relatos se vuelven así, necesarios para las víctimas, las libera y las transforma, las ayuda a seguir adelante y dejar de sentir vergüenza, porque es en muchos casos, ese el sentimiento que las agobia, vergüenza. "Todas querían ser escuchadas; es que, cuando se guarda tanto adentro, el alma se muere. Lo digo por experiencia, porque yo me pude liberar y ya no me para es nadie [sic]". (ARIAS, 2019, p.219)

> En la historia del conflicto armado colombiano, como en otros conflictos, las mujeres han tenido una doble posibilidad de vinculación: como víctimas y como protagonistas para salir de la guerra y aportar en la construcción de paz. Sus tránsitos van desde el reconocimiento de ellas como víctimas hasta el posicionamiento político y su deseo de no ser tomadas solo como víctimas (ARIAS, 2019, p. 224).

Entre esas protagonistas que surgen en los momentos trascendentales, aparece el grupo de mujeres Tejiendo Sueños y Sabores de Paz, conocidas como las Tejedoras de Mampuján, son mujeres que luego de ser víctimas del desplazamiento y violencia a causa de una irrupción de grupos paramilitares en su corregimiento Mampuján, comienzan una terapia psicológica impartida por Teresa Geiser, una psicóloga norteamericana, que les enseña estrategias para superar el trauma y aumentar la resiliencia, a través de la técnica del *quilt* o el arte del retazo (SHEPARD, 2019, p.75).

> Propuso que las mujeres nos organizáramos y trabajáramos unas telas. Al principio nos pareció una pérdida de tiempo, pero en la medida en que le cogimos el hilo comenzábamos a coser y hablar sobre el tema descubríamos que teníamos muchas heridasPoco a poco y cuando quisimos terminar el tapiz nos dimos cuenta que ya nos reíamos, cuando nos tocaba recordar una historia de alguno pues, nos causaba mucho sentimiento, pero ya después nos causaba risa y de hecho hoy nos reímos, no porque la cosa de risa, no, sino que de pronto creemos que ya está sana (BELALCAZAR; MOLINA, 2017, p. 68).

Luego del desplazamiento del que se vieron forzados a causa de la incursión de paramilitares en el corregimiento de Mampujan del municipio de María la Baja, Bolívar, sentimientos de rencor y odio invadieron la comunidad y las consecuencias de ese desplazamiento empezaron a surgir. Carencias para suplir las necesidades básicas, hambre, conflictos intrafamiliares, baja autoestima y desmotivación en la población, fueron factores que se tornaron comunes en una sociedad abatida que pedía a gritos una ayuda humanitaria.

De esta forma es enviada una ayuda psicológica por parte de los entes estatales, que sería impartida por Teresa Geiser, quien a través de la enseñanza de tejer, propicia que las comunidades entren en un proceso de transformación de sus experiencias, en telares que cuentan su dolor, pero que también sirven como proceso de sanación, ya que en medio de la elaboración de estas piezas, aparecen las voces de las protagonistas que habían sido silenciadas por el miedo (CARVAJAL, 2018, p. 68).

Figura 2: Mujeres Tejiendo Sueños. Fuente: El Tiempo, 2015.

Figura 3: Telar "La fuerza femenina del perdón".Fuente: Revista Cromos, 2015.

El tejido surge entonces, no solo como una liberación, sino también como una forma de comunicación y resistencia por parte de poblaciones vulnerables que sufrieron grandes actos de violación a los derechos humanos. De esta forma son creados telares, donde a través de superposición de telas e hilos, nos muestran los hechos acontecidos en las poblaciones desplazadas, así como su historia, la historia de sus pueblos y sus ancestros.

> Tejer es una poderosa metáfora para el proceso de remendar los vínculos sociales destrozados por el conflicto armado. Como una práctica colectiva, la creación de tejidos también articula redes interpersonales que puedan apoyar el esfuerzo de transformar realidades violentas (SHEPARD, 2019, p. 81).

En este telar de *La Fuerza Femenina del Perdón*, las tejedoras quisieron reflejar el momento en que su comunidad sufrió la incursión de los grupos paramilitares. Pueden verse las figuras de uniformados con armas y de campesinos acorralados, así como también el desplazamiento que sufrieron a causa de esto. Como este tapiz se elaboraron varios, que cuentan su dolor y su proceso de transformación. A raíz de esta actividad la ONU financió lo que ellas llamaron la *Ruta por la Vida*, que consistía en hacer el mismo recorrido por las veredas que se tomaron los

paramilitares en esa ocasión, pero enseñando a estas poblaciones a tejer, para así mostrar su experiencia vivida y expulsar todo su dolor. Además, se realizó una actividad donde representantes de Mampuján enseñaban estos trabajos como muestra de su perdón hacia los líderes de los grupos paramilitares vinculados a estos hechos (CASTRILLÓN, 2015).

Esta actividad artística de tejer y de testimoniar resultó, para muchas de las víctimas, en un proceso de perdón hacia su agresor. Pero como menciona Ricoeur (RICŒUR, 2004, p, 621) "¿Qué fuerza hace a uno capaz de pedir, dar, recibir la palabra perdón? Estas mujeres tejedoras que fueron testigos de acontecimientos violentos, nos demostraron que, a través del arte, es posible transformar los sentimientos de dolor, en esa fuerza necesaria para perdonar. Pensar en sus familias y en el futuro de estas, hizo que la fuerza del perdón llegara hasta los hombres de sus comunidades que aún guardaban sentimientos de resentimiento, creando un ambiente esperanzador y convirtiéndose en vigilantes del proceso de resocialización del mismo infractor.

Aquí es importante tener en cuenta la actitud de quienes han hecho daño, porque son sus acciones las que propician realmente ese cambio de pensamiento y de sentir en las víctimas, más que la palabra misma. En la acción tiene que verse autorreflexión y autorreconocimiento, porque la inautenticidad de esta petición, se nota y crea heridas más profundas aún (LEDERACH, 2016). El perdón no es ni fácil ni imposible, es difícil (RICŒUR, 2004, p. 585), pero se requiere un perdón sin olvido y con la premisa de sanar y no repetir.

Con el esfuerzo de estas mujeres por perdonar, por ser reconocidas como víctimas directas y luego, ser reconocidas además de víctimas como constructoras de paz, se vienen generando narrativas que buscan un conocimiento real del conflicto armado por toda la sociedad, para así tener una mayor comprensión de los largos procesos que conlleva conseguir una paz duradera y estable, así como garantizar la participación de toda la comunidad en actos constructivos que aseguren la no repetición de los acontecimientos.

Arte como medio para el dialogo y la reparación

Entre narrativas y silencios que buscan reflejar esos acontecimientos por los que tuvieron que pasar, momentos de los que guardan vagos recuerdos y otros muchos que pareciera los revivieran con cada amanecer, surgen aquellos sentimientos inenarrables que quieren ser expresados pero que no consiguen un lenguaje suficiente para ello. Es allí cuando aparecen otras formas de comunicación, que sirven como medio, para poder contar todo lo que las palabras no pueden decir y aparecen las diversas expresiones artísticas que se convierten en ese idioma que les permite hacerlo. El arte, en su función más noble, toma el papel de mediador en la construcción de memoria y paz.

Constantemente nos vemos expuestos a imágenes violentas, en periódicos y en la televisión. Prácticamente estamos insensibilizados con ese constante bombardeo de asesinatos, violaciones y atentados, que vemos el horror, como si fuera natural sufrir tanta violencia cotidianamente. Pero el arte también tiene el poder de crear imágenes opuestas, un poder que exorciza las anteriores y pone unas nuevas sobre las otras, teniendo en cuenta, además, que no es necesario, ni conveniente para las víctimas recordar una vez más esas imágenes (BARBANCHO, 2014, p.127).

Además de su valor estético, el arte siempre ha jugado diversos papeles a lo largo de la historia. Así como en muchas ocasiones ha servido a las élites, para confirmar y resaltar su poder y legado, también ha sido su contraparte, esa muestra de insatisfacción y de crítica por lo oficialmente normalizado.

En Colombia, así como en la mayor parte de Latinoamérica, la educación avanzada se torna un tanto exclusiva para cierta parte de la sociedad y la cultura tiende a ser clasificada, tomando mayor relevancia la perteneciente a este selecto grupo, lo que no quiere decir que no existan diversas producciones culturales surgidas de forma espontánea y alejada de los cánones académicos. Sin embargo, conseguir que estas muestras artísticas tengan una visibilización mayor resulta una tarea, así como importante, difícil. Y si a eso le sumamos que estas expresiones quieren contar nuestra historia, esa que muchos no quieren ver y prefieren ignorar, la tarea se complica. Esto hace que la apuesta que hacen estos colectivos mencionados anteriormente, por contarnos su historia a través del arte, sea mayor y aún mayor el valor que adquiere si tenemos en cuenta que, este arte viene de aquella parte de la sociedad considerada distante de él, pero con el mismo potencial creativo que cualquier otro grupo social.

De esta manera se comienza a vislumbrar la verdadera importancia y necesidad, del arte, la cultura y la educación, en la construcción del País, así como sobresale la falta de estos elementos, en la sociedad. La ausencia de espacios culturales accesibles, la necesidad de una educación pública para todos y la afirmación de una idea elitizada del arte, reflejan los vacíos que se deben llenar en esta ecuación.

En el Acuerdo de Paz firmado en Cuba, artículo 3.1.7, se estipula la creación de tres monumentos artísticos, para los que su materia prima principal serán las armas entregadas por las FARC-EP. Estos monumentos estarán ubicados, uno en la sede de las Naciones Unidas, uno en la República de Cuba y otro en territorio colombiano (ACUERDO FINAL. 2016, p. 60).

La creación de estos tres monumentos artísticos reflejará la historia del país y el proceso por el que pasa rumbo a una sociedad más equitativa. Para esto la artista plástica Doris Salcedo, fue la encargada de la elaboración del primero de ellos titulado *Fragmentos*. El segundo monumento fue realizado por el artista chileno Mario Opazo, recibe el nombre de *Kusikawsay* (vida nueva y venturosa en quechua) y ya se encuentra instalado en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York, aunque nunca fue inaugurado y poco se conoce de él. Y el tercer monumento a instalarse en Cuba, aún no se realiza. La pandemia y las tensas relaciones diplomáticas con el gobierno de Iván Duque, han retrasado su elaboración al punto que ni siquiera se conoce su ubicación, ni se ha lanzado la convocatoria para la búsqueda de un artista.

Volviendo con el contra-monumento 'Fragmentos', este fue realizado con la colaboración de mujeres víctimas del conflicto armado colombiano. Consta de tres espacios articulados en una gran superficie de metal conformada por el material fundido de las armas entregadas por la ex guerrilla de las FARC (MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, 2021). "Su nombre hace referencia tanto a este hecho, como a lo que queda de una guerra prolongada: no una nación unificada, como quisieran los discursos oficiales, tanto a favor como en contra del proceso de paz, sino fragmentos" (ALZATE; MARÍN, 2020, p. 16).

La obra, que no ha sido ajena a críticas de todo tipo, se encuentra ubicada en pleno centro de Bogotá y refleja esa sociedad dividida y fragmentada que dejó la guerra. Está llena de valor simbólico, por un lado, el haber sido realizada con ayuda de mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado, que tallaron las piezas y exorcizaron su dolor con cada golpe que daban a la lámina de metal y por otro lado, la desconfiguración del elemento principal de la guerra, las armas. En la obra, el espectador camina sobre las láminas de las armas derretidas entregadas por las FARC-EP, lo que nos lleva a una profunda reflexión sobre el significado de un arma, de un arma ahora destruida y lo que, para estas mujeres, significa ser ellas quienes tienen el poder sobre esa arma en este momento.

Según Salcedo, era absolutamente inapropiado intentar construir un monumento en Colombia, en el momento y en las condiciones actuales. Un monumento, es como una oda a los triunfos bélicos y el contra-monumento una parábola que nos cuenta el dolor de las víctimas, un lugar en el que todos nos podemos parar de manera equitativa y reflexionar acerca de lo que nos ocurrió (DUZÁN, 2018).

> Durante varios días martillamos el metal para marcar así el cese simbólico de la relación de poder impuesta por las armas. Esta es la primera vez que un acuerdo de paz permite a las víctimas de violencia sexual participar de un espacio que conmemora el fin del conflicto armado (MARÍN; ALZATE, 2020, p. 16).

Figura 4: - Museo memoria Fragmentos. Fuente: Caracol, 2018.

Figura 5: Proceso creación de láminas, Fuente: El País, 2018 .

El trabajo de Doris Salcedo, siempre se ha caracterizado por ser un arte social. A través de sus diferentes obras busca levantar una voz crítica sobre los diferentes tipos de violencia y discriminación que aquejan a la sociedad actual, principalmente se ha enfocado en retratar el dolor y la ausencia de las víctimas del conflicto armado en Colombia, pero lo hace de una manera sutil, que busca crear una imagen opuesta a las imágenes que deja la violencia (BARBANCHO, 2014, p. 123).

Así vemos cómo el arte se convierte en pieza clave en la transformación del pensamiento y en la lucha por la creación de una memoria que nos represente a todos. La preservación de esa memoria histórica, hace parte del proceso que se lleva a cabo con las víctimas del conflicto armado, como forma de reparación simbólica hacia ellas, como lo dictamina el Artículo 141 de la Ley 1448 del 2011, además de buscar la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de estos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad, todo en pro de las víctimas y la comunidad (COLOMBIA, 2011).

> Arte y reparación simbólica en Colombia: En términos prácticos, existen diferentes mecanismos para ayudar al restablecimiento de la dignidad de las víctimas, tales como la rehabilitación física y psicológica, la conmemoración de los hechos, los ejercicios de memoria, la remembranza de las víctimas, entre otros. En varios de estos mecanismos, las actividades culturales y las expresiones artísticas de diverso orden, cumplen un rol definitivo, tanto en los procesos individuales como en los colectivos, en la medida en que contribuyen a sanar heridas, a cimentar una cultura de perdón y reconciliación y, finalmente, a reconstruir el tejido social. En este campo, las representaciones simbólicas propias del arte conceptual, tales como las instalaciones, los performances, la video-instalación y las presentaciones en público, entre otras, se constituyen en mecanismos de gran valor (APONTE, 2016, P. 103).

Así la cultura entra en el juego, como mediadora, facilitadora o transmisora. Tanto el arte como la educación, se convierten en herramientas de difusión de saberes, de ayuda en el reconocimiento del otro y de sensibilización para generar empatía. El arte busca transmitir mensajes que perduren, que fomenten el recuerdo en la gente, puede aleccionar moralmente y conducir a una catarsis emocional en la audiencia, puede conmovernos hacernos reír o deprimirnos, el arte apela al intelecto y a las emociones (KOTTAK, 2011, apud, APONTE, 2016, p.101).

El arte como expresión de nuestro yo más profundo, lo usamos para generar memoria, recordar personal y colectivamente y no olvidar. Conseguir esa memoria colectiva consciente, es la clave para superar un proceso de paz y empezar a pensar en un país que no está en guerra.

Intentar decir lo que no se puede decir resulta la tarea principal. Conseguir expresar mediante alguna actividad creativa, lo que sería imposible de alguna otra manera. Resignificar la experiencia traumática por la que ha pasado la víctima y atribuirle un valor simbólico y significativo. Que ella misma se involucre tanto, hasta concentrar en su trabajo un valor inconmensurable desde el punto de vista psíquico, que, casi siempre, corresponde a la valorización cultural (BARBOSA, 2020, p.5).

Estas expresiones artísticas se convierten en herramientas fundamentales en los procesos de creación y preservación de esa memoria que trasciende de generación en generación. En situaciones de conflicto, estas cobran una mayor importancia en su trabajo social ya que se convierten en el reflejo de las realidades de las comunidades y en transmisoras y generadoras de conciencia social (APONTE, 2016, p. 121). Las comunidades que las crean se apropian de ellas, de su significado y de lo que quieren expresar por medio de las mismas. Las valoran, las enriquecen con sus experiencias y las hacen trascender como medio de pedagogía, como forma de contar su historia a quien esté dispuesto a escucharla y como un llamado para la no repetición de la misma.

De igual manera, estas actividades artísticas transmiten infinidad de mensajes a su audiencia, creando un diálogo entre el espectador y la obra, este diálogo genera emociones, reacciones y lleva a reflexionar sobre lo expresado en ella. Dichas reacciones son las que dan pie a un cambio en el pensamiento, en el comportamiento y en la conciencia, tanto individual como colectiva. La comunidad puede apropiarse del arte y utilizarlo de diversas formas, ya sea positivamente, para difundir ideas y generar sentimientos de unidad dentro del grupo o, por otro lado, para cuestionar realidades sociales y eventos que afecten los intereses de todos (APONTE, 2016, p. 100-101).

La importancia de la difusión de estas obras, traspasa los intereses propios de sus ejecutores y de las comunidades de que hacen parte. En un país tan sectorizado como el nuestro, se torna sumamente importante que toda la población tenga conocimiento de los acontecimientos y una forma de llegar a esas poblaciones, en muchas ocasiones indiferente, es justamente las expresiones artísticas que no solo son un reflejo de los relatos de las víctimas, sino que muestran que ellas pertenecen a nuestro grupo también, que pertenecemos al mismo país y que tenemos todos los mismos derechos, que merecen un trato justo, con equidad y respeto. Demostrarles nuestro apoyo en este proceso es necesario y el primer paso para ello, es escucharlas y conocer su historia.

> El arte puede acompañar procesos de luto, de resiliencia, de reconstrucción de la confianza, de apertura de espacios de diálogo y de expresión, que constituyen una parte de la reparación simbólica de las víctimas. Reconocer las víctimas como tales, a través de la sensibilidad que solamente el arte puede transmitir, amplificando sus voces, haciéndolas escuchar en otras ciudades, en otros países para denunciar las consecuencias devastadoras de este conflicto absurdamente largo (CARVAJAL, 2018, p. 42).

Debemos pensar entonces en la manera adecuada para representar los horrores de nuestra guerra, para representar esa violencia imperante en nuestra sociedad, sin exaltarla y sin revictimizar a sus víctimas, para convertir ese sufrimiento, ese dolor y esa ausencia en algo que brinde esperanza y reconciliación.

Ahora bien, si hablamos de las representaciones artísticas realizadas por mujeres, estas ganan una importancia adicional al buscar, no solo, contar su historia, sino también conseguir una aceptación y un reconocimiento propio como víctimas. La lucha de estas mujeres que son campesinas, indígenas, afro, que se encuentran en la ruralidad y precariedad, además de una reivindicación social por los hechos ocurridos durante el conflicto armado, también reclaman una reivindicación por su exclusión social a través de la historia de nuestro país, su exclusión de la toma de decisiones importantes, de la creación y organización de las comunidades que conforman, de las esferas políticas, educativas y culturales de las que se ha visto al margen en la gran mayoría de las veces.

Hablando del ámbito cultural y artístico, muchas veces me pregunté, el por qué no conozco tantas mujeres artistas como hombres y la respuesta salta a la vista, no es por falta de cualidades ni capacidad, es por la estructura sistemática en la que se encuentra enmarcada, "parece probable que la respuesta del por qué no han existido grandes artistas mujeres no reside en la naturaleza del genio individual o en su falta, pero sí, en cambio, en las instituciones sociales previstas y en lo que ellas prohíben o fomentan en diversas clases o grupos de individuos" (NOCHLIN, 2001, p. 28).

Sin embargo, pese a la dificultad de tener una representación propia, sea en el mundo artístico y cultural o en la sociedad en general, surgen mujeres que toman la palabra, se adueñan de sus realidades y generan diversas formas de representarnos y de intentar lidiar con el fantasma de la guerra y la indiferencia. Son muchas las muestras artísticas realizadas por mujeres, que

apuestan por contar nuestra historia, conmemorar la ausencia de nuestros muertos y servir de catarsis de hechos inenarrables, para intentar seguir adelante y conseguir construir esa sociedad en paz que tanto anhelamos.

Patricia Lara, por su parte, es una escritora que nos narra los testimonios de mujeres colombianas que han padecido la guerra y que, con su fuerza y empuje, nos dan una voz de esperanza. En su libro *Las Mujeres en la Guerra* ganador del Premio Planeta de Periodismo, nos cuenta la historia de 10 mujeres cuyas vidas han girado en torno al conflicto armado, algunas excombatientes, algunas madres de desaparecidos, de secuestrados y el relato desgarrador de una de las conocidas como Madres de Soacha, cuyo hijo fue pasado por guerrillero y muerto a sangre fría, en lo que, a término personal, considero uno de los mayores crímenes de Estado, los *falsos positivos*[6].

> Las mujeres no estamos hechas para la guerra, así lo demuestra este libro, no nos sentimos cómodas en ella La guerra nos la están imponiendo los hombres con su ambición de poder, su necesidad de sentirse ricos y fuertes y de afirmarse como machos. Pero, ¿a dónde, señores, nos están llevando sus razones para justificar la guerra? Al triunfo de su barbarie sobre la vida, encarnada en las mujeres, los niños y la tierra" (LARA, 2020, p. 13).

Carlota Llano, es otra de estas mujeres aguerridas que desde su trabajo como actriz da vida a cuatro de los personajes creados por Patricia, en una obra de teatro que lleva el mismo nombre que su libro. Una exguerrillera, una directora del área social de las autodefensas, una campesina desplazada y una madre de guerrilleros. Sin más escenografía que un gran árbol transparente de fondo, Carlota va cambiando de atuendo a medida que va narrando y cantando anécdotas de estas cuatro mujeres, para terminar en su monólogo, su propia historia de dolor a causa del conflicto[7]. Conocer estas historias además de enriquecer el proceso creativo de Carlota, también contribuyó a que tomara la fuerza de hacer las cuentas con su pasado, que la define también víctima de este conflicto: ella misma, al final de la obra, cuenta la historia de la muerte de su hermano Alberto, asesinado por la guerrilla, en el departamento del Valle del Cauca, al sudeste del país, hace 20 años (CARVAJAL, 2018, p. 22).

Tanto el libro como la obra de teatro, reflejan la necesidad de contar la historia de esos personajes vistos como secundarios o acompañantes, en la mayoría de los casos. Vemos la dualidad de las realidades, mujeres que sufrieron los ataques de violencia de grupos armados y mujeres que, por diversas razones, llegaron a pertenecer a estos grupos. Ambas víctimas de cierta forma, responsables de las decisiones tomadas y conscientes de las acciones ejecutadas. Personajes complejos, llenos de matices, cambiantes, pero sobre todo reales.

Así como Patricia, Carlota, Doris, las mujeres de Mampuján y de Bojayá, encontramos infinidad de mujeres que levantan su voz y toman una posición como transformadoras de sociedad y muchas de ellas lo hacen desde su lugar de víctimas directas del conflicto. A través del arte, nos cuentan su propia historia y realizan un ejercicio de asimilación, de perdón y de creación de memoria, buscando no solo el reconocimiento de su dolor, sino los caminos para la no repetición de este.

6 Nombre coloquial para designar el asesinato de civiles haciéndolos pasar por guerrilleros dados de baja en combate.

7 En el siguiente link podemos ver un fragmento de la obra de teatro Las Mujeres en la Guerra https://www.youtube.com/watch?v=rURlu2-x5pI

Figura 6: Carlota en el escenario. Fuente: Museo de memoria de Colombia.

Figura 7: Capa de libro. Fuente: Autoría propia, 2022.

Consideraciones finales

Podemos observar así, que a pesar de los obstáculos estructurales existentes en una sociedad que ha estado ceñida, a través del tiempo, a una historia oficial excluyente, surgen colectivos que buscan levantar su voz para dar a conocer sus historias y enseñar a aquellos sectores ajenos, la realidad de ese país fragmentado por la guerra.

En esos grupos de excluidos nos encontramos con quienes toman una posición firme para expresar y reclamar las injusticias con las que tienen que lidiar quienes no pueden hacerlo, por la indiferencia misma de su comunidad o porque su voz ya fue acallada. Artistas, escritoras, cantadoras, madres, hijas, hermanas, pero sobre todo mujeres que se apropian de su dolor y lo transforman en proyectos de vida, sanación y memoria.

Los telares, los alabaos, las imágenes, son el resultado de un arduo trabajo y de un proceso, tanto individual como colectivo, de creación y divulgación de nuestra memoria. Son el reflejo, no solo de la historia de las víctimas, sino de nuestra historia como país. Nos muestran los hechos acontecidos y las realidades que desconocíamos, pero lo más importante es que nos hacen entender la necesidad de trabajar para la no repetición de los mismos. El conocimiento de la realidad de ese otro ser marginado, por parte de personas ajenas a la guerra, se vuelve necesaria e imprescindible para la construcción de un pensamiento plural y la consecución de una memoria colectiva.

Crecí en un país en guerra hasta el punto casi de normalizarla, lo mismo pasó a mis padres y mis abuelos fue el único país que conocieron. Pese a que nunca viví la guerra de forma directa, algo que agradezco infinitamente, si tuve resentimiento por lo que sucedía, sentí impotencia y me invadió un sentir de derrota y desilusión que, por un tiempo, me hizo intentar distanciarme de esa realidad ajena a mí. Pero cuando comencé este proyecto aprendí que realmente no quería hacer parte de la indiferencia y que todos los temas que escogiera siempre me representarían como colombiana y como mujer, aprendí que, desde nuestra posición, cualquiera que esta sea, podemos aportar y que todos y todas, somos piezas clave en este proceso. Para mí no solo fue un trabajo de creación de memoria sino todo un proceso de reconciliación con mi país y su historia, nuestra historia.

Ahora que por primera vez tenemos esta oportunidad de trabajar desde la paz misma, no podemos perderla. Está en nuestras manos comprometernos a trabajar por un país en equidad, donde la diversidad y los derechos humanos sean respetados, donde el pensar diferente no sea sinónimo de enfrentamiento y violencia y donde sea posible la construcción de un futuro para todos. Se lo debemos a las víctimas que se llenan de fuerza para perdonar, a sus agresores que se llenan de valor para pedir perdón y reconfigurar su camino, a los que ya no están, pero su recuerdo permanece entre nosotros y a los que aún están por venir.

Referencias

ALZATE, G.; MARÍN, P. Cuerpos ausentes y armas fundidas: arte y necropolítica en Colombia. **Conceição/Conception**, [S. l.], 9, 00:.1-21, 2020. Disponible en: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8662160. Acceso en: 12 may. 2022.

APONTE, M. Función social del arte. Aporte de la obra de la artista Doris Salcedo al proceso de justicia transicional en Colombia. **Revista Científica General José María Córdova**, Bogotá, 14,17:85-127, ene./jun. 2016. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476255357005. Acceso en: 12 may. 2022.

ARIAS, G. ¿Mujeres víctimas? Víctimas empoderadas, dolidas y emputadas. In: CARMONA, J.; MORENO, F. **Reconstrucción de subjetividades e identidades en contextos de guerra y posguerra.** Manizales: Fondo Editorial Universidad de Manizales, 2019.

BARBANCHO, J. Arte social y político: el trabajo de Doris Salcedo. **Laocoonte Revista de Estética y Teoría de las Artes**. Valencia, 1, 1:123-129, 2014. Disponible en: https://ojs.uv.es/index.php/LAOCOONTE/article/view/4380. Acceso en: 12 may. 2022.

BARBOSA, E. Trauma e arte: do vazio à elaboração de sentido. **Revista subjetividades**. Alagoas, 20, 2: 1-12, oct. 2020. Disponible en: https://periodicos.unifor.br/rmes/article/view/e8691. Acceso en: 12 may. 2022.

BELALCÁZAR, J.; MOLINA, N. Los tejidos de las mujeres de Mampuján: prácticas estético-artísticas de memoria situada en el marco del conflicto armado colombiano. **Andamios**, Ciudad de México, 14, 34: 59-85, ago. 2017. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000200059&lng=es&nrm=iso. Acceso en: 12 may. 2022.

BURKE. P. História como memória social. In: BURKE. P. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CARVAJAL, J. El relato de guerra: Cómo el arte transmite la memoria del conflicto en Colombia. In: Open Edition Journals. **Amerika, Mémoires, identités, territoires**. Bogotá, 28 jun. 2018. Disponible en: https://journals.openedition.org/amerika/10198. Acceso en: 12 may. 2022.

CASTILLEJO, A. La paz en pequeña escala: fracturas de la vida cotidiana y las políticas de la transición en Colombia. **Revista de Estudios Colombianos,** Bogotá, 53: 6-10, ene./jun. 2019. Disponible en: https://colombianistas.org/ojs/index.php/rec/article/view/76. Acceso en: 12 may. 2022.

CASTRILLÓN, G. Las tejedoras de Mampuján: la fuerza femenina del perdón. Cromos. Bogotá, 19 nov. 2015. Disponible en: https://www.elespectador.com/cromos/vida-social/las-tejedoras-de-mampujan-la-fuerza-femenina-del-perdon/#:~:text=Este%20grupo%20de%20mujeres%20campesinas,el%20Premio%20Nacional%20de%20Paz. Acceso en: 30 may. 2022.

CNMH. Un 30% de las víctimas de violencia sexual en el conflicto armado son niñas o adolescentes. In: Centro Nacional de Memória Histórica. Bogotá, 19 jun. 2021. Disponible en: https://centrodememoriahistorica.gov.co/un-30-de-las-victimas-de-violencia-sexual-en-el-conflicto-armado-son-ninas-o-adolescentes/. Acceso en: 12 may. 2022.

COLOMBIA, Ley 1448 (2011), Art. 141. Disponible en: http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1680697. Acceso en: 12 may. 2022.

COMISIÓN DE LA VERDAD. “Somos mujeres berracas”, la participación de las campesinas en el Cuarto Encuentro por la Verdad. In: Comisión de la verdad. **De Género.** Bogotá, 26 dic. 2019. Disponible en: https://comisiondelaverdad.co/actualidad/blogs/somos-mujeres-verracas-la-participacion-de-las-campesinas-en-el-cuarto-encuentro-por-la-verdad. Acceso en: 12 may. 2022.

DÍAZ, M.; YEPES, M. La experiencia del teatro: resignificación de historias y configuración de subjetividades políticas de mujeres víctimas del conflicto armado. In: CARMONA, J.; MORENO,

F. **Reconstrucción de subjetividades e identidades en contextos de guerra y posguerra.** Manizales: Fondo Editorial Universidad de Manizales, 2019.

DUZÁN, M. J. “Queremos buscar la reconciliación a partir de reconocer que todos somos víctimas”. **Semana.** Bogotá, 4 ago. 2018. Disponible en: https://www.semana.com/nacion/articulo/maria-jimena-duzan-hablo-con-doris-salcedo-por-su-obra-fragmentos-hecha-en-honor-de-las-victimas/577966/. Acceso en: 12 may. 2022.

MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA. Fragmentos, Espacio de Arte y Memoria. 2021. Disponible en: https://museonacional.gov.co/noticias/Paginas/Fragmentos.aspx. Acceso en: 12 may. 2022.

NOCHLIN, L. ¿Por qué no han existido grandes artistas mujeres? In: CORDERO, K; SÁENZ, I. **Crítica feminista en la teoría e historia del arte.** Ciudad de México: Conaculta, 2001.

GOBIERNO NACIONAL DE COLOMBIA, FARC-EP, PAÍSES GARANTES. Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. La Habana, 2016.

JELIN, E. Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes. **Clepsidra-Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria**, Buenos Aires, 1.:140-163, mar. 2014. Disponible en: https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/4077. Acceso en: 12 may. 2022.

LARA, P. **Las mujeres en la guerra**. 1. ed. Bogotá: Planeta, 2020.

LEDERACH, J. P. “La paz la construye cada colombiano”: John Paul Lederach. [Entrevista concedida a] Daniel Salgar. El Espectador, Bogotá, 8 jun. 2016. Disponible en: https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/la-paz-la-construye-cada-colombiano-john-paul-lederach-article/. Acceso en: 12 may. 2022.

MAGALHÃES, P. Justiça e reconciliação Pós-Conflito em África. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa, n. 7-8: 9-29, 2005. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293029097001. Acceso en: 12 may. 2022.

POLLAK, M. **Memoria, olvido, silencio.** 1. ed. Buenos Aires: Al Margen, 2006.

RICŒUR, P. **La memoria, la historia, el olvido**. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A., 2004.

SARLO, B. **Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión**. 1. ed. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2006.

SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma - A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia Clínica.** Rio de Janeiro, 20, 1:65-82, 2008. Disponible en: https://www.scielo.br/j/pc/a/5SBM8yKJG5TxK56Zv7FgDXS/?format=pdf&lang=pt. Acceso en: 12 may. 2022.

SHEPARD, Mathilda. Desplazamientos entretejidos: imaginarios transicionales y la diasporización de la memoria en los tejidos de Mampuján. **Revista de Estudios Colombianos,** Bogotá, 53 74-8, ene./jun. 2019. Disponible en: https://colombianistas.org/ojs/index.php/rec/article/view/45. Acceso en: 12 may. 2022.

VAZ DA COSTA, M. Ausência que se faz presença: luto, memória e resistência na obra de Doris Salcedo. In: I CONGRESSO POÉTICAS DA PROXIMIDADE, 2018, Cuiabá. **Anais do I Congresso Poéticas da Proximidade**. Cuiabá, 2018. Disponible en: https://www.academia.edu/39654666/AUS%C3%8ANCIA_QUE_SE_FAZ_PRESEN%C3%87A_LUTO_MEM%C3%93RIA_E_RESIST%C3%8ANCIA_NA_OBRA_DE_DORIS_SALCEDO. Acceso en: 12 may. 2022.

Totó la Momposina: por uma música de identidade

Priscila Dorella
¡DALE!, UFV

Totó la Momposina: por uma música de identidade

Resumo:

A cantora, dançarina e professora colombiana Totó la Momposina (1940-) ganhou destaque internacional, no ano de 1982, quando foi convidada para apresentar a cumbia caribenha, em Estocolmo, na cerimônia de premiação do Nobel de Literatura, de Gabriel García Marquez. Em 1993, lançou o álbum *La Candela Viva*, pela *Real World Records*, que a tornou conhecida, em diversas partes do mundo, por interpretar tradições afro-indígenas em um contexto de intenso crescimento do neoliberalismo. As críticas que elaborou à indústria do entretenimento musical e aos regimes políticos conservadores da Colômbia a conectaram com as novas gerações de artistas e com os movimentos sociais progressistas. O objetivo deste artigo é apresentar parte de sua trajetória como uma manifestação artística e política das identidades tradicionais da costa caribenha em relação com a *world music*.

Palavras-chave: Totó la Momposina; música de identidade; Colômbia; world music.

Totó la Momposina: por una música de identidad

Resumen:

La cantante, bailarina y docente colombiana Totó la Momposina (1940-) ganó protagonismo internacional en 1982, cuando fue invitada a interpretar la cumbia caribeña, en Estocolmo, en la ceremonia de entrega del Premio Nobel de Literatura, de Gabriel García Márquez. En 1993, lanzó el disco La Candela Viva, con Real World Records, que la hizo conocida en diferentes partes del mundo por interpretar las tradiciones afroindígenas en un contexto de intenso crecimiento del neoliberalismo. Las críticas que hizo a la industria del entretenimiento musical y los regímenes políticos conservadores en Colombia la conectaron con las nuevas generaciones de artistas y los movimientos sociales progresistas. El propósito de este artículo es presentar parte de su trayectoria como manifestación artística y política de las identidades tradicionales de la costa caribeña en relación con la world music.

Palabras clave: *Totó la Momposina; música de identidad; Colombia; world music.*

Totó la Momposina: for an identity music

Abstract:

The Colombian singer, dancer and teacher Totó la Momposina (1940-) gained international prominence in 1982, when she was invited to present the Caribbean cumbia, in Stockholm, at the Nobel Prize for Literature, by Gabriel García Marquez. In 1993, she released the album La Candela Viva, by Real World Records, which made her known, in different parts of the world, for interpreting Afro-Indian traditions in a context of intense growth of neoliberalism. Her criticism of the music entertainment industry and Colombia's conservative political regimes connected her with new generations of artists and progressive social movements. The purpose of this article is to present part of her trajectory as an artistic and political manifestation of the traditional identities of the Caribbean coast in relation to world music.

Keywords: *Totó la Momposina; music of identity; Colombia; world music.*

Yo subiendo la corriente
con el chinchorro
y la abanadora
la canoa de Cuco
23
para llegar a la playa

Quando conheci as músicas interpretadas pela colombiana Totó la Momposina[1] (1940-) foi impactante. É que o seu trabalho possui mistérios que deixam o pensamento flutuar em muitos sentidos. É uma poesia intensa, como diria o artista brasileiro Jorge Mautner, que tem similitudes onde domina a emoção. Em setembro de 2022, a família Oyaga Bazanta e a equipe de trabalho de Totó la Momposina anunciaram nas redes sociais que a artista saia de cena por apresentar dificuldades neuro-cognitivas depois de seis décadas "resgatando, renovando e difundindo a música tradicional da Colômbia pelos cinco continentes" (OQUENDO, 2022).

Sonia María Bazanta – Totó la Momposina é fruto da quinta geração de artistas da costa do caribe colombiano. Seu pai, Daniel Bazanta, de origem bantu, era sapateiro e tocava tambor, e sua mãe, Livia Vides, era cantora e dançarina em contínuo diálogo com a cultura indígena. Durante toda a sua vida se dedicou a aprender, especialmente, sobre as tradições afro-indígenas de seu país, se tornando cantora, dançarina e professora (IRIARTE, 2011).

Viveu na infância o período conhecido como "La Violência", que obrigou sua família, de posicionamento político liberal, a se esconder de grupos armados conservadores e ter que fugir de Talaigua Nuevo, na beira do rio Magdalena, para Bogotá. Como se sabe, "La Violência" foi o período histórico, na primeira metade do século XX, em que ocorreu conflitos armados, entre liberais e conservadores colombianos, obrigando muitas pessoas a saírem de suas terras para sobreviverem (TOMIO, 2017).

Foi então que, nos anos de 1950, Totó começou a realizar apresentações em bailes, participar de concursos, programas de rádio e auditório em Bogotá com conjuntos musicais, como Acuarelas Costeñas, formados por familiares e amigos. O nome Totó la Momposina é de infância, quando batia nos tambores (tó-tó), já o sobrenome la Momposina veio da ilha de Mompox, região que pertencia a sua cidade de origem, no Departamento de Bolívar (TOMIO, 2017).

Voltou diversas vezes à costa caribenha para conhecer melhor as suas tradições culturais, com os seus modos de vida vinculados à pesca e à agricultura. Como canta a composição de Pablo Flores, de Ciénaga de Oro, Los sabores de mi porro, "Mi porro me sabe a todo. Lo bueno de mi región." A cumbia *El pescador,* do compositor José Barros, de El Banco, resultou em um de seus maiores êxitos como intérprete ao realizar um tributo aos pescadores colombianos com grande senso de respeito e afeição pela relação deles com a natureza. Mas nem sempre tinha autoria das músicas que interpretava. Quando começou a cantar diziam que certas canções eram de Totó la Momposina e ela dizia que não, que pertenciam a um povo e a uma tradição. Quando começou a fazer sucesso, afirmava que não era dela o sucesso, e sim da música ancestral (IRIARTE, 2022).

Va subiendo la corriente
Con chinchorro y atarraya
La canoa de bareque
Para llegar a la playa

Habla con la luna
(El pescador) Habla con la playa
(El pescador) No tiene fortuna (oh, oh)
Solo su atarraya (oh, oh)

(Trecho de El pescador, José Barros).

1 Discografia: Colombie – Toto La Momposina Y Sus Tambores (1984); Cantadora (1989); La Candela Viva (1993); Carmelina (1995); Pacantó (2000); La Bodega (2010); El Asunto (2014); Tambolero (2015); Oye Manita (2016); Tanguita (2020). Site oficial de Totó la Momposina: Disponível em: http://www.totolamomposina.com

Ao final dos anos de 1960, Totó la Momposina se tornou uma profissional da música, que realizava viagens internacionais, sendo reconhecida por sua voz imponente de soprano e forte presença cênica. Vestiu sempre roupas típicas do caribe colombiano, com grandes saias, babados de cores fortes e flores ou bandanas nos cabelos. Para a jornalista Astrid Pietro (2020), a sua voz representa um lamento e também um grito de júbilo semelhante ao pássaro ruiseñor que canta nas margens do rio Magdalena.

Em 1974, participou do espetáculo de música colombiana no *Real City Music*, em New York. Em 1982, Totó foi convidada para apresentar cumbia e vallenato caribenho na cerimônia de premiação do Nobel de Literatura, de Gabriel García Márquez, modificando o protocolo da premiação com a interpretação de *Soledad*, inspirada no realismo mágico de *Cem anos de solidão*. Enquanto os jornais colombianos publicavam na imprensa notícias como "´Los indios` en la corte – anécdota de Totó en el Nobel" (MIDDLETON, 2022), os jornais da Suécia, segundo a antropóloga Glória Triana, no dia seguinte da premiação escreviam algo como "os amigos de García Márquez nos ensinam como receber o Nobel (TOMIO, 2017)".

Viejo pueblo Aracataca, pedacito de Colombia tierra donde yo nací,
entre rumores de cumbia a quererte yo aprendí (bis).
Rejuntados en la arena los recuerdos de un ayer
unos murieron de pena otros de hambre otros de hambre y de sed.
Unos huyeron al monte pa' poderse proteger,
mataron todos los hombres, los hijos y a su mujer.

Ya verán,
ya murieron,
vive tu vida,
vive cien años de soledad (bis)

(Trecho de Soledad).

Após esse célebre episódio, Totó passou cinco anos em Paris realizando apresentações com grupos musicais nas ruas, e estudando na Sorbonne história da música, ritmo, coreografia e organização de espetáculos para poder colocar a música tradicional colombiana em melhor posição diante do mundo. Disse em entrevista à Patrícia Iriarte (2022) que Paris – a cidade luz – produziu nela uma sensação de familiaridade e a Sorbonne representou a oportunidade, segundo conta, "de aprender o prazer de dignificar e enaltecer a música tradicional através do estudo e da disciplina, algo que não existia na Colômbia". Gravou o seu primeiro álbum durante esse período em Paris, Totó la Momposina y Sus Tambores, La Colombie (1984) e contribuiu para a elaboração de Colômbia "La Ceiba", produzido pela ASPIC.

O reconhecimento europeu de artistas e intelectuais latino-americanos que faziam experimentações com a cor local ou criticavam suas artificialidades foi relativamente frequente em sua geração conectada ao *boom latino-americano* em contraponto ao suporte precário dado aos artistas em seus respectivos países. Vale dizer que Cuba foi também um lugar especial para o seu desenvolvimento musical. O governo revolucionário oferecia possibilidades de aprendizado com bolsas de estudo. Totó estudou boleros em Cuba, lugar onde parte de sua família também se formou musicalmente.

Em 1992, lançou com a Real World Records o álbum *La Candela Viva,* que contribuiu para difundir o seu trabalho como expressão elementar da chamada "música de identidade". Esse álbum foi produzido na Inglaterra por Peter Gabriel, da Real World Records. "Llegué hasta Peter porque él sabía que había una señora colombiana cantando en los bares, en el metro, en

Figura 1: Marco V. Oyaga, Gilberto Matinez (Huitoto), Totó la Momposina, Paulino Salgado (Batata) Julio Renteria no início da carreira. Fonte: Site oficial de Totó la Momposina.

Figura 2: Totó la Momposina recebe o Grammy Fonte: Renovación Magisterial, 2013.

el Pompidou, y quiso que estuviera en la primera edición de su festival de música WOMAD", recordou (OQUENDO, 2022). O festival de World of Music Arts and Dance (WOMAD) foi criado, em 1982, como um dos primeiros festivais de música tradicional com uma dimensão global, o que abriu a possibilidade dela realizar outros espetáculos internacionais e novas gravações associadas à World Music, como Carmelina (1995-MTM), Pacantó (1999-Astar Artes), La Bodega (2009-Astar Artes), El Tambolero (2013- Real World Records) e El Asunto (2014-Sony Colombia).

Segundo o etnomusicólogo Martin Stokes, a World Music é uma categoria criada na Inglaterra, em 1987, por produtores que tinham o objetivo de determinar os caminhos da indústria para o consumo de músicas tradicionais de outras partes do mundo, muitas vezes, consideradas músicas exóticas (STOKES, 2004). Isso acarretou na dependência, de muitos músicos tradicionais, desse novo mercado fonográfico internacional multicultural, monopolizado, durante anos, por poucas empresas, como Sony, Polygrand, Matsushita, etc. que compreendiam a música como uma grande commodity repartida em certas categorias: música clássica, pop, rock, jazz e world music.

Para o jornalista Ammar Kalia (2019), do The Guardian, transformar a música tradicional em exótico não permitiu com que ela se tornasse parte de nós, e sim parte submetida à hegemonia da cultura do homem branco ocidental. O surgimento da *world music* em um contexto neoliberal, de ampliação do consumo privado, tornou possível muitas músicas tradicionais serem conhecidas deixando, até mesmo, de serem colocadas de lado em seus próprios países de origem. Mas não há grande engajamento por parte dos consumidores e produtores na compreensão dos seus significados, no aprofundamento dos diálogos entre culturas e muito menos no compromisso substantivo de redistribuição de poder e recursos.

Totó la Momposina reconhece, em muitas entrevistas, que a música ancestral ganhou boa visibilidade com o rótulo comercial de *World Music*, mas continua sendo marginal na Colômbia que segue celebrando, em certa medida, aniversários com *Happy Birthday* em vez de preferirem as canções tradicionais, como faz o México com suas *Mañanitas.* O problema não é que a música identitária deva ser estável, indiferente à passagem do tempo ou a influências de outras culturas, mas que a música tenha se tornado uma expressão muito comercial, desconectada das festividades e dos sentidos históricos do povo.

Em 2006, Totó recebeu o prêmio por sua trajetória da World Music Arts and Dance, e em 2013, ganhou o Grammy Latino Especial a la Excelencia Musical, após outras indicações anteriores. Além disso, conquistou La Mar de Músicas, em 2018, na cidade de Cartagena, Espanha, "por dedicar toda una vida a la difusión internacional de la música de la costa caribeña de Colombia, por ser una innovadora inquieta y por continuar incansablemente para promover la música de su tierra natal impulsada por la pasión y la alegría" (MM, 2018).

Yo me llamo cumbia, yo soy la reina por donde voy
No hay una cadera que se este quieta donde yo estoy
Mi piel es morena como los cueros de mi tambor
Y mis hombros son un par de maracas que besa el Sol .

(Trecho de Yo soy la cumbia , Mario Gareña)

Mesmo apresentando outros ritmos tradicionais colombianos, como bullerengues, garabatos, chalupas, etc, Totó la Momposina é considerada a "rainha da cumbia", um ritmo musical amplamente conhecido, que hipnotiza com seus trajes e danças típicas de fortes referências indígenas, africanas e espanholas.

A origem da cumbia, que possui muitas releituras, está relacionada ao período colonial da costa caribenha da Colômbia, quando indígenas e negros escravizados começaram a criar comunidades. Inicialmente, alguns instrumentos predominavam, como tambores, gaitas, millos e, posteriormente, veio o violão, acordeon, canto, etc. Um dos sons fundamentais da cumbia é, segundo conta, inspirado nos remos dos pescadores nas águas do rio – Rá Rá Rá. Já a dança remonta ao cortejo de homens africanos com mulheres indígenas que sustentam velas acesas enquanto formam pares em uma grande roda.

O trabalho de Totó la Momposina revela, assim, o cuidado em comunicar as históricas da música tradicional para que os colombianos possam respeitar e compreender suas identidades sincréticas. Defendeu toda vida a chamada "música de identidade", que já foi exotizada, marginalizada e, até mesmo, invisibilizada. Em muitas entrevistas afirmou que quando começou a cantar, a música de identidade era considerada pelas elites colombianas como inexistente, a ideia era de que havia desaparecido, que era passado acabado, justo em um país que habitam, segundo o censo, quase dois milhões de indígenas e cerca de cinco milhões negros (IWGIA, 2021). O desconhecimento e a desvalorização desses povos como "sem" história e cultura é, de acordo com o arqueólogo Eduardo Góes Neves, uma espécie de "princípio da incompletude" por parte das sociedades colonizadas, que elaboram argumentos sobre os povos colonizados recheados de ausência, de escassez e de falta (NEVES, 2022, p. 182).

Para Totó la Momposina, quando a Colômbia reconhecer o valor de suas tradições, a importância de suas identidades históricas formadas a partir do cotidiano das comunidades e a relevância da sua natureza, o país inicia um processo de novo entendimento sobre si mesmo capaz de manter viva a sua cultura sem ficar alienada por relações sociais e políticas opressoras (TOMIO, 2017).

Vale dizer que isso não a impediu de cantar com diversos artistas contemporâneos, como a chilena Mariana Montalvo, o grupo portoriquenho Calle 13, a mexicana Lila Downs, o argentino Victor Heredia, a brasileira Belô Velloso, o americano Timbaland e o suiço Michel Kleis. De acordo com García Canclini (2008), não podemos desconsiderar que existe uma reestruturação das identidades no mundo global, cada vez mais interconectado, que resulta também em fluídas experiências interétnicas, transclassistas e transnacionais.

Não é difícil de imaginar como Totó la Momposina, uma artista racializada, sofreu com assédios e discriminações. Contou inúmeros casos sobre esse assunto em entrevistas gravadas e disponibilizadas no youtube, tema que não foi tão salientado nos textos de Patrícia Iriarte e Glória Triara, que se dedicaram a escrever sobre a sua trajetória.

Quando criança, uma monja disse a sua mãe que para ela poder entrar na escola era melhor dizer que eram de Bogotá e não da Costa Caribenha; sentiu desde cedo o preconceito em frases como "negra corazón de chulo pensamiento burro"; teve concurso em que ganhou como melhor cantora e não recebeu o prêmio que foi dado a uma cantora que pagou por ele; ocorreu uma apresentação na Europa em que foi questionada sobre se o seu cabelo era verdadeiro por ser diferente e muito volumoso; quase deixou de apresentar a música colombiana na cerimônia do Nobel porque uma representante branca do senado colombiano, da elite de Cartagena, queria ir no seu lugar representando o país; viveu situações em que foi criticada por suas roupas tradicionais e foi convidada a se apresentar com roupas mais abertas e sensuais para adquirir sucesso e dinheiro; passou por assédios com homens que pareciam confundi-la com prostituta em vez de reconhecê-la como artista (BECERRA< 2012; TOMIO, 2017; PALACIOS, 2019; IRIARTE 2022).

Resistir em perceber o corpo de mulher negra e indígena de forma digna gerou a desvalorização e a exclusão política de inúmeros afro-indígenas na América Latina. A herança colorista da modernidade deu origem às estratégias socio-raciais e às técnicas do corpo, como a descoloração da pele e o alisamento dos cabelos crespos, que tinham a função de afastar, segundo Malcom Ferdinand (2022), o máximo possível um pretenso fenótipo preto e a suposta posição sociopolítica a ele associada. Diante do racismo e do machismo, Totó la Momposina respondeu com indignação política, compromisso com a tradição, estudo sobre a ancestralidade, celebração da natureza e alegria diante da vida. Costuma dizer que a música não tem cor, partido e classe porque a música é uma criação divina que deve servir a todos.

A última biografia escrita sobre Totó la Momposina, em 2011, é de Patrícia Iriarte e leva o nome de *Nuestra Diva descalza* porque as suas apresentações eram todas descalças, assim como as da cantora Césaria Évora, de Cabo Verde. Dançar e cantar descalça, além de revelar simplicidade, revela também presença, força e conexão com a terra e com a cultura popular.

Chambacuuuu
Chambacuuuu
La historia la escribes tu
Negritaaaa
Que vio kuku
Te acompaño a la tenaza
Muchas gracias
Muchas gracias
Ay mi mota chambacu
Chambacuuuu
Chambacuuuuuu
Chaaaammmmbacuuu
La historia
La escribes tuuu
Negrita
Pa dónde vas tuuu
Con tu pelo de escobita
Voy por manteca
De pepita
Donde la niña luz
Chammmmmbaaaacuuuuu
Chaaaaammmmbacuuu
Chammmbacuuuuu
La historia
La escribes tuuu
La historia de las murallas
Con sangre la escribió
La canalla con sangre la escribió
La canalla
Con la pluma del dolor x2
Jurando la carne esclava a lo lejos se ve la muralla a dan pedro
claver con las sallas
Jurando al negro ven veeex2

(Trecho de Chambacu, Pedro Nel Isaza).

Totó la Momposina interpreta essa letra sobre a história de um povo escravizado e resistente, que foi esquecido, explorado e expulso de suas terras. Chambucú foi um assentamento de negros para além dos muros da cidade de Cartagena, nas margens do rio Magdalena, que foi destruído nos anos 1970. Foi retratado em diversos textos literários, como bairro perigoso na

obra *Chambacú corral de negros (1963)*, de Manuel Zapata Olivella e como bairro de africanos livres em *O amor nos tempos do cólera (1985)*, de Gabriel García Marquez (ORTIZ, 2014, p.157).

Vale ressaltar que a abolição da escravidão na Colômbia data de 1851, mas apenas com a Constituição de 1991 foi possível o reconhecimento institucional sobre a natureza pluriétnica e multicultural da Colômbia, dando lugar tanto às comunidades indígenas, quanto às comunidades negras. Tal reconhecimento veio acompanhado de uma nova política fundiária, que permitiu tratar com mais cuidado os direitos territoriais de afro-indígenas.

Esse novo campo de redefinições, presente no artigo 55 da Constituição de 1991 (CPISP, 2022), assinala ainda que o Estado deve proteger a diversidade étnica da Colômbia concentrada de forma regional. Claro que isso trata também de estereótipos. As regiões costeiras do Caribe do Pacífico estão associadas, geralmente, aos negros e as terras altas andinas e as terras baixas amazônicas aos indígenas, populações essas que seguem sendo racializadas e sofrendo com deslocamentos em razão de processos políticos violentos.

A Consultoria para Direitos Humanos e Deslocamento (CODHES), estima que diante da violência 4,1 milhões de colombianos foram forçados a sair de suas casas entre 1999 e 2012. Destas pessoas, calcula-se em 2009 que 24% pertenciam a algum grupo étnico, sendo 17% afro-colombianos e 6,5% indígenas (LAPORA, 2022). Apesar de serem populações minoritárias, elas seguem sofrendo proporcionalmente mais discriminação que brancos e mestiços. Certamente, a eleição da afro-colombiana Francia Marquez, como vice-presidenta do país, em 2022, mexeu com esse processo histórico permeado por conflitos armados, racismos e injustiça social. Em seu discurso de posse afirmou:

> Depois de 214 anos, conquistamos um governo do povo, um governo popular, o governo da gente, com as mãos calejadas. O governo das pessoas comuns. O governo dos ninguém e das ninguém da Colômbia. Vamos, irmãos e irmãs, reconciliar esta nação. Vamos pela paz decididamente, sem medo, com amor e com alegria. Vamos pela dignidade. Vamos pela justiça social (OPERAMUNDI, 2022).

A necessidade de fomentar e incentivar processos de recuperação de identidades populares é uma forma de interpelar a verdade institucional estabelecida. Diferente da proposta multiculturalista presente na Constituição de 1991, busca-se a partir da eleição do primeiro governo de esquerda da história da Colômbia um diálogo intercultural pela paz, que não implique na subordinação de uma cultura sobre a outra, mas na participação plena e efetiva dos povos, como sujeitos históricos respeitáveis, capazes de dialogarem e conviverem na diversidade.

Totó la Momposina apoiou essa campanha que trazia o slogan *Vivir sabroso es vivir en paz* e cantou com outros artistas a canção *Te quiero mucho, Colombia* que diz “Petro mi presidente, cuando el cambio será real. Lo bueno ya se viene, esse pacto de promesa de unidad.” Embora Totó la Momposina tenha ganhado popularidade, sendo considerada pelos setores progressistas da Colômbia até mesmo uma lenda, condecorada pelo governo colombiano, em 2022, com a medalha da *Orden de la Democracia Simon Bolívar*, isso nem sempre foi acompanhado de amplo reconhecimento da crítica musical do seu país, vinculada tanto à indústria do entretenimento quanto à cultura de elite conservadora. É que o assunto musical, para ela, é o compromisso com a identidade colombiana a partir da tradição popular que emana do coração e isso não pode ser apenas compreendido como, por exemplo, prestação de serviço e produto comercial.

> A ti no te puede dirigir una persona que no sepa de arte. Un director de un teatro de lo que más tiene que saber es de teatro, pero si tú quieres ser un director no puedes tratar al artista como si fuera un producto. Yo me rehúso

> a matricularme en una oficina que hace prestación de servicios porque yo no presto un servicio, yo entrego algo que nos dejaron nuestros ancestros y que el pueblo lo tiene que ver. El valor del arte no radica en lo que se cobre, sino en lo que se lleve en el corazón y en ese sentido he ofrecido conciertos gratis, muchos, pero me ha quedado una gran satisfacción. Cuando en este país se tenga bien claro a nivel administrativo quienes son los que deben de coordinar todas las actividades Colombia avanzará en tema de cultura. (PIETRO, 2020)

A música, para Totó la Momposina, é uma experiência que mescla consciência política e espiritualidade em conexão com o passado, o território e a natureza na luta contra a ideia de que o povo não tem história e nem cultura. Essa visão a afastou de uma compreensão da música que procura, fundamentalmente, o entretenimento, a distinção, o sucesso e a novidade técnica. Embora compreenda que o desenvolvimento tecnológico, por exemplo, facilita em muitos sentidos a arte, ele não pode alterar os fundamentos de seu trabalho musical que depende do nível de qualidade capaz de fazer do jeito que se fazia no passado. Chegou a fazer discutíveis críticas ao reggaeton como um ritmo comercial, vulgar e excessivamente sexualizado: "Ese ritmo tiene tres golpes con los que se busca excitar el kundalini" (ANSA, 2016), comentou em entrevista ao referir-se ao reggaeton como um ritmo que pode despertar energias sexuais fortes e perigosas quando dissociadas da espiritualidade. O escritor cubano Leonardo Padura (2020) caminha inquieto nessa mesma direção ao compreender que o reggaeton está relacionado à distopia latino-americana expressa no desgaste social da nossa cultura política. Não é a causa, é uma consequência que leva a apropriação de uma rica tradição local transformada em algo repetitivo e pobre do ponto de vista melódico.

É importante considerar que para Totó la Momposina a vida é uma experiência musical percebida, inclusive, no som dos pássaros, rios, ventos, etc. Escutar o rio é estabelecer, entre outras coisas, alianças entre seres vivos e conexões com o sagrado mundo natural. Quando canta sobre o espírito voluntarioso, sábio e sedutor de Mohana, que vive submerso no rio Magdalena, canta sobre o mistério indígena que atravessa a cultura popular, desde os inícios do processo de colonização, imersa em um cenário natural perigoso, rico e deslumbrante.

O rio Magdalena é um dos rios mais importantes do país que se encontra hoje ameaçado porque está sujeito aos grandes interesses econômicos através, por exemplo, do desmatamento e da navegação industrial que transporta petróleo e mineração. Para Totó la Momposina, o rio poderia ser considerado como sujeito de direito:

> Colombia necesita en este momento que realmente se escuche el sonido que tiene el río Magdalena, que fue el que nos dio durante mucho tiempo el amor, la salud, a través del agua, de los vientos, de lo que producía, porque nosotros los colombianos hemos vulnerado el río (ANSA, 2016).

Mohaaaaaan
Mohanaaa

Espíritu del agua, espíritu burlón
Tengo que abrirte mi corazón
Espíritu del agua, Espíritu burlón

Envuélvela con la atarraya, púyale los ojos dónde ella vaya
pa'que nunca más se olvide de mi
pa'que yo no tenga más que sufrir

porque yo soy un negro, Mohaaana
cadenas en el cuerpo y en el alma
y sin embargo tengo ritmo
riiiitmo aquí en mi corazón

y el mundo y el mundo y el mundo y el mundo
se vuelve loco cuando toco mi tambo

Espíritu del agua, espíritu burlón
Mohana
Mohana
Mohana

(Trecho de Mohana).

Totó la Momposina foi se tornando uma estudiosa da música, uma artista antropóloga, como reconhece Glória Triana, amiga que viajou com ela procurando a memória coletiva presente nos bailes cantados do caribe colombiano. Encontrou, certa vez, a cantora e líder social Ramona Ruiz, uma de suas grandes referências que a ofereceu desde conselhos matrimoniais, ervas medicinais tradicionais até o entendimento sobre o Chandé, festa e ritmo de Talaigua. Viajava tomando notas e compreendendo que a música é uma energia amorosa que emana do coração e faz com que todos sejamos unidade em uma arte sem fronteiras (TOMIO, 2017).

Isso não é romantismo ou ingenuidade ou coisa de mulher que trabalha com arte, mas uma cosmopolítica em favor da vida que imprime uma visão de mundo a partir da terra comprometida com a pluralidade construída com outros e suas múltiplas ontologias. Silvia Rivera Cusiquanqui costuma nos lembrar que:

> (...) a capacidade de amar deve ser valorizada como um fato cósmico e um ato político, e não apenas como uma coisa de mulher. Sim, coisa de mulher, coisa de alta política, coisa de mulher, coisa de alta filosofia. E é por isso que ser mulher é superar a noção de coisa, sim, e saber que reside em nós a habilidade de criar, recriar e pensar (GAGO, 2018).

Essa ideia do amor relacionado ao romantismo ou a coisa de mulher é parte da tradição europeia, branca, patriarcal e letrada que não compreende que a emoção encontra-se disseminada por toda parte, em diferentes formas. Segundo o antropólogo Jack Goody:

> A proposição de que o amor é exclusivamente europeu teve várias implicações políticas ligadas ao não desenvolvimento do capitalismo, mas usadas a serviço do imperialismo. Há em um palácio em Mérida, Yucatán, um painel que retrata conquistadores armados dominando selvagens vencidos, com inscrições que proclamam o poder conquistador do amor. Essa emoção, mais fraterna do que sexual, foi reivindicada pelos imperialistas europeus. Nas mãos de militares invasores, o amor literalmente conquista tudo (GOODY, 2015, p.323).

Totó la Momposina acredita que o amor não deve ser pensado relacionado ao domínio, controle, idealização e/ou poder sobre o outro, mas como um sentimento capaz de conectar, fluir, compartilhar e integrar os seres. A "música de identidade" é, assim, uma experiência amorosa, sagrada, ancestral, natural, cultural, coletiva e territorial. Não pode ser entendida como uma peça de museu ou vestígio fossilizado associado apenas ao passado morto e enterrado, mas

a uma referência viva e consciente. Daí a importância de conhecer como foi criada a música, quais são os instrumentos, como são feitos, de que maneira são tocados, com quais intenções, de que forma dançam, como cantam e com quais motivos. Essa postura musical radical vai ao encontro de uma tarefa decolonial que, segundo Malcom Ferdinand, "consiste em reconhecer um lugar digno no mundo para os povos originários, para os ex-colonizados e para as pessoas racializadas; e de uma igual consideração social e política das mulheres racializadas das ex-colonias europeias" (FERDINAND, 2022, p.267).

A música caribenha resulta, nesse sentido, como salienta o autor, em ser acompanhada por danças praticadas por populações oprimidas que resistiram na manutenção de relações com a cultura ancestral produzindo corpos em movimentos além dos exigidos pela cultura patriarcal. Não é apenas sobre dor, mas é também sobre arte, ritmo, encantamento e amor.

Os tambores foram trabalhados por afro-indígenas agricultores e pescadores. Quando tocam o tambor, que é o instrumento de percussão que acompanha boa parte das músicas tradicionais, tocam a possibilidade de recuperação dos corpos ao evocar o coração. Os tambores feitos com pele de animal esticada despertam energias e produzem vibrações que potencializam o corpo. Evocam uma possibilidade de cura emocional que acompanha o canto, a dança, a morte, a guerra e o nascimento. Por que a música nos conecta independente da língua que falamos? Responde Totó: "Porque es una música de verdad, que no miente. Es como el tambor, que a todo el mundo le llama y no sabe la razón, y es porque uno primero lo escuchó en el vientre de su madre, tam-tam, tam-tam" (OQUENDO, 2022).

Se visitamos o seu site oficial - totolamomposina.com, que se encontra desatualizado, vemos que a página abre em inglês com a opção de mudarmos para o espanhol e com uma biografia cujos depoimentos são de estrangeiros que valorizam o seu trabalho. Já o Banco de Archivos Digitales de Artes en Colombia (BADAC), da Universidad de los Andes, criou com o aval da família da artista o Fondo Totó la Momposina que é um repositório multimídia para abarcar a sua memória musical que representa "el folclore colombiano". O professor Ian Midleton (2022), da Universidad de los Andes, doutor em museologia pela universidade de Illios, tem a sua seguinte frase destacada na página do BADAC: "Me parece fundamental para cualquier persona que quiera lograr algo en el mundo de la industria musical, conozca la historia de Totó." Por sua vez, no facebook, após a notícia do seu afastamento dos palcos por razões de saúde, foi publicado um pequeno documentário produzido por Midleton, entre outros pesquisadores, em que aparece um jornal antigo com a frase: "Totó la Momposina es la reina de la World Music, invitada indispensable de ese género".

Talvez Totó la Momposina não deseje ser lembrada como "a rainha da World Music" por todas as críticas realizadas à indústria musical e muito menos como uma "rainha do folclore", embora ela tenha sido associada a isso ao longo de toda a sua vida. É que ela compreende que a palavra folclore (saber popular), criada pelo inglês William John Thom em 1846, é ambígua, está relacionada tanto à cultura popular quanto àquilo que não existe, que é inventado ou mentiroso e a música tradicional canta sobre o que pode parecer que não existiu, mas existiu (MOORO, 2019). Não é porque foi transmitida e transmutada pela oralidade de geração em geração ou porque não tem autoria ou uma única versão ou porque vem do povo com suas crenças que não é história e que não é real. Não seria assim adequado usar folclore colombiano, mas cultura popular colombiana.

Escutem *La Candela Viva*. O artista Heriberto Pretel Medina teve a inspiração para compor *La Candela Viva* a partir de um incêndio ocorrido na casa de Luís Roberto León, em Chimichagua, Colômbia, no ano de 1923, que destruiu várias outras casas do povoado. A música ganhou

diversas versões populares em festivais de tambores caribenhos. Uma das interpretações mais célebres foi a de Totó la Momposina gravada para o álbum que leva o nome da música, lançado em 1993. A música que tem o ritmo chandé, passou a representar um chamado à base espiritual e artística do povo colombiano com tambores e simbologias sincréticas (vela, figueira, morte).

Em 2015, foi retomada com a Real World Records as fitas originais gravadas do sucesso de *La Candela Viva*, de 1993, com o intuito de restaurar, adicionar novos instrumentos e coros, como as das netas de Totó, Maria del Mar e Oriana Melissa, recriando com isso *La Candela Viva.* Foi um movimento para celebrar o trabalho de Totó la Momposina, homenagear o percussionista Batata pela grande performance ao longo dos anos ao lado da cantora e liberar o som dos tambores em um caminho tecnológico de frequências que não eram possíveis antes, não foi à toa que o novo álbum foi intitulado de Tambolero. Este teve a produção cuidadosa de Phill Ramone, que foi também produtor de Bob Dylan, Frank Sinatra, Rod Stewart, Aretha Franklin...A música *La Candela Viva* possui quatro minutos e dezoito segundos em uma convocação de tambores que aviva assim a base artística do povo a partir de uma história em que o protagonista é o fogo sagrado.

Fuego, fuego, fuego,
la candela viva.

Que allá viene la candela,
la candela viva

Que ya viene por el higuerón,
la candela viva.

Que yo ví que me llevaba,
la candela viva.

Que yo ví que me enterraba,
la candela viva.

Fuego ya que me quemo,
la candela viva.

Que se quema Chimichagua,
la candela viva.

(Trecho de La Candela Viva, Heriberto Pretel Medina)

Totó la Momposina certa vez disse que “estas cosas de la música no tienen comienzo ni final, todo es una continuidad, la continuidad del pasado, presente y futuro” (IRIARTE, 2011, p.98). Esse aspecto é parte de sua luta por fazer ver que a música tem o poder de reconfigurar o tempo e produzir infinitas combinações. A música pode ser revivida como uma experiência sagrada, comprometida com as histórias que criam sentido de pertencimento e caminhos de reconexão com a vida.

A forma que encontrou para colocar a “música de identidade” em outra posição foi acompanhada do desenvolvimento da indústria musical, que se por um lado contribui para dar visi-

bilidade internacional ao seu trabalho, por outro lado não impediu de seguir sendo considerada marginal na Colômbia e de ter parte dos significados da tradição musical de seu povo modificado em um processo de apropriação e comercialização que passa por diferentes tratamentos, propostas e transmissões.

Referências

BECERRA, M. **Totó la Momposina - Marlon Becerra Entrevista**. Youtube, 21 nov. 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=EcB5G2uooVk&t=62s Acesso em: 2/10/2022.

CATAÑO, **H. F. T O T Ó – Documental**. Youtube, 17 out. 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1vwLkx0dYVc&t=18s Acesso em: 09/10/2022.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2008.

CPISP, Comissão Pro-índio de São Paulo. Constituição Colombiana 1991. Disponível em https://cpisp.org.br/constituicion-politica-1991/ Acesso 02/02/2022.

FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial:** Pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GAGO, V. **Silvia Rivera Cusicanqui en Buenos Aires (2018) - parte 1.** Youtube, 7 sept. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zvv640ACoU8&t=29s Acesso em: 12/09/2022.

GOODY, J. **O roubo da história.** Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo: Contexto, 2015.

HERRERA COLORADO, M. A. Análisis tecno-estético de la expresión sonora folklórica y popular del canto femenino en la música tropical colombiana: Doris Salas y Totó la Momposina. **Revista ESTESIS,** 8: 42 – 61, enero- junio 2020.

IRIARTE, P. **Totó**: nuestra diva descalza. Cartagena de las Indias: Ediciones Pluma de Mompox. 2011.

IRIARTE, P.;HARD, S. Entrevista a Totó la Momposina. Cámara uno. Youtube. 31. jan. 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pet9p0belxk Acesso em: 14/11/2022.

IWGIA, El mundo indígena 2021: Colombia, 2021. Disponível em: https://iwgia.org/es/colombia/4129-mi-2021-colombia.html Acesso em: 06/11/2022

LAPORA, Anti-Racismo Latino-Americano numa Era Pós-Racial, 2022. Disponível em: https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/pt-br/countries/colombia Acesso em: 20/10/2022.

KALIA, A. 'So flawed and problematic': why the term 'world music' is dead. **The Guardian**. Jul 24, 2019. Disponível em: https://www.theguardian.com/music/2019/jul/24/guardian-world-music-outdated-global Acesso 14/11/2022.

MIDDLETON, I.; MARÍN, M. Á. H. Los Andes crea el fondo Toto la Momposina. Universidad de los Andes (BADAC), 2022. Disponível em: https://uniandes.edu.co/es/noticias/teatro-cine-y-musica/los-andes-crea-el-fondo-toto-la-momposina Acesso: 10/11/2022.

MM, La Mar de Músicas – Ayuntamiento Cartagena, 2018. Disponível em: https://lamardemusicas.cartagena.es/2018/ficha_artistas.asp?id=270 Acesso em: 02/02/2022.

MOORE, S. Totó la Momposina y Sandra Moore conversan en Voces SURA, 'Creer, soñar, inspirar'. Youtube, 11 abril 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6lGiSplEks4&t=2423s Acesso em: 20/09/2022.

NAPOLITANO, M. **História e Música.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

NEVES, E. G. **Sob os tempos do equinócio.** Oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo: UBU, 2022.

NOTI, C. Toto La Momposina - **La Mar de Musicas** (Cartagena). Youtube, 8 jun. 2010. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=j3hyE43ALbQ Acesso em: 10/02/2022.

OQUENDO, C. Totó La Momposina se retira de los escenarios. **El Pais**, 27/09/2022. Disponível em: https://elpais.com/america-colombia/2022-09-20/toto-la-momposina-se-retira-de-los-escenarios.html Acesso: 11/11/2022.

O, Operamundi. **O discurso de Francia Marquez após vitória na Colômbia**, 2022. Disponível em: https://operamundi.uol.com.br/eleicoes-2022-na-colombia/75176/conquistamos-um-governo-do-povo-leia-o-discurso-de-francia-marquez-apos-vitoria-na-colombia Acesso: 10/11/2022.

ORTIZ, L. **"Chambacú, la historia la escribes tú":** Ensayos sobre cultura afrocolombiana (Nexos y Diferencias. Estudios de la Cultura de América Latina nº 18). Bogotá: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2014.

PADURA, L. **Água por todos os lados.** São Paulo: Boitempo, 2020.

PALACIOS, C. **Entrevista a Totó la Momposina** – Mejor Hablemos. Youtube, 22 fev. 2019. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=mBy_95UEuuA&t=140s Acesso em: 10/11/2022.

PALACIOS, M. **Violencia pública en Colombia 1958-2010.** Bogotá: FCE, 2012.

PHIL, R. Totó La Momposina - The Making of La Candela Viva. Youtube, 24 mar. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KEVvEOMPMJI&t=18s Acesso em: 10/10/2022.

PIETRO, A. TOTÓ LA MOMPOSINA: La voz del folclor y la identidad. **Universidad Externado de Colombia – Linkedin**, 2020. Disponível em: https://es.linkedin.com/pulse/tot%C3%B3-la-momposina-voz-del-folclor-y-identidad-astrid-quintero-prieto Acesso em: 10/09/2022.

RA, REDACIÓN ANSA. Totó la Momposina lanza dura crítica a reggaeton,2016. Disponível em https://ansabrasil.com.br/americalatina/noticia/espectaculos/2016/08/14/toto-la-momposina-lanza-dura-critica-a-reggaeton_3fc6f0fa-1b8a-4f1d-9905-8b3cc466eacd.html Acesso em: 08/08/2022.

RM, **Renovacíon Magisterial.** Totó na Momposina recebe o Grammy, 2013. Figura 1. Disponível em: https://www.renovacionmagisterial.org/portada/el-destacado-grammy-que-obtuvo-toto%C3%B3-la-momposina-y-que-los-medios-ignoraron Acesso: 20/10/2022.

ROSS, A. **The rest is noise.** Listening to the twentieth century. New York: Picador. 2007.

STOKES, M. Music and the Global Order. **Annual Review of Anthropology**, Vol. 33, pp. 47-72. 2004.

WALSH, C. **Interculturalidad, Estado, Sociedad:** luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

TOMIO, G. Cantoras: Totó la Momposina (capítulo completo) - Canal Encuentro. Youtube, 18 out. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BPLWEIH2J18&t=1s Acesso em: 10/10/2022.

TRIANA, G. Totó la Momposina: nuestra cantadora transhumante. **Revista Nómadas**: Universidad Central, Colombia. No. 28/04, 2008.

2010 AFC

Los festivales latinoamericanos de cine de mujeres: el caso del Equis Festival de Cine Feminista de Ecuador

María Camila Ortiz
¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Tereza Spyer
¡DALE!, PPGICAL / UNILA

Los festivales latinoamericanos de cine de mujeres: el caso del Equis Festival De Cine Feminista De Ecuador

Resumen:

El presente artículo, a partir del Equis Festival de Cine Feminista de Ecuador – EFCFE, pretende pensar los festivales latinoamericanos de cine de mujeres o de cine femenino como espacios de colectividad generadores de encuentros y re-existencias del cine feminista, articulando esa discusión con los *Films Festival Studies* y con los feminismos en perspectiva decolonial, a partir de la Historia Oral.

Palabras clave: festivales de cine; mujeres; América Latina; feminismos; historia oral.

Os festivais latino-americanos de cinema de mulheres: o caso do Equis Festival de Cine Feminista do Ecuador

Resumo:

O presente artigo, a partir do Equis Festival de Cine Feminista de Ecuador – EFCFE, *pretende pensar os festivais latino-americanos de cinema de mulheres ou de cinema feminino como espaços de coletividade geradores de encontros e re-existências do cinema feminista, articulando essa discussão aos* Films Festival Studies *e aos feminismos em perspectiva decolonial, a partir da História Oral.*

Palavras-Chave: *festivais de cinema; mulheres; América Latina; feminismos; história oral.*

Latin american women's film festivals: the case of the Equis Feminist Film Festival in Equador

Abstract:

This article, based on the Equis Festival de Cine Feminista de Ecuador - EFCFE (Spanish acronym), aims to think about Latin American women's film festivals or feminist films as spaces of collectivity that generate encounters and re-existences of feminist cinema, articulating this discussion with Film Festival Studies and with feminisms in a decolonial perspective, based on Oral History.

Keywords: *film festivals; women; Latin America; feminisms; oral history.*

Introducción

Partiendo de los *Film Festival Studies*, de los feminismos en perspectiva decolonial y de la Historia Oral, el objetivo de este artículo es pensar los festivales latinoamericanos de cine de mujeres o de cine femenino[1], a partir del Equis Festival de Cine Feminista de Ecuador – EFCFE, como espacios generadores de conocimientos y colectividades en América Latina. Los festivales de cine de mujeres y/o de cine femenino, según el *Film Festival Research Network,* creado por Skadi Loist y Marijke de Valck, (FFRN, 2021), continúan proliferando en todo el mundo desde la década de 1970, sin embargo, los estudios continúan muy incipientes con relación a su propia historia (MATTOS, 2021; VALLEJO, 2014), más aún cuando se trata de festivales realizados en América Latina.

Los *Film Festival Studies* son bastante recientes. Según María Paz Peirano y Aida Vallejo, existe un marco importante para el área que continúa siendo referencia hasta hoy y es el trabajo de Marijke de Valck, titulado *Film Festivals. From European Geopolitics to Global Cinephilia (2007)*. Este texto trajo cuestiones teóricas y metodológicas "de la historia del cine, los estudios de comunicación, así como la antropología" (PEIRANO, VALLEJO 2021, p. 21). Sin embargo, con relación a la literatura sobre festivales de cine de mujeres existe una falta de fuentes disponibles (ARMATAGE, 2009), y las existentes se centran en los estudios de caso ocasional, además, vale la pena resaltar que la mayoría de esos estudios versa sobre festivales del Norte Global.

En este sentido, cobra importancia pensar en los propósitos de este tipo de festivales en América Latina. Más allá de discutirlos como un canal de distribución para mujeres cineastas intentaremos explorar, a partir del EFCFE, la relevancia de estos espacios construidos por realizadoras que desde movimientos culturales y sociales se transforman en espacios fundamentales de reivindicaciones feministas. Según Skadi Loist:

> Los festivales de cine de mujeres, en su núcleo, cargan un elemento de activismo, de activismo feminista. Están alimentados por un impulso de cambio social; por un impulso de crear una contraesfera pública, un lugar donde las mujeres puedan reunirse, desafiar las convenciones sociales sexistas (y heteronormativas), formar un grupo o red y movilizarse en torno a cuestiones de feminismo (LOIST, 2012, p. 1)[2].

Para tanto, tendremos como base los feminismos en perspectiva decolonial que cuestionan el feminismo universalista eurocéntrico/occidental el cual ignora la importancia crítica de la intersección de los conflictos de género, clase y raza que han sido heredados del colonialismo y se han perpetuado en la colonialidad bajo una opresión de género racializada capitalista que María Lugones (2011) llama de colonialidad de género.

La posibilidad de superarla, planteada por la autora, es el "feminismo descolonial" a través de la propuesta de "descolonizar" el género, entablando "una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social" (LUGONES, 2011, p. 109), teniendo en cuenta que la colonialidad de género, a diferencia del colonialismo formal, aún está presente en nuestras prácticas y discursos cotidianos. En ese sentido, pensar el EFCFE centrado en estrategias que visan su propia visibilidad, contribuye a

1 Estos dos términos son usados en la literatura para denominar festivales que tienen como objetivo la exhibición de películas realizadas por mujeres y/o cuyo tema verse sobre las mujeres.

2 Las traducciones del portugués y del inglés para el español son de nuestra autoría.

la crítica cultural de las sociedades patriarcales, propiciando otros sentidos para el imaginario social contemporáneo.

Como metodología seguimos, por un lado, el trabajo realizado por María Paz Peirano (2020), que explora estrategias para reunir datos históricos fragmentados y dispersos de fuentes escritas en torno de festivales de cine más pequeños, menos conocidos y poco investigados, ya que se "ha prestado menos atención al papel de los festivales de cine menos prestigiosos [...] a pesar de que estos han contribuido al desarrollo de la producción cinematográfica [...] dentro de los paisajes culturales efímeros" (2020, p. 171). Y por otro, la Historia Oral como metodología de investigación en el tiempo presente (MEIHY; HOLANDA, 2014), dando énfasis a la entrevista realizada con las creadoras del EFCFE, colocándola más allá del vínculo académico del quehacer histórico. Así, pensamos que la entrevista, entendida desde la Historia Oral, permite recuperar informaciones valiosas sobre sus experiencias personales y también implementar una forma colaborativa de creación de conocimiento dentro del EFCFE.

Festivales

Es en 1970, como consecuencia de los movimientos contrainsurgentes de la década del 60, que se gestan los primeros festivales de cine de mujeres en el Norte Global. Para B. Ruby Rich (1998), los festivales de cine de mujeres fueron "laboratorios experimentales, produciendo una nueva conciencia cinematográfica feminista y, al mismo tiempo, pusieron en práctica el compromiso político detrás de la actividad" (1998, p. 31).

Esos festivales de cine de mujeres, en su primer momento, se estructuraron de forma independiente y cada uno se integró en su contexto feminista, político, social y cultural local específico (KAMLEITNER, 2020), en su mayoría, siendo eventos únicos y teniendo como lugares de realización campus universitarios, centros comunitarios o espacios de arte (RICH, 1998) en Estados Unidos y algunos países de Europa.

A pesar de que algunas producciones de cineastas latinoamericanas alcanzaron parte de esos festivales, según Dora Cecilia Ramírez (1991), la falta de conocimiento de esos trabajos en América Latina se debía a la "incomunicación y la escasez de los recursos, en este lado del océano" (1991, p. 153), haciendo con que el trabajo de las mujeres fuese creciendo aisladamente. Aun para esta autora:

> Escribir sobre la producción audiovisual de las mujeres es hablar del desarrollo de los movimientos de mujeres y del feminismo, es por eso: la otra visión. [...] El audiovisual está definitivamente ligado a la acción y a la práctica, es la manera más usual que han tenido las mujeres para expresarse ellas y ayudar a expresar a otras mujeres. [...] Por ello, en cada país, a su manera, se organizaron [organizan] muestras [festivales] nacionales o regionales de cine o video producido por mujeres (RAMÍREZ, 1998, p. 155-156).

Por tanto, en América Latina los festivales de cine de mujeres también se generaron en estrecha relación con los feminismos, movimientos sociales y culturales de la región. Sin embargo, por el pionerismo de los festivales estadounidenses y europeos, "la dinámica de los eventos sobre cine de mujeres en los países latinoamericanos es generada, en su mayoría, con la mirada a los modelos del Norte" (SELEM, 2013, p. 106).

Según la autora, a pesar de que en la primera edición del Festival de Cine de Mujeres – Femcine (Chile, 2011) fueron exhibidas algunas películas que podrían localizarse en la perspectiva

de los feminismos latinoamericanos, es solo en la segunda edición, con la sesión "Retrospectiva Lourdes Portillo" que realmente hubo un diálogo desde y para América Latina, a través de la exhibición del documental chicano Señorita Extraviada (2001), considerado uno de los primeros en abordar el feminicidio en la frontera Estados Unidos/México.

De ninguna forma en este texto se pretende condenar la ausencia de una perspectiva feminista latinoamericana en los festivales de la región en sus inicios (final del siglo XX, comienzos del siglo XXI), sin embargo, sí se resalta que, al igual que los feminismos, estos viven un constante proceso de adecuación a sus realidades. En este sentido, nos interesan los festivales contemporáneos que en su estricto sentido no tienen como objetivo fundamental el lucro monetario, por el contrario existen gracias a fondos concursables públicos y/o privados, a través de los cuales resisten para construir/re-construir desde dentro, que le apuestan a las "esperanzas pequeñas [...] a los modos-muy-otros de pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer y vivir [...] que existen a pesar del sistema-mundo" (WALSH, 2017, p. 31), generando grietas como localización y lugar, como es el caso de EFCFE.

Caracterización de la práctica

En medio de la dicotomía de género impuesta por la herencia colonial, emergen formas de contracultura que reivindican otras miradas y formas de presentar la realidad desde el cine. Son discursos que resisten a la prolongación de saberes eurocéntricos y patriarcales, abriendo espacios para saberes subalternos y posibilitando la construcción de nuevas subjetividades a partir de discursos contrahegemónicos.

A este respecto, EQUIS, como es conocido, se presenta como el primer festival de cine feminista de Ecuador, independiente, internacional y no competitivo, creado en 2019, que organiza cada año un certamen de largometrajes y cortometrajes (ya sean de ficción o documentales) que generen "discusión y cuestionamiento alrededor de los estereotipos de géneros y otras formas de violencia hacia mujeres y niñas" (ARREGUI; SOTOMAYOR, 2022). En sus tres ediciones (2019, 2020 y 2021) fueron exhibidas un total de 58 películas (EFCFE, 2022).

El festival también estimula una implicación lo más participativa e inmersiva posible a través de los cine foros (27 sumando las tres ediciones), dándole importancia a la conexión con el lugar, el contexto social y la red de personas, no solo cinéfilas o estudiosas del cine, sino también colectivos, movimientos sociales y espectadoras(es) locales. Para sus creadoras y co-directoras Estefania Arregui y Virginia Sotomayor:

> Equis pretende ser un espacio donde el público, a través de los foros, los artículos publicados en la página web del festival y las redes creadas con varias organizaciones feministas, pueda aprender, entender o conocer las distintas realidades de las mujeres a partir del encuentro de la pluralidad de feminismos (ARREGUI; SOTOMAYOR, 2022).

Así, percibimos en su propuesta, al posicionarse como un festival feminista y al buscar trabajar del lado de colectivos y organizaciones feministas, un proceso intercultural y transformador, que cuestiona la dominación racista, colonial, capitalista y del sistema moderno colonial de género, generando así procesos otros en colectivo.

Diálogos – el pensar y el hacer

El motivo de presentar esta entrevista como generadora de conocimiento en colectivo – entrevistadas, entrevistadoras y lectoras(es) –, va más allá de los estudios sobre festivales latinoamericanos de cine de mujeres ser incipientes y escasos. Es una apuesta, que se sustenta en la Historia Oral, para mezclar los talentos de la narración, de la escucha, del intercambio y de la atención dentro de las memorias, opiniones y acciones de las protagonistas – creadoras y co-directoras del EFCFE – auxiliando así en la construcción de sentido y de narrativas históricas.

Después de pasar un tiempo cartografiando películas latinoamericanas dirigidas y guionizadas por mujeres en el siglo XXI, fue inevitable no tener los festivales latinoamericanos de cine de mujeres como fuente de investigación; es así como llegamos al EFCFE, el cual, de inmediato llamó nuestra atención por dos motivos: declararse feminista a partir de su propio nombre y presentarse como un festival no competitivo objetivando pautar el ejercicio de la práctica feminista no solo a través del audiovisual sino de las actividades concomitantes dentro del festival.

Nuestra aproximación con las entrevistadas, en un primer momento, se dio a través de correo electrónico. En el mensaje escribimos sobre los objetivos de la investigación y expusimos el deseo de entrevistarlas, precisamente con el intuito de un *hacer/escuchar* para la construcción narrativa de sus memorias. Estefania y Virginia aceptaron gentilmente la invitación para conversar sobre el EFCFE a través de una plataforma de videoconferencia. Las preguntas fueron enviadas con anterioridad, sin embargo, estas fueron una preparación y guía para el camino de encuentro, donde la Historia Oral cobró ese sentido de tejido manual que va componiéndose a través del "diálogo posible".

Las entrevistadas son consideradas en gran medida co-autoras de este artículo, por tanto, en ningún momento se pretende explicar o interpretar sus narrativas. Fueron entretejidas con el cuidado de potencializar la Historia Oral para generar conocimiento colectivo sobre el EFCFE.

Virginia: Estudié comunicación, hice después un posgrado en Creatividad Publicitaria y empecé a trabajar en una agencia en la que me encantaba lo que hacía, pero no para quién lo hacía. Tuve una segunda experiencia laboral en que me pasó lo mismo y ahí fue como que dije: ¡ya!, no más, quiero seguir haciendo comunicación, pero para lo que de verdad me inspire, de verdad quiero que la gente sepa que existe. Fue ahí que decidí estudiar Gestión Cultural y, después de probar algunos trabajos, entré a Encuentros del Otro Cine – EDOC, un festival de cine documental de Ecuador.

Estefania: Desde que estaba en el colegio ya tenía el interés de querer estudiar cine. Desde los 16 hasta los 18 años realicé unas pasantías en un festival bastante importante de Ecuador, se llamaba Cero Latitud, que era un festival muy referente de Latinoamérica. Luego, en la universidad estudié cine, pero nunca me gustó todo el tema de los rodajes ni el sistema de trabajo, sin embargo, la idea de querer hacer festivales permaneció. Estudié una maestría en Gestión Cultural, trabajé un tiempo en la promoción internacional del Consejo Nacional de Cine de Ecuador y después empecé a trabajar en el festival EDOC (Encuentros del Otro Cine), siempre con la idea y esperanza de poder hacer un festival, porque para mí toda la parte de la cadena del cine que se basa en la exhibición y la distribución está absolutamente abandonada, tanto por la parte académica como por la parte institucional. Entonces creamos con la Virginia el Festival Equis. El EDOC es un festival de documentales que muestran mucha injusticia social, de ahí nace la idea de hacer un festival de cine específicamente enfocado en el feminismo, con la idea de mostrar las realidades que viven mujeres y niñas, no desde un punto de vista revicti-

mizante, sino desde el poder de las mujeres, un festival que desafía las relaciones de poder y los estereotipos de género.

Virginia: Sin embargo, nos ha pasado, con posibles auspiciantes a quienes nos hemos acercado, que nos han pedido, o nos han propuesto, que no se llame feminista, porque le tienen un poco de miedo a asociarse con el término y con todo lo que implica, pero para nosotras es esto, es lo que es, desde esta perspectiva vamos a hablar.

Estefania: También creo que es importante decir que somos un festival de cine feminista, pero no necesariamente quiere decir que somos un festival de cine de mujeres. Sí hacemos esa distinción, porque programamos solamente películas hechas por mujeres. No porque la película sea hecha por una mujer va a entrar al festival necesariamente. La línea siempre tiene que ser que desafíe estereotipos de género, todo lo que el feminismo engloba. Entonces sí, nosotras sí nos hemos encontrado con barreras por haberle puesto festival de cine feminista explícitamente, pero, así como nos hemos encontrado con barreras, nos hemos encontrado con un montón de apoyo, justamente porque la palabra feminista también llama y reúne organizaciones, colectivos, grupos, personas que se identifican con la misma causa y terminan apoyando al festival. Si bien no nos enmarcamos necesariamente en ninguna línea del feminismo, sí es importantísimo decir que el festival se enfoca mucho en la interseccionalidad del feminismo. El festival es en Ecuador, entonces sí le metemos mucho énfasis a que los feminismos indígenas, por ejemplo, sean vistos en el festival, los feminismos afro también, el tema del cine comunitario que se hace mucho en el país también es una prioridad para el festival. Tratamos de ser ese centro donde se une todo. Hay veces que vemos películas feministas europeas hiper blancas donde decimos: no, esto no refleja la realidad que nosotras queremos transmitir, entonces no entra porque simplemente el festival quiere aterrizar mucho la realidad latinoamericana al cine. En este sentido, Anaís Córdoba Páez, nuestra programadora, además de buscar redes colaborativas, hace todo un trabajo de investigar quién es la directora o el director de la película, que no tengan acusaciones y bajo qué sistema se hizo. Es decir, lo que se programa de contenido es importante, pero también el cómo y por quién fue hecha.

Virginia: Además de la búsqueda en otros festivales, tenemos una convocatoria abierta para todo el mundo. Esas películas son filtradas por nuestra programadora, porque en ocasiones la gente considera que porque hay una mujer en la película como protagonista ya es feminista. Entonces, Anaís realiza ese primer filtro, luego el restante las vemos las tres y sobre todo las conversamos, justamente cuidando esto de que no revictimice, de que realmente exista un cuestionamiento. Cuidamos mucho de que tal vez es una película feminista, pero es muy alejada de lo que se vive acá en Ecuador y Latinoamérica en general, entonces sí buscamos algo que no se sienta tan lejano y que, sobre todo, nos ayude a conversar sobre lo que está pasando acá.

Estefania: Eso también es algo muy importante para nosotras, que se entienda que a través de las películas se refleja una realidad del país. Y, entonces, en ese sentido también hay líneas, por ejemplo, el primer año el festival se hizo justo después de un debate en la Corte Constitucional sobre la despenalización del aborto en caso de violación, entonces para nosotras era muy importante mostrar películas que hablen sobre el derecho a decidir y sobre la despenalización del aborto. Este año acabamos de salir de un paro super fuerte aquí en el país, obviamente vamos a poner películas que hablen sobre la lucha indígena porque es parte de nuestro cotidiano y de lo que está pasando ahorita en el país.

Virginia: Igual siempre lo hemos hecho, desde la primera edición lo hemos hecho, pero este año es aún más relevante. Y dentro de eso tratamos de que las películas tengan como una variedad de temáticas, hemos tenido películas que hablan de la discriminación o la violencia que

vivimos en el trabajo como madres, como mujeres, como niñas, como adolescentes, mujeres adultas. También hemos intentado, es más difícil encontrar, películas que hablen sobre la masculinidad, ¿no?, que cuestionen estos estereotipos, pero no es tan fácil encontrar. Incluso hemos intentado tener más películas que sean dirigidas específicamente para niñas, niños, niñes y es super difícil encontrar, que nos gustaría encontrar y simplemente todavía no se logran. Pero en ese sentido tratamos de que se entienda que no es solo que salgo a la calle y me gritan cosas, no es solo la violación, no es solo el aborto, es el sistema en sí que engloba todas nuestras partes, las partes de nuestras vidas en las que vivimos de estas violencias.

Estefania: Por otro lado, una de las cosas que tratamos de balancear y que no siempre lo logramos, es el equilibrio entre ficción y documental. Porque es mucho más fácil encontrar cine feminista documental, que cine feminista de ficción. Sin embargo, en este año hemos visto varias películas sobre futuros un poco distópicos, realidades distópicas, mundos futuristas cercanos, de patriarcados absolutos donde la resistencia es absolutamente feminista. Otra cosa que hemos visto, que ha sido interesante, es el uso de archivos. Películas donde se utilizan imágenes como de hace 100 años para hablar de temas contemporáneos. Es justo pensar en estas luchas feministas que existen hace tanto tiempo donde creerías que las cosas han mejorado, pero estás viendo imágenes viejísimas con discursos totalmente actuales. Y bueno, otra cosa chévere es que nosotras como objetivo del festival, una de nuestras misiones, es promover que se haga más cine feminista en el país, porque cuando nosotras empezamos era súper difícil encontrar películas feministas y ahora tuvimos nuestro primer largometraje ecuatoriano feminista hecho por una directora ecuatoriana de Otavalo, que es una comunidad indígena, Frida Muenala, un documental sobre mujeres indígenas en el Ecuador. Desde ahí hemos visto que cada vez tenemos más opciones de cine feminista ecuatoriano, además los cortometrajes feministas ecuatorianos se van multiplicando. Ha sido primordial trabajar con colectivos, con organizaciones porque es un festival en el que nosotras también estamos aprendiendo y estamos abiertas a recibir información, a recibir *feedback* de todas las personas que puedan aportarnos desde un punto de vista de crítica constructiva, porque estamos todo el tiempo perfeccionándonos. El feminismo también es una cosa que es cambiante, todo el tiempo está adaptándose, transformándose.

Virginia: Justamente en esta edición estamos preparando una convocatoria en la que queremos generar alianzas. La mayoría de las ciudades del Ecuador, ciudades, pueblos, comunidades, no tienen cine, pero tienen espacios culturales, entonces queremos unirnos con esos espacios para que, al estar aliados, sea posible llegar a públicos que no están expuestos al cine, a otros contenidos, a otras conversaciones. La propuesta siempre es que después de las películas haya una conversación, entonces estamos preparando materiales de guía para que quiénes organicen estas funciones puedan proponer una conversación al final. Para nosotras es justamente este intento de llegar a nuevos públicos a los que nosotras solas no podemos. Incluso volvemos a uno de los principios del feminismo: si no fuera por el equipo, si no fuera por las organizaciones mixtas, si no fuera por el público, y ahora también por estas nuevas sedes, con las que quisiéramos unirnos, nada sucedería, solo así podemos crecer, y no por una idea de que el festival sea más grande, si no por la importancia de hablar de estos temas en otros espacios.

Estefania: También hemos hecho algunos trabajos asociados con un programa del PNUD [Programa De Las Naciones Unidas Para El Desarrollo]. A través de ellos llevamos algunas de las películas a comunidades rurales del país, que no necesariamente tienen acceso a internet. Entonces, se han visto las películas en lugares donde nunca hubiésemos podido llegar, a través de esta organización, y se han generado discusiones creando un impacto ahí. También hicimos un trabajo de llevar las películas a casas de acogida, que son lugares donde están mujeres en situación de vulnerabilidad con sus hijos muchas veces, entonces hemos proyectado en alianza

con seis casas de acogida que están ubicadas en distintas partes del país. Además, el año pasado la virtualidad nos dio chance de hacer con que los foros tuviesen interpretación en la lengua de señas, haciendo más accesible el festival. La accesibilidad siempre es algo que estamos tratando de lograr, de buscar. Finalmente, hemos abierto conversaciones alrededor del rol de la mujer en el cine ecuatoriano. Entonces, los tres primeros años del festival hicimos este conversatorio sobre las mujeres en el cine ecuatoriano donde invitamos a distintas mujeres de distintas áreas del sector audiovisual para que hablen sobre sus experiencias. También invitamos a los estudiantes y las estudiantes de cine, justamente porque es importante sentirse representado y representada viendo a una sonidista, casi no hay sonidistas mujeres en el país, entonces invitamos a la única mujer que conocíamos a que hable sobre que ha sido para ella ser la única sonidista de cine del Ecuador. Entonces le damos una importancia y particular atención, digamos, al rol de la mujer dentro del cine, pero no porque sea mujer es feminista. Eso es algo a lo que creo que vamos.

Consideraciones finales

El vínculo entre los festivales latinoamericanos de cine de mujeres y las cuestiones políticas locales es extremamente importante. En el caso del EFCFE no es posible percibirlo únicamente a partir de las películas exhibidas, se hace necesario construir una correlación entre todos los espacios de actuación y su potencial de movilización que hace posible la circulación de contrainformaciones a través del lenguaje audiovisual, de los debates proporcionados en los cines foros y de la colectividad en espacios culturales y con organizaciones y movimientos sociales.

La construcción de estos espacios puede pensarse como la práctica y el pensamiento transfronterizo de la autora Gloria Anzaldúa (2016). La noción de frontera, además de la experiencia de vida en el límite geográfico entre naciones, es transpuesta en su texto como metáfora sobre la incomodidad que interpela los individuos que, de alguna manera, no están completamente adecuados/integrados a las normas y/o no disfrutan de los bienes y servicios sociales por cuenta del rechazo y/o la exclusión.

Así, la conciencia de frontera es pensada como un espacio de posibilidades para otras subjetividades en sociedades autoritarias que determinan un lugar fijo y jerárquico para lo femenino y lo masculino, lo heterosexual y lo homosexual, lo blanco y lo no blanco, el Sur y el Norte, el conocimiento erudito y el popular. Así como estos espacios y escenarios diferentes que hacen posible la transformación de subjetividades y de puntos de vista (ANZALDÚA, 2016).

Referencias

ARREGUI, E.; SOTOMAYOR, V. **Entrevista** [jul. 2022]. Entrevistadora: María Camila Ortiz. Foz de Iguazú: 2022, mp3 50 min. Entrevista concedida, vía Google Meet, para realizar la actividad de TCC I del pregrado en Cine y Audiovisual – UNILA.

ARMATAGE, K. Toronto Women & Film International 1973. In: IORDANOVA, D.; RHYNE, R. eds. **Film Festival Yearbook 1: The Festival Circuit**. St. Andrews: College Gate Press, 2009, p. 82-98.

DEVALCK, M. **Film Festivals. From European Geopolitics to Global Cinephilia**. Ámsterdam, Amsterdam University Press, 2007.

EFCFE, **Equis Festival de Cine Feminista de Ecuador**. 2022. Disponible en: https://festivalequis.com/conocenos/. Acceso en: 01.08.2022.

FFRN. **Film Festival Research Network**, 2022. Disponible en: http://www.filmfestivalresearch.org/index.php/ffrn-bibliography/9-specialized-film-festivals/9-1-identity-based-festivals/9-1-2-womens-film-festivals/ Acceso en: 01.08.2022.

KAMLEITNER, K. **On women's film festivals: histories, circuits, feminisms, futures**. Tesis de doctorado. University of Glasgow. School of Culture and Creative Arts. College of Arts. Glasgow, 2020. Disponible en: https://theses.gla.ac.uk/80237/9/2019KamleitnerPhDc.pdf. Acceso en: 01.08.2022.

LOIST, S. **Social change?! The status of women's film festivals today**. Conferencia presentada en el Internationale Frauen Film Festival Dortmund, 2012. Disponible en: https://www.academia.edu/1725079/_Social_Change_The_Status_of_Women_s_Film_Festivals_Today._. Acceso en: 01.08.2022.

LUGONES, M. Hacia un feminismo descolonial. **La Manzana de la Discordia**, v. 6, n. 2, 18 mar. 2011, p. 119. Disponible en: https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1504. Acceso en: 01.08.2022.

MATTOS, T. Festivais de cinema no Brasil - uma abordagem feminina. In: TEDESCO, M. C. (Org.). **Trabalhadoras do cinema brasileiro - mulheres muito além da direção**. 1ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2021, p. 179-199.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História oral: Como fazer, como pensar**. – 2. Ed. - São Paulo: Contexto, 2011.

PEIRANO, M. P. Mapping histories and archiving ephemeral landscapes: strategies and challenges for researching small film festivals. **Studies in European Cinema**, 17:2, 2020, p. 170-184. Disponible en: https://doi.org/10.1080/17411548.2020.1765630. Acceso en: 01.08.2022.

PEIRANO, M. P.; VALLEJO, A. El estudio de festivales de cine: aproximaciones metodológicas. **Rebeca. Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual**, v.10 n.2, 2021, p. 21-46. DOI: https://doi.org/10.22475/rebeca.v10n2.821. Acceso en: 01.08.2022.

RAMIREZ, D. C. La otra visión. In: LUNA, L. G. (comp). **Género, clase y raza em Amérieca Latina**. Edición del Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad. Universidad de Barcelona, 1991, p. 151 - 164. Disponible en: http://www.ub.edu/SIMS/pdf/GeneroClaseRaza/OtraVision.pdf. Acceso en: 01.08.2022.

RICH, B. R. **Chick flicks: theories and memories of the feminist film movement**. Durham, NC: Duke University Press, 1998. DOI: https://doi.org/10.1215/9780822377580.

SELEM, M. C. O. **Políticas e Poéticas Feministas: Imagens em movimiento sob a ótica de mulheres latino-americanas**. Tesis de doctorado. Uninversidad Estadual de Campinas. Campinas, 2013. Disponible en: file:///D:/OneDrive/%C3%81rea%20de%20Trabalho/RECOMENDA%C3%87%C3%95ES%20TEREZA/otros/Selem_MariaCeliaOrlato_D.pdf. Acceso en: 01.08.2022.

VALLEJO, A. Festivales cinematográficos. En el punto de mira de la historiografía fílmica. In: **Festivales Cinematográficos.** Secuencias. Revista de Historia del cine, 39, primer semestre, 2014, p. 13-42. Disponible en: https://revistas.uam.es/secuencias/article/view/5838/6290. Acceso en: 01.08.2022.

WALSH, C. (2017). Apertura – Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. In: WALSH, C. (org.). **Tomo II: Pedagogías Decoloniales:** prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, serie Pensamiento Decolonial, p. 17-49. Disponible en: http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/385.pdf. Acceso en: 01.08.2022.

Podemos nós, xs gordxs, falar?
Ativismo, imaginação e resistência a partir das geografias desobedientes da carne

Nicolás Cuello
Universidad Nacional de la Plata, Argentina

Tradução:
Sigrid Beatriz Varanis Ortega
História / UNILA

Podemos nós, xs gordxs, falar? Ativismo, imaginação e resistência a partir das geografias desobedientes da carne

Resumo:

O ensaio *"Podemos lxs gordxs hablar? Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne"* (2016) escrito por Nicolás Cuello, faz parte do livro *"Cuerpos Sin Patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne"* publicado em 2016 na Argentina, organizado pelos ativistas y pesquisadores Cuello e Laura Contrera. Neste ensaio, o autor nos mostra como o corpo gordo latino-americano ocupa um lugar no debate neoliberal nas visualidades, nos espaços sociais e nas subjetividades políticas. Nos convida a entender o corpo gordo desde suas especificidades geográficas e como nossa auto percepção está construída pela estigmatização, pela vergonha e pela patologização a partir do modelo hegemônico médico. Cuello apresenta o ativismo gordo que pensa a estrutura social e as interseccionalidades desde suas complexidades, indo além de uma visão liberal do "amor próprio".

Palavras-chaves: ativismo gordo; gordofobia; corpos gordo latino-americano

¿Podemos hablar lxs gordxs ? Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desobedientes de la carne

Resumen:

El ensayo "Podemos lxs gordxs hablar? Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne" (2016) escrito por Nicolás Cuello, forma parte del libro "Cuerpos Sin Patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne" publicado en 2016 en Argentina, organizado por activistas e investigadores Cuello y Laura Contrera. En este ensayo, el autor nos muestra cómo el cuerpo gordo latinoamericano ocupa un lugar en el debate neoliberal en las visualidades, los espacios sociales y las subjetividades políticas. Nos invita a comprender el cuerpo gordo desde sus especificidades geográficas y cómo nuestra autopercepción se construye a partir de la estigmatización, la vergüenza y la patologización desde el modelo médico hegemónico. Cuello nos presenta un activismo gordo que piensa la estructura social y las interseccionalidades desde sus complejidades, yendo más allá de una visión liberal del "amor propio".

Palabras clave: *activismo gordo; gordofobia; cuerpos gordos latinoamericanos*

Can we fat people talk?

Abstract:

The essay "Podemos lxs gordxs hablar? Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne" *(2016) written by Nicolás Cuello, is part of the book "Cuerpos Sin Patrones: Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne" published in 2016 in Argentina, organized by activists and researchers Cuello and Laura Contrera. In this essay, the author shows us how the Latin American fat body occupies a place in the neoliberal debate in visualities, social spaces and political subjectivities. He invites us to understand the fat body from its geographical specificities and how our self-perception is built by stigmatization, shame and pathologization from the hegemonic medical model. Cuello presents the fat activism that thinks the social structure and intersectionalities from their complexities, going beyond a liberal vision of "self-love".*

Keywords: *fat activism; fatphobia; latin american fat bodies*

AGF N. SE. APARECIDA
11 FEV 2021
UBERLANDIA
LUCHA
LUCHA
LUCHA
LUCHA
LUCHA
LUCHA
SÃO PAULO
01202-002

Abrindo espaço para nós à força: corpos gordos desobedecendo a eugenia neoliberal

Muito do que eu sei sobre o meu corpo aprendi resistindo. Aprendi assim, ao mesmo tempo em que me foi necessário demandar força para retardar os efeitos dos golpes, na convivência com a ideia permanente da vergonha e solidão em que me encontrei atolado durante tanto tempo de minha vida por carregar essa suposta excêntrica quantidade de carne e gordura no mundo.

Quando revejo e paro para pensar politicamente na minha experiência de vida, não me lembro de quando não existiu perguntas ou questionamentos sobre meu corpo gordo. É um lugar onde eu sempre estive e sigo estando. Me percebi gordo, quando me disseram, quando me apontaram de maneira pejorativa "Vai embora daqui, gordo viado!", nas palavras de um colega da escola primária, enquanto jogamos no recreio. Aí eu entendi que dali para frente era assim que a sociedade iria nomear e tratar o meu corpo gordo, entendendo esse corpo como um corpo que não pode, um corpo que falta, mas que sobra, que custa, que duvida, que cala, que não entra, que tropeça, que irrita, que não avança, que não trepa, que é especial, usa roupa cinza, preta, ou marrom, que não tem amigxs, mas que sempre é simpático, que é compreensível mesmo quando não quer ser e que sempre come por angústia, entre outras coisas.

O que no princípio se tornou uma tentativa de entender e questionar quais eram as representações e os afetos disponíveis para as pessoas gordas, com o passar do tempo, e sobretudo, graças à possibilidade de abrir interlocuções com outros contextos de resistência político cultural, tanto do exterior como de experiências locais vinculadas aos feminismos e ao ativismo LGBT, como movimentos contraculturais como o punk e a música alternativa, é que pude começar a identificar e reconhecer que esse tipo de violências não eram somente uma vivência pessoal, mas sim um cenário de maior complexidade em que era possível e necessário se pronunciar.

A gordofobia não é meramente uma experiência traumática e dolorosa de cada uma das biografias existenciais da vivência, mas sim uma matriz complexa de opressão que envolve uma multiplicidade de aparatos de controles biopolíticos que tem como objetivo a eliminação material das corporalidades gordas, já que são entendidas como uma enfermidade de escala global que coloca em risco ou piora a qualidade de vida da população, deformando o limite do próprio corpo por conta de um consumo excessivo de alimentos. Esses mecanismos de controle e produção normativa dos corpos se tornam efetivos mediante o uso permanente da violência psicológica e emocional, envolvidos por uma trama de tecnologias semióticas-políticas que invadem, torturam, e ferem de maneira incessante nossas subjetividades, afetando nossos modos de vida. A gordofobia atua materialmente no ordenamento de sistemas sócio-culturais de cada região e ponto do mundo, através de situações que envolvem exclusão social, estigmatização sexual, desvalorização afetiva, injustiça econômica e profissional, quadros de stress e ansiedade social, fortes depressões causadas pelo isolamento, a exclusão e vergonha que produz a criminalização, estigmatização e patologização na opinião pública de nossos corpos, ao qual devemos somar a violência física, verbal e psicológica dispostas como ferramentas de ordem pública para a correção da suposta desobediência de nossas gorduras.

Ao mesmo tempo que a gordura é constituida como uma ameaça social em espaços de articulação internacional, como a Organização Mundial da Saúde (OMS), que habilitam a discussão e promulgação de políticas públicas que têm como agenda seu extermínio, os quais se desdobram em consonância e intrínseca relação especulativa, indústrias privadas multimilionárias de dieta que produzem em escala global consumos para a perda de peso e padronização dos corpos magros que incluem produtos de venda livre com um alto custo, clínicas de internação,

programas anuais de alimentação e treinamento físico especializado na redução do índice de massa corporal, como também uma extensa oferta de cirurgias disponíveis para a intervenção e adequação dos órgãos que possibilitam a perda de peso.

Tudo isso acontece graças à naturalização do pressuposto generalizado de que nossos corpos, somente por serem gordos, quer dizer, por serem maiores que os outros, são de maneira inexorável corpos doentes que comprometem e colocam em risco a saúde. Porém, é importante entender que aqui a saúde pouco tem a ver com o melhoramento ou com a garantia de condições adequadas de vida, ou com o acesso a tecnologias médicas ou psicológicas específicas que facilitem o bem-estar em situações de complexidade orgânica ou psíquica, mas sim a saúde como preocupação fundamental destes programas de escala mundial, sendo entendidos como uma garantia produtiva e reprodutiva que aceita o ritmo ininterrupto da mais-valia capitalista.

Este é o cenário no qual nós, ativistas da gordura, intervimos:

Desenvolvendo estratégias localizadas de intervenção crítica para apontar os mecanismos de opressão gordofóbicos e para desmontar na medida de nossas possibilidades, o avanço aterrorizante do ódio eugênico das indústrias da dieta e das políticas internacionais de produção normalizadora dos corpos, implementadas pelos estados neoliberais contemporâneos.

Produzindo o desmoronamento e contranarrativas públicas de nossas vidas como pessoas gordas que possam distorcer a submissão, a obrigatoriedade do respeito, a ordem, e a introspecção, carregada de dúvida e rancor, a qual nos obrigam a viver como únicos afetos possíveis para o desenvolvimento subjetivo.

Interrompendo discursos e denunciando imagens que alimentam o avanço de opressões gordofóbicas, e frente a isso produzir situações que possibilitem formas de experimentar nossos corpos com prazer e alegria rebelde.

Tecendo redes de contracomunicação e circulação aberta de saberes teóricos e práticos (locais e internacionais vinculados à história do ativismo gordo) que possam nos fornecer ferramentas para a gestão de um olhar crítico e empoderado sobre os processos de normalização corporal, e que nos permitam abrir diálogos entre colegas nos quais podemos apoiar e garantir experiências de alívio e afeto coletivo para resistir aos embates subjetivos aos quais somos expostos.

Intervir em situações de injustiça social, econômica e sexual que sejam justificadas pela instrumentalização discriminatória do olhar patologizante que existe culturalmente sobre nossas gorduras.

Encarando esse tipo de opressão não de maneira isolada, mas sim entendendo que a produção normativa dos corpos também está presente e atua diferencialmente segundo as condições de classe, raça e de nosso(s) gênero(s), nossas diversas funcionalidades corporais, e as relações sexuais afetivas que escolhemos sustentar. Pelo que se torna fundamental e uma oportunidade vibrante de aprender com as críticas e com a história das resistências que se asseguram desde o ativismo da diversidade funcional, o ativismo trans local e internacional, as chaves de leitura e as ferramentas políticas que possam contribuir com os feminismos, a teoria decolonial e as políticas sexuais radicais.

Agitando de maneira permanente perguntas e imagens raivosas que desarticulam o silêncio e a invisibilização que garante a violência com a qual se naturaliza nossa opressão.

O nascimento deste ativismo que estamos elaborando desde estas latitudes só é possível graças às relações e vozes compartilhadas construídas em espaços fluidos de escuta, reflexão e ação. Um tráfico amoroso, até o momento pequeno, de coragem, entendimento, e muito político,

não só do corpo gordo, mas também de toda a carga de sentimentos que implica na visibilidade das nossas existências com esta geografia específica da carne. Geografias complexas e paradoxais, submetidas a um regime de dura invisibilidade por extrema visibilidade, porque essa é a nossa realidade, somos os corpos que todxs veem mas poucxs nomeiam nas dinâmicas de desejo e nos manifestos políticos desse novo mundo que está por vir. E se aparecemos, quer dizer, se nos concedem o suposto privilégio de nos incluir, o fazem de uma forma eufemística, com adjetivos que suavizam, dissimulam e ocultam algo que não pode ser pronunciado de outra maneira que não seja a denúncia explícita da gordofobia. Hoje, somos muitas pessoas na América Latina que estamos trazendo vetores de organização e de reflexão sobre a gordura, em distintos espaços, com distintas teorias e olhares, felizmente, questionando as representações estigmatizantes, fóbicas, e mercantilizadas das corporalidades, criticando as normas corporais que produzem alguns corpos como lugares possíveis de existência, e outros como lugares de eterna vergonha, como feridas permanentes que conduzem ao silêncio e à solidão.

Para esse ativismo não se trata somente de discutir com a medicina, e disputar esse sentido comum construído na patologização da gordura e na indústria da dieta, mas sim impulsionar uma crítica um pouco mais além, que alcança outras partes das nossas vidas, porque nossos corpos gordos não se fazem presentes somente quando vamos ao médico. A gordofobia está presente constantemente, em todos e em cada um dos espaços que habitamos. É por isso também que o ativismo da gordura significa a oportunidade de promover uma crítica social que não se limite a disputar sentidos com as patologias ao redor do fenômeno da "obesidade", mas também questionar criticamente por essa ordem de corpos possíveis, e justamente, pressionar e friccionar o limite em todas as suas direções. Desnaturalizar que as nossas existências como gordxs estão privadas de prazer, afetos, beleza e nos apropriar desses espaços dos quais nos privam, para ocupá-los como espaços próprios de enunciação política, desde onde podemos nos inventar mais uma vez, sem padrões, sem normatividades asfixiantes, e com alianças suficientes para seguir questionando um mundo que continua sendo patriarcal, heterossexual, branco e corporalmente esbelto, fibroso e "saudável".

Contra a aceitação: políticas da vergonha e resistências gordas para uma crítica radical a partir dos corpos

Mas essas metodologias de ação política que estão presentes em nossos ativismos, acredito pessoalmente, que é importante que não acabem reduzidas à mera produção de políticas identitárias reconfortadas pelas retóricas do orgulho, ou presas na demanda de aceitação/assimilação dos corpos gordos. Claro que é importante fazer valer nossas experiências de vida, no sentido de torná-las possíveis, não só reais, como em todas as direções que possa significar a possibilidade, sobretudo para as dinâmicas de desejo, porém acredito, que é urgente reconhecer que este plano de ação não pode apagar a visibilidade de feridas que carregamos, os silêncios que nos encurralam, e a insegurança que nos produz ao sermos expulsxs, porque é aí onde também é possível construir uma política radical da qual podemos fazer da crítica uma experiência, conectá-la com outrxs, e transformá-la em uma plataforma na qual podemos produzir imagens que disputam as representações dos mundos e dos corpos disponíveis.

Se tornou comum quando nós, ativistas que estamos pensando nossa gordura, fazemos circular em espaços locais de diversas linhas de ação política a pergunta pela gordofobia como uma matriz de opressão que soma complexidade à bateria de tecnologias que administram a violência de um sistema cultural em que vivemos de produção regrada de corpos, encontramos

uma quantidade de reações que se tornam um sintoma de quando visibilizamos nossas próprias experiências como corporalidades gordas objetivando-as como uma problemática coletiva de ordem político-público, supondo por um momento, reações estranhas de assombro e o silêncio de quem pensávamos ser aliadxs, mas tudo o que importa é pulsão pelo empoderamento forçado, pela retórica da aceitação e do orgulho, uma modalidade particular e muito ansiosa de impor soluções programáticas e unilaterais que impossibilitam a abertura da crítica ao ordenamento dos privilégios corpo-sexo-genéricos, nem permitem perguntar pelas dinâmicas de poder nas quais estão organizadas o marketing do desejo dos movimentos sociais. É extensa a quantidade de ativistas políticos que consideram menos importante a discussão sobre a gordura, e especialmente, consideram desimportante a pergunta pela experiência sensível da vergonha, do prazer, e da beleza em aqueles "outros" corpos que deveríamos curar rapidamente com o feitiço "eu me amo, eu me aceito, sou forte" ou "eu posso mudar e deixar de me sentir assim, se eu quero, eu tomo a decisão".

Não é por acaso, então, que a vergonha ocupe o lugar que ocupa dentro de alguns de nossos ativismos. As pessoas gordas experimentamos desde o primeiro momento em que nosso corpo excede o que é visivelmente permitido, desde que transgride a porção reduzida e previamente permitida de espaço, o insulto e a constante lembrança sobre a transgressão cometida. Gordxs somos aquelxs que somos nomeados em cada um dos espaços em que transitamos, em todas as cidades do mundo, em cada objeto de vida cotidiana que nos rodeia, nos lembram nossa forma, e especialmente, nos dita a sentença de expulsão como uma condenação social ao nosso excesso. Gordxs, insulto que sentencia o transbordar de um limite que inteligentemente tornou invisível a artificialidade de sua natureza através da ficcionalização de algo chamado "o corpo normal" ou o "peso indicado". Gordxs, assim nos chama a sociedade desde o momento em que é visível a traição as trincheiras da carne, envergonhados por sua suposta impossibilidade, sua permanente falta, e seu excesso abundante, corpos silenciosos e silenciados, sujos e suados, irritantes e asexuados, desajeitados, cinzas, tímidos, mansos, tristes e entediados, entre tantos outros adjetivos cortantes que constituem o gráfico do ridículo e da desacreditação. Porém, os interlocutores do ódio não são somente aqueles policiais dos corpos, senão também, todos os cenários em que se desenrolam e pelas quais se sustentam os mecanismos de controle da carne. Gordx, quando não entro em uma peça de roupa, gordx quando as arquiteturas urbanas nos expulsam com sua estreiteza, gordx quando não passo por uma porta, gordx quando sinto que uma cadeira é fraca, gordx quando subo em um ônibus com muita gente, gordx dito e pronunciado por eco disciplinado que fantasmáticamente põe ordem, lá quando parece não haver ninguém.

O imperativo da aceitação e o chamado urgente que pulsa o orgulha como a única e primeira política que consegue tornar visível que estamos aqui e que decidimos não aguentar mais a violência, se constrói de maneira totalitária como única estratégia de resistência política e de interpelação crítica aos discursos da gordofobia. Importa-me poder perguntar a este tipo de retóricas da subestimação de si mesmo, de hipervisibilidade da força e do desenfreado, o que poderiam estar deixando de fora? Que outros territórios sensíveis poderiam oferecer-nos aos nossos corpos como espaços possíveis a partir dos quais disparar gritos de rebeldia que se oponham à discriminação e injustiça permanente que enfrentamos? Fugir da aceitação como o único horizonte possível nas nossas práticas políticas para dar lugar a outras estratégias que partam do reconhecimento do limite que representa a imediatez e o alívio da integração, e desmantelem os mecanismos de fagocitação política desde os quais o capitalismo neoliberal consegue instrumentalizar as demandas sociais reterritorializando e aplainando toda potencialidade de resistência a seus modos de produção e organização, pelo encantamento que supõe

o ritmo acelerado de transformação da dor em cura, de trauma a esquecimento. Aceitos por quem? Integrados a que sistema de organização social e cultural? A que custo?

Ceder diante da urgência da aceitação e do orgulho, para dar lugar a uma acidentada intensidade que nos abrigue desde a produtividade da vergonha, que nos entenda no tempo que duram nossas quedas, e que nos envolve no calor raivoso de uma política imaginativa radical, que começa por crer no próprio corpo como possível, produzindo um intervalo ao ódio, ao desprezo e à zombaria dos olhares, mas que não esquece nem silencia que as temporalidades que exige cada corpo dependem das potências e dos recursos com os quais contamos, e ali também se escreve a história das nossas diferenças. Porque nossos corpos gordos não são todos iguais, e porque os graus de violência a que fomos expostos não podem se tornar homogêneos, como tampouco podemos deixar de lado as escrituras pós-cirúrgicas de nossos corpos submetidos a operações, as rachaduras na sociabilidade que provocam nossas infâncias em dieta, entre muitas outras experiências nas quais nos faltam as palavras, e nos sobra tempo em silêncio. Estas são texturas que não podem ser pulverizadas pelo sorriso da complacência e da paixão individualista. Dar-nos lugar a processos de empoderamento, reformulação e reflexão crítica e política de maneira coletiva sobre nossas corporalidades também é parte de nosso ativismo, porque implica fazer greve à temporalidade produtiva que instala em nossos corpos e em nossas subjetividades a ordem majoritária do capitalismo cognitivo, que nos obriga a dar conta de nós mesmos, e a conceber projetos de vida e locais de enunciação mais claros.

Então nos resta pensar em que práticas são possíveis de levar adiante para que seja cada vez mais claro que estamos aqui e abrimos um lugar à força do qual podemos nos engajar na transformação radical dos modos em que se produzem e administram social, cultural, sexo-política e economicamente nossas corporalidades, multiplicando espaços de experimentação sensível nos quais possamos fazer possíveis nossos corpos ao nosso ritmo, com nossas formas, e com os prazeres que saibamos e possamos inventar desde nossas diferenças.

Fazer vista grossa? imaginando uma política visual do excesso

Uma das modalidades através das quais aciona a gordofobia é a proliferação ininterrupta de imagens que cristalizam representações estigmatizantes dos corpos gordos. Esta circulação paroxística de imagens se restringe a exibir uma experiência condicionada, tendenciosa e manipuladora do que significa ou do que é possível experimentar sendo gordo. Geralmente as representações de nossas corporalidades aparecem fragmentadas, focalizadas naquelas geografias da pele que excedem as formas instituídas como “normais”, produzindo recortes, e sobre enquadramentos das dobras, estrias, pernas, abdômen e toda a parte dos nossos corpos que foram retiradas das histórias, e exibidas como carne cortada à faca, tentam mostrar uma realidade unilateral e inquestionável de vergonha e horror excessivo. É assim que aparecemos representados sem histórias, extraídos de marcos territoriais, e geralmente – não é um detalhe menor – sobre locações que nos impedem de considerar um corpo afetado ou conectado com outros sujeitos. Normalmente, e basta uma busca rápida em bancos de imagens da internet, este tipo de representações provêm ou majoritariamente estão vinculadas com mecanismos de ilustração e representação de que são funcionais às políticas gordofóbicas de certas práticas médicas e às indústrias da dieta, que tratam as nossas corporalidades como carne sem vida onde ficam anuladas outras experiências afetivas que não sejam o auto-desprezo, o desgosto, a ridicularização e a urgência pela auto-extinção (COOPER, 2007). Eu proponho àqueles que lêem

estas palavras, acessar e realmente tirar um tempo para procurar imagens de circulação pública e massiva em torno da palavra "gordo", "corpos gordos", "gordura" para citar algumas entradas possíveis. Esses resultados ali encontrados representam o estado atual do senso comum em relação a nossas vidas, e são, pelo nível de violência com que estão produzidos, mecanismos de torutra e de pulverização subjetiva, aos quais nós, pessoas gordas, nos enfrentamos constantemente. Frequentemente este uso programado das quais imagens tomam estado público sobre nossos corpos, como dissemos antes, estão administrados por numerosos enclaves e complexas tramas de poder. Mas um deles, é o que nos importa aqui evidenciar, são as grandes marcas e empresas de redução de peso que formam a indústria da dieta que promovem as suas fórmulas excepcionais com campanhas incisivas que têm como eixo fundamental a exibição visual dos seus lucros mediante publicidades, entrevistas, notas e imagens que usam depoimentos, documentação e registros médicos para ensinar sua efetividade na perda de peso e para transformar o corpo gordo. A estrutura que ocorre nestas políticas de visibilidade reproduz constantemente um formato que chama a atenção: o Antes e o Depois. Dois corpos opostos, supostamente da mesma pessoa, friccionam a imagem do "antes", onde o corpo gordo aparece como sintoma do socialmente odiado e do esteticamente monstruoso que urge desesperadamente se fazer desaparecer e a imagem de um corpo "depois" das técnicas de normalização de um dispositivo médico (como o bypass gástrico) ou de um programa de redução de peso, em que é bem claro quais são as formas corretas que fundamentam o desejável. Onde estas imagens se juntam, na comparação desses dois relatos, está condensada a história política de como se insiste em apagar nossos modos de vida, e a legitimidade de nossas experiências.

Dessa fricção resulta uma normativa violenta e extorsiva de como e quais são os corpos visíveis, e quais são lugares de encarceramento e reclusão, castigados pela ausência de desejo. O que têm em comum estas duas imagens que supõem uma distância enorme é que ambos os corpos são sinais de exploração econômica e de espetacularização de suas formas. A efetividade que produz o encantamento e a fantasia erotizante da assimilação e a normalidade invisibiliza completamente a complexidade que supõe a vida: dá-se por entendido que emagrecer implica que se acabe a dor do/em/sobre o corpo, banir para sempre qualquer vislumbre incipiente de angústia, tristeza e rejeição, e parecer que se constitui como um resultado direto a garantia de uma vida digna na qual não existiria nenhuma das opressões que se somam à realidade do corpo, como a precarização laboral ou o desemprego, a homolesbotransfobia, as exigências normativas do marketing do desejo e do racismo. É assim como estas imagens conseguem produzir o anseio e a pulsão analgésica da "felicidade" e o sucesso social como dispositivos de cumplicidade para o extermínio do distinto e a produção de corpos não-gordos.

É por isso que me parece necessário pensar seriamente nas complexas maneiras em que atuam as imagens e estas ordens maioritárias de administração e circulação de visualidades que fundam a norma corporal e que sem trégua alimentam políticas eugenésicas. Quais são as imagens mentais, comunitárias, afetivas que podemos produzir para resistir e neutralizar os efeitos de que nossos corpos sejam lidos como uma epidemia de escala global a ser extinguida? O que hoje penso, e insisto como uma política que concentre seus esforços na experimentação de uma imaginação radical, tem a ver com empoderar-se a partir da potencialidade crítica que supõe a produção de imagens, experiências sensíveis, formas de contracomunicação inventiva, intervenções performáticas no espaço público, e o lançamento de linguagens e tráficos de sinais que nos ajudem a forçar o limite do possível, e que ao mesmo tempo se tornem estratégias para reescrever nossas próprias vidas, onde seja possível experimentar uma pausa ao assédio subjetivo permanente. Com isto não quero dizer que é necessário fundar uma visualidade gorda (SNIDER, 2012) ou uma arte política gorda, ou seja, territorializá-la como um tema pré-codificado disponível

para ser representado por qualquer um. Mas enunciados críticos que interrompam a velocidade com a qual os sistemas de identificação e desidentificação desta fase atual do capitalismo que é cultural impõem sua violência e modelam subjetividades em escala planetária por meio de normas imaginárias e ficções regulatórias do corpo saudável e desejável (SNIDER, 2013).

Um ativismo gordo que entenda a fantasia e o desejo não como um mero dado, mas como o espaço a partir do qual produzir uma resistência crítica (DUNCOMBE, 2007), em que o prazer e a beleza se tornam espaços desde os quais disputar com a guerra constante à qual se submetem material e cognitivamente nossas vidas em uma sociedade transbordada de sinais apologéticos de corporalidades normalizadas, de peles brancas e de futuros construídos pelas potências do consumo. Ensaiar sem garantia, entregues à deriva esperançosa de abrir caminho para outra experiência emocional de nossas potências, possibilidades e desejos, reconhecendo as particularidades nas quais estamos inscritos, elaborando mapas e arquivos do sentir em cada geografia da carne gorda que portamos como um programa político que supõe e se sustenta pelo afeto da multidão de nossas alianças, essas arquiteturas nas que confiamos nossos desabamentos.

Precisamos imagens e formas sensíveis de nos narrar que desmantelem o estado atual das políticas do olhar, para poder quebrar com o assombro e a incapacidade de acreditar que somos corpos possíveis de ser desejados por fora dos espaços mínimos de circulação aos que nos reduzem, para destruir a percepção desexualizante que insiste em nos privar de poder escolher ter todo o sexo que queremos com quem queremos, e de lá, desde essa desmesurada capacidade desejosa que possamos exercitar com estes corpos gordos, nos inventarmos furiosamente uma vida bela em que a correr o limite do imaginável, para ensaiar urgentemente estratégias para que nossas vidas sejam um pouco mais livres.

Gordura Sudaka: ativismos gordos desde o cu do mundo

É importante poder pensar na criticidade que propõe o ativismo gordo, como dissemos antes, afastando-nos da ontologização absoluta de uma trincheira identitária que suporia um sujeito político único dentro deste ativismo (principalmente identificado como as pessoas gordas, brancas, cisgênero de contextos urbanos em países do primeiro mundo, especialmente os Estados Unidos), mas relacionando e completando seus alcances em ligação com outros ativistas, e com as críticas situadas que são possíveis desde múltiplos espaços de enunciação que também trabalham desde a resistência aos processos de normalização corporal em diferentes contextos geopolíticos. As estruturas de opressão que enfrentamos atuam de maneira diferenciada e em diferentes escalas em relação à localização e à proveniência de cada corpo gordo. Problematizar a gordofobia pode permitir-nos radicalizar e potenciar algumas críticas que normalmente ficam ausentes.

De quais maneiras os corpos gordos interrompem os códigos de existência corporal exigidos pelo comportamento normatizado de cada expressão de gênero em busca da reprodução da masculidade e da feminilidade heterossexual cisgenero hegemônica? Como atua diferentemente a possibilidade de um corpo gordo na construção da masculinidade? (WYKES; PAUSE; MURRAY, 2014) Quais são os privilégios dos corpos masculinos em relação à super dimensionalização da exigência e da norma corporal gordofóbica para as feminilidades? Seria importante observar que a gordura, além de atuar de diversos modos por causa de um ordenamento fortemente patriarcal de nossas culturas, pode-se pensar como formas de interrupção e descalce das construções de gênero não normativas. O que acontece com a gordura em nossos corpos lésbicas, bichas, trans e intersex? Pessoalmente, em relação a meu próprio desejo, frequentemente me pergunto: o que fazemos os putos que somos viados com nossa gordura, com nossos corpos glabros, fofos

e feminizados que nos deixam de fora das novas normas de construção do mercado gay que apelam pela perfomance de uma masculinidade compulsiva e heterossexualizante? É necessário dizer, sobretudo pelas lógicas com que avançam os processos de normalização e assimilação das identidades sexuais gay, por exemplo, que a gordura começa a se valorizar, enquanto possa se construir um corpo correto, fibroso, uma espécie de gordura estética em que sempre é o princípio da boa forma e a boa distribuição da carne que reforce a masculinidade, que não dissimula a identificação com a categoria "homem", produzindo distâncias com aqueles corpos onde a gordura pelas formas, e as maneiras de distribuição que faz a gordura em alguns corpos, lê-se como um fator feminizante. Fica claro como os processos de absorção e instrumentalização que fazem permanentemente o capitalismo neoliberal com a diferença, reproduzem na própria topografia da gordura leituras heteropatriarcalizantes nas quais alguns corpos somos subsumidos às periferias do mercado do desejo por nossa condição de "femininos" enquanto outros, apesar de se situarem fora da lógica heterossexual, continuam a reproduzir e a desfrutar benefícios por não pôr em risco a atribuição da masculidade hegemónica.

Minha intenção ao pensar como a gordura altera os papéis predeterminados de gênero, não busca só dar conta, como já o fez a teoria queer e alguns feminismos, da construção e produção cultural do gênero. Não se trata de reparar nestes como aparelhos ou ficções somáticas (PRECIADO, 2009), que põem em circulação e reforçam as dinâmicas de poder que este sistema capitalista heterocentrado necessita para o seu funcionamento, mas entender que esses corpos onde se produzem essas alterações nas ordens da lei cultural são mais vulneráveis aos castigos tanto materiais como cognitivos pela polícia dos corpos, e ficam expostos a uma série de injustiças e exclusões que tornam a vida insuportável.

Finalmente, gostaria de compartilhar uma última dimensão crítica que se torna fundamental para somar aos processos de desmantelamento e resistência à gordofobia, que é a consideração de como se constrói nossa gordura e como é que chegamos a ser gordos aqui no sul, com as cores das nossas peles e com estas genealogias raciais que nos diferenciam do olhar branco ocidental da qual opera a polícia dos corpos. Desde o seu início, o ativismo gordo esteve ligado a contextos de países mal chamados centrais, ou do primeiro mundo, onde o desenvolvimento industrial e as configurações dos mercados permitiam e continuam a permitir outros consumos que claramente diferem da realidade dos países latino-americanos, por exemplo, onde o acesso, a distribuição e a produção do alimento atravessam outras redes de poder ainda mais cruéis e sangrentas que os contextos urbanos das metrópoles capitalistas internacionais. O esforço para pensar o ativismo gordo como um programa político radical de crítica sobre os corpos que exceda os marcos de inteligibilidade desenvolvidos por teóricos e ativistas no exterior, em especial estadunidenses, implica também pôr em prática políticas que desestruturam as lógicas coloniais de administração e produção do saber e a prática política da resistência gorda (COOPER, 2012). Como são os corpos gordos do sul? É uma pergunta que nos pode permitir questionar a administração de um sistema sociopolítico onde o alimento é um privilégio, onde existem contextos de violenta precarização da existência, que obrigam famílias numerosas à gestão comunitária da comida, cujos consumos são reduzidos e limitados pela classe social a que pertencem, que modelam e organizam a construção dos seus corpos gordos de forma muito diferente daqueles que têm estabilidade econômica, trabalho e a possibilidade de ascender a outros níveis de consumo alimentar.

Deste modo, a gordofobia pode ser complexa quando é atravessada pela violenta diferença que representa a desigualdade econômica, onde a criminalização da pobreza também se sustenta por uma crítica estigmatizante aos modos de vida, aos costumes culturais, e às formas e aos tipos de consumo das classes sociais mais exploradas. Pessoalmente, acredito que uma

crítica de nossos corpos gordos deve apontar e advertir sobre os modos criminosos aos quais são reduzidos os corpos que sustentam, à tração , as lógicas produtivas deste sistema capitalista, em que as dinâmicas de exploração e extração de mais-valia se refletem nos acessos alimentares e na produção de determinadas geografias da carne. E por isso mesmo, fugir do chamado da aceitação é uma prioridade. Será suficiente que a crítica que podemos produzir a partir de nossa resistência como pessoas gordas vise a inclusão e a redução da discriminação que enfrentamos? Ou que sejamos aceitos nas lógicas do desejo de uma cultura heterocentrada, transfóbica e colonial sem desmantelar uma máquina social que funciona na sua esperança reprodutiva, por meio da exploração dos corpos, a modelização do seu futuro, e o extermínio eugênico de tudo o que foge da norma? Por isso, desde aqui, lentamente mas com decisão, insistimos na necessidade de liberar processos de resistência e experiências sensíveis de prazer rebelde e abrigo coletivo radical desde nossas gorduras insubmissas que nos reuna para frear a complexa guerra material e cognitiva a nossos corpos e para poder vencer a extinção da capacidade singularizante do distinto que guarda a possibilidade de um mundo mais livre, em que todos tenhamos um lugar.

Referências

COOPER, C. **Headless Fattles.** London, 2007. Disponvível em: http://charlottecooper.net/publishing/digital/headless-fatties-01-07

_____. **A Queer and Trans Fat Activist Timeline**: Queering Fat, 2012.

DUNCOMBE, S. **Dream: Re-Imagining Progressive Politics in an Age of Fantasy**, New York: The New Press, 2007.

PRECIADO, B. **Biopolíticas del género en AA. VV**. Biopolítica. Ají de Pollo. Buenos Aires Traducción de Joaquín Ibarburu, 2009.

SNIDER, S. Fatness and Visual Culture: A Brief Look at Some Contemporary Projetcs, **Fat Studies: An Interdiciplinary Journal of Body Weight and Society**, 2012, 1:1, p. 13-31.

_____. Introduction to the Special Issue: Visual Representations of Fat and Fatness, **Fat Studies: An Interdisciplinary Journal of Body Weight and Society**, 2013, 2:2, p. 114-117.

WYKES, J.; PAUSE, C.; MURRAY, S. **Queering fat embodimient**, Farnham, Surrey, Ashgate Publishing, 2014.

La categoría político-cultural de la amefricanidad[1] [2]

Lélia Gonzalez
Instituto de Pesquisas das Culturas Negras

Traducción:

María Camila Ortiz
¡DALE!, PPGICAL / UNILA

1 "A categoria político-cultural de amefricanidade" era el título original de este artículo, publicado en la revista Tempo Brasileiro, 92/93, p. 69-82. Agradecemos al Equipo Lélia Gonzalez y a Melina Lima, nieta de la autora, por liberar dicho artículo para la traducción. (de las editoras [N.E.]).

2 Este trabajo está dedicado a Marie-Claude y Shawna, hermanas y compañeras amefricanas, que me incentivaron mucho en el desarrollo de la presente idea. También es un homenaje al honorable Abdias do Nascimento.

La categoría político-cultural de la amefricanidad

Resumen:

Este artículo presenta la categoría político-cultural de *amefricanidad*. En él, Lélia González discute el potencial epistemológico de esta categoría a través de un enfoque en la formación histórico-cultural de Brasil.

Palabras clave: amefricnidad; Amefrica Ladina; racismo por denegación.

A categoria político-cultural de amefricanidade

Resumen:

Este texto apresenta a categoria político-cultural de amefricanidade. *Nele, Lélia González discorre sobre o potencial epistemológico dessa categoria através do enfoque da formação histórico-cultural do Brasil.*

Palavras-chave: *amefricanidade; Améfrica Ladina; racismo por denegação.*

The political-cultural category of amefricanity

Abstract:

This paper presents the political-cultural category of amefricanity. *In it, Lélia González discusses the epistemological potential of this category through a focus on the cultural-historical formation of Brazil.*

Keywords: *amefricanity; Amefrica Ladina; denial of racism.*

Pretoguês

[pre-to-guês] *substantivo*

Conceito cunhado por Lélia Gonzalez: "nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil" e que aponta "para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo".

1. Introducción

Este texto es el resultado de una reflexión que se ha estructurado en otros que le han precedido (GONZALEZ, 1983; 1988a, b, c) y que tiene su origen en la retomada de una idea de Bety Milán desarrollada por M. D. Magno (1981). Se trata de una nueva y creativa mirada sobre la formación histórico-cultural de Brasil que, por razones de geografía y, sobre todo, del orden de lo inconsciente, no es lo que generalmente se afirma: un país cuyas formaciones del inconsciente son exclusivamente europeas, blancas. Por el contrario, se trata de una América Africana cuya latinidad inexistente hizo que se sustituyera la *t* por la *d* para que se recogiera su nombre en su totalidad: *Améfrica Ladina* (no es casualidad que la *neurosis cultural* brasileña tenga en el *racismo* su síntoma por excelencia). En este contexto, todos los brasileños (y no solo los "*pretos*" y los "*pardos*" del IBGE[3]) son *ladinosamefricanos*. Para comprender bien las artimañas del racismo, tal y como se han caracterizado anteriormente, conviene recordar la categoría freudiana de la *negación (Verneinung):* "Proceso por el cual el individuo, a pesar de formular un deseo, pensamientos o sentimientos, hasta entonces reprimidos, sigue defendiéndose de él, negando que le pertenezca" (LEPLANCE; PONTALIS, 1970). Como negación de nuestra ladinoamefricanidad, el racismo "a la brasileña" se vuelve precisamente contra quienes son su testimonio vivo (los negros), al mismo tiempo que dice que no lo hace ("democracia racial" brasileña). Para una mejor comprensión de esta cuestión, desde una perspectiva lacaniana, recomendamos la lectura del brillante texto de M. D. Magno (ver bibliografía).

Gracias al creciente contacto con nuevas manifestaciones culturales negras de otros países del continente americano, he tenido la oportunidad de observar ciertas similitudes que, en cuanto a las formas de hablar, recuerdan nuestro país. Es cierto que la presencia negra en la región del Caribe (entendida aquí no solo como América Insular, sino también como la costa atlántica de América Central y el norte de América del Sur) ha modificado el español, el inglés y el francés que se hablan en la región (en cuanto al holandés, por falta de conocimiento, no puedo decir nada). Es decir, lo que yo llamo "*pretugués*[4]", que no es más que una marca de la africanización del portugués hablado en Brasil (sin olvidar nunca que el colonizador llamaba a los esclavos africanos de "*pretos*" y de "*crioulos*" a los nacidos en Brasil), es fácil constatar, sobre todo en el español de la región del Caribe. El carácter tonal y rítmico de las lenguas africanas traídas al Nuevo Mundo, así como la ausencia de ciertas consonantes (como la *l* o la *r*, por ejemplo), apuntan a un aspecto poco explorado de la influencia negra en la formación histórica y cultural del continente en su conjunto (por no hablar de los dialectos criollos del Caribe). Las similitudes son aún más evidentes si nos fijamos en la música, los bailes, los sistemas de creencias, etc. No hace falta decir que todo esto queda tapado por el velo ideológico del blanqueamiento, es reprimido por clasificaciones eurocéntricas como "cultura popular", "folclore nacional", etc. que minimizan la importancia de la contribución negra.

Otro aspecto, y bastante inconsciente, de lo que estamos tratando, se refiere a otra categoría freudiana, la de objeto parcial (*Partialobjekt*), que se define de la siguiente manera:

> Tipo de objetos a los que apuntan las pulsiones parciales, sin que esto implique que se tome como objeto de amor a una persona en su conjunto. Se trata principalmente de partes del cuerpo, reales o fantasmáticas (...) y de sus equivalentes simbólicos. Incluso una persona puede identificarse o ser identificada con un objeto parcial (LAPLANCE; PONTALIS, 1970).

3 Las cinco categorías de clasificación por color o raza que utiliza el Instituto Brasileño de Estadística y Geografía - IBGE son "branco, preto, pardo, amarelo e indio". (Nota de la traductora [N.T.])

4 Término creado por la autora para pensar en la formación de la identidad cultural brasileña a través de palabras originarias de lenguas africanas, reivindicando así el lenguaje como una forma de resistencia. [N.T.]

Pues bien. Al menos en lo que respecta a Brasil, debemos prestar atención no solo a toda una literatura (Jorge Amado, por ejemplo), sino también a las manifestaciones de las fantasías sexuales brasileñas. Estas se concentran en el objeto parcial por excelencia de nuestra cultura: la *bunda*[5] (GONZÁLEZ, 1983). Recurriendo al "Aurélio[6]", podemos ver que esta palabra está inscrita en el vocabulario de una lengua africana, el kimbundu (m*bunda*), que influyó mucho en nuestras formas de hablar. Además, cabe destacar que *los bundus* son una etnia bantú de Angola que, además del ya mencionado kimbundu, hablan otras dos lenguas: el bunda y el ambundu. Si prestamos atención al hecho de que Luanda fue uno de los mayores puertos de exportación de esclavos a América... En consecuencia, además de ciertas modas (me refiero, por ejemplo, al bikini "hilo dental") que buscan resaltar este objeto parcial, cabe señalar que el término dio origen a muchos otros en nuestro "*pretugués*". Por eso, me gusta hacer un juego de palabras, afirmando que el portugués, el lusitano, "no habla y tampoco dice *bunda*" (del verbo *desbundar*[7]).

Estas y muchas otras marcas que destacan la presencia negra en la construcción cultural del continente americano me llevaron a pensar en la necesidad de elaborar una categoría que no se restringiera sólo al caso de Brasil y que, al adoptar un enfoque más amplio, tuviera en cuenta las exigencias de la interdisciplinariedad. De este modo, empecé a reflexionar sobre la categoría de *amefricanidad*.

2. Racismo, colonialismo, imperialismo y sus efectos

Sabemos que el colonialismo europeo, en los términos en que lo definimos hoy, tomó forma durante la segunda mitad del siglo XIX. En esta misma época, el racismo se constituyó como la "ciencia" de la superioridad eurocristiana (blanca y patriarcal), en la medida en que se estructuró el *modelo ario* de explicación (BERNAL, 1987). Cabe señalar que dicho proceso se desarrolló en el terreno fértil de una tradición etnocéntrica precolonialista (siglos XV-XIX), que consideraba absurdas, supersticiosas o exóticas las manifestaciones culturales de los pueblos "salvajes" (LECLERC, 1972). De ahí la "naturalidad" con la que se infligió a estos pueblos la violencia etnocida y destructiva de las fuerzas del precolonialismo europeo. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, Europa transformaría todo esto en una tarea de explicación racional de las (desde entonces) "costumbres primitivas", en una cuestión de racionalidad administrativa de sus colonias. Ahora, ante la resistencia de los colonizados, la violencia asumiría contornos nuevos y más sofisticados, a veces ni siquiera parecería violencia, sino "verdadera superioridad". Los textos de un Fanon o un Memmi demuestran los efectos de la alienación que la eficacia de la dominación colonial ejerce sobre los colonizados.

Cuando analizamos la estrategia utilizada por los países europeos en sus colonias, vemos que el racismo jugará un papel fundamental en la interiorización de la "superioridad" del colonizador por parte de los colonizados. Y presenta, al menos, dos caras que solo se diferencian como tácticas que apuntan al mismo objetivo: la explotación/opresión. Me refiero, en este caso, a lo que comúnmente se conoce como *racismo manifiesto* y *racismo sutil*. La primera, propia de las sociedades de origen anglosajón, germánico u holandés, establece que un negro es una persona que ha tenido antepasados negros ("sangre negra en las venas"). Según esta articulación ideológica, el mestizaje es impensable (aunque las violaciones y la explotación sexual de

5 La traducción de *bunda* es trasero. Sin embargo, se eligió dejar la palabra en portugués por todas las conexiones y desdoblamientos desarrollados por la autora con base en esta. [N.T.]

6 Es el diccionario más tradicional y conocido de la lengua portuguesa en Brasil. [N.T.]

7 El término *desbundar* está relacionado a "perder el control, la compostura". [N.T.]

las mujeres negras siempre se han producido), en la medida en que el grupo blanco pretende mantener su "pureza" y reafirmar su "superioridad". En consecuencia, la única solución, explícitamente asumida como la más coherente, es la segregación de los grupos no blancos. Sudáfrica, con su doctrina de desarrollo "igual" pero separado, con su "apartheid", es el modelo máximo de este tipo de teoría y práctica racista. Ya en el caso de las sociedades de origen latino, tenemos el racismo sutil o, como yo lo clasifico, el *racismo por denegación*. Aquí prevalecen las "teorías" del mestizaje, la asimilación y la "democracia racial". La llamada América Latina, que en realidad es mucho más amerindia y amefricana que otra cosa, se presenta como el mejor ejemplo de *racismo por denegación*. Sobre todo, en los países de colonización luso-española, donde las escasas excepciones (como Nicaragua y su Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica) confirman la regla. Por esta misma razón, creo que es importante que nuestra mirada se dirija a la formación histórica de los países ibéricos (GONZALEZ, 1988b). Es una reflexión que nos permite comprender cómo este tipo específico de racismo puede desarrollarse hasta constituir una forma de alienación del discriminado más efectiva que la anterior.

La formación histórica de España y Portugal tuvo lugar durante una lucha de siglos (la Reconquista) contra la presencia de invasores que se diferenciaban no solo en la religión que profesaban (Islam); al fin y al cabo, las tropas que invadieron Iberia en el 711 no eran exclusivamente y mayoritariamente negras (6.700 moros frente a 300 árabes), sino que además estaban comandadas por el general negro ("Gabel") Tárik-bin-Ziad (la corruptela del término Gabel Tárik resultó en Gibraltar, palabra que vino a denominar el estrecho hasta entonces conocido como las Columnas de Hércules). Por otro lado, sabemos que no solo los soldados sino también el oro del reino negro de Ghana (África Occidental) tuvieron mucho que ver con la conquista árabe de Iberia (o Al-Andalus). También cabe destacar que las dos últimas dinastías que gobernaron Al-Andalus procedían de África Occidental: la de los Almorávides y la de los Almohades. Fue durante el reinado de este último cuando nació en Córdoba (1126) el filósofo más eminente del mundo islámico, el aristotélico Averroes (CHANDLER, 1987). No hace falta decir que, tanto desde el punto de vista racial como civilizacional, la presencia mora dejó profundas huellas en las sociedades ibéricas (como también en Francia, Italia, etc.). Esto explica que el *racismo por denegación* tenga, en América Latina, un lugar privilegiado de expresión, en la medida en que España y Portugal han adquirido una sólida experiencia de los procesos más eficaces de articulación de las relaciones raciales (GONZALEZ, 1988b).

Sabemos que las sociedades ibéricas estaban estructuradas sobre la base de un modelo rígidamente jerarquizado, en el que todo y todos tenían su lugar determinado (incluso el tipo de trato nominal obedecía a las reglas impuestas por la legislación jerárquica). Como grupos étnicos diferentes y dominados, moros y judíos fueron objeto de un violento control social y político. Las sociedades que llegaron a constituir la llamada América Latina fueron las herederas históricas de las ideologías de clasificación social (racial y sexual) y de las técnicas jurídico-administrativas de las metrópolis ibéricas. Estratificados racialmente, dispensaron formas abiertas de segregación, ya que las jerarquías garantizaban la superioridad de los blancos como grupo dominante. La expresión del humorista Millôr Fernandes, al afirmar que "el racismo no existe en Brasil porque el negro reconoce su lugar", sintetiza lo que acabamos de exponer (GONZALEZ, 1988b).

Por esta misma razón, la afirmación de que todos son iguales ante la ley adquiere un carácter claramente formalista en nuestras sociedades. El racismo latinoamericano es lo suficientemente sofisticado como para mantener a los negros e indios como segmentos subordinados dentro de las clases más explotadas, gracias a su forma ideológica más eficaz: la ideología del blanqueamiento. Transmitida a través de los medios de comunicación y los aparatos ideológicos tradicionales, reproduce y perpetúa la creencia de que las clasificaciones y los valores del

Occidente blanco son los únicos verdaderos y universales. Una vez establecido, el mito de la superioridad blanca demuestra su eficacia a través de los efectos demoledores, la fragmentación de la identidad racial que produce: el deseo de emblanquecer (de "limpiar la sangre", como dicen en Brasil) se interioriza, con la negación simultánea de la propia raza, de la propia cultura (GONZALEZ, 1988a).

Volviendo a la otra forma de racismo, la de segregación explícita, se observa que sus efectos sobre los grupos discriminados, a diferencia del *racismo por denegación*, refuerzan su identidad racial. De hecho, su propia identidad racial es fácilmente percibida por cualquier niño de estos grupos. En el caso de los niños negros, crecen sabiendo que lo son y sin avergonzarse de ello, lo que les permite desarrollar otras formas de percepción dentro de la sociedad en la que viven (en este sentido, la literatura de mujeres negras en Estados Unidos es una fuente de gran riqueza; y Alice Walker, prácticamente la única conocida en Brasil, es un buen ejemplo). Hay que prestar atención, en este caso, a los cuadros jóvenes de los movimientos de liberación de Sudáfrica y Namibia. O, entonces, al hecho de que el Movimiento Negro (MN) de Estados Unidos ha logrado conquistas sociales y políticas mucho más amplias que el MN de Colombia, Perú o Brasil, por ejemplo. Esto también explica por qué Marcus Garvey, ese extraordinario jamaicano y legítimo descendiente de Nanny (ver bibliografía), fue uno de los mayores campeones del panafricanismo, o por qué el joven guyanés Walter Rodney realizó uno de los análisis más contundentes contra el colonialismo-imperialismo, al demostrar *Cómo Europa subdesarrolló* a África (1972/1974) y, por ese motivo, fue asesinado en la capital de su país el 13 de junio de 1980 (tuve el honor de conocerle y recibir su estímulo en un seminario promovido por la Universidad de California en Los Ángeles en 1979). Por todo ello, conocemos bien las razones de otros asesinatos, como el de Malcolm X o el de Martin Luther King Jr.

La producción científica de los negros en estos países de nuestro continente se ha caracterizado por el avance, la autonomía, la innovación, la diversificación y la credibilidad nacional e internacional; lo que nos remite a un espíritu de profunda determinación, ante los obstáculos impuestos por el racismo dominante. Pero, como decía antes, es precisamente la conciencia objetiva de este racismo sin disfraz y el conocimiento directo de sus prácticas crueles lo que suscita este compromiso, en el sentido de rescate y afirmación de la humanidad y competencia de toda una etnia considerada "inferior". La dureza de los sistemas ha hecho que la comunidad negra se una y luche, a diferentes niveles, contra todas las formas de opresión racista.

En nuestras sociedades de *racismo por denegación*, el proceso es diferente, como también se ha dicho. Aquí, la fuerza de lo cultural se presenta como la mejor forma de resistencia. Lo que no quiere decir que no se alcen voces solitarias que hagan análisis/denuncias del sistema vigente. Fueron los execrables efectos del asimilacionismo francés los que llevaron al psiquiatra martiniqués Frantz Fanon a elaborar sus magistrales análisis de las relaciones socioeconómicas y psicológicas entre colonizador/colonizado (1979, 1983). En el caso brasileño, tenemos la figura del honorable (título recibido en una conferencia internacional del mundo negro en 1987) Abdias do Nascimento, cuya rica producción (análisis/denuncia, teatro, poesía y pintura) no es reconocida por muchos de sus hermanos y es absolutamente ignorada por los intelectuales "blancos" del país (le acusan de sectario o de ser un "racista al contrario", lo que, lógicamente, presupone un "racismo a las derechas"). Es interesante observar que tanto Fanon como Nascimento solo fueron reconocidos y valorados internacionalmente, y no en sus países de origen (Fanon solo mereció el homenaje de su país tras su prematura muerte; de ahí que expresara en su lecho de muerte el deseo de ser enterrado en Argelia). No es necesario subrayar el dolor y la soledad de estos hermanos, estos ejemplos de militancia negra efectiva.

Sin embargo, desde mi punto de vista, sigue existiendo una gran contradicción en cuanto a las formas político-ideológicas de lucha y resistencia negra en el Nuevo Mundo. Permanecemos pasivos ante la postura político-ideológica de la potencia imperialista dominante de la región: Estados Unidos. Fue también en este camino donde empecé a reflexionar sobre la *categoría de amefricanidad*.

Como vimos anteriormente, Brasil (el país con la mayor población negra del continente) y la región del Caribe presentan grandes similitudes en cuanto a la africanización del continente. Sin embargo, cuando se trata de Estados Unidos, sabemos que los africanos esclavizados sufrieron una dura represión ante los intentos de preservar sus manifestaciones culturales (por ejemplo, se les amputaba la mano si tocaban el atabaque[8]). El puritanismo del colonizador angloamericano, preocupado por la "verdadera fe", les obligó a la conversión y a la evangelización, es decir, a olvidar sus *Raíces* africanas (el conmovedor texto de Alex Haley revela todo el significado de este proceso). Pero la resistencia cultural se mantuvo, y de forma clandestina, especialmente en las comunidades de Carolina del Sur. Y las reinterpretaciones, las recreaciones culturales de los negros de ese país se dieron fundamentalmente en el interior de las iglesias del protestantismo cristiano. La Guerra de Secesión les trajo la abolición del esclavismo, y con ella el Ku Klux Klan, la segregación y el no derecho a la ciudadanía. Las heroicas luchas de estas personas discriminadas culminaron en el Movimiento por los Derechos Civiles, que conmovió al mundo entero e inspiró a los negros de otros lugares a organizarse y luchar también por sus derechos.

Minoría activa y creadora, victoriosa en sus principales reivindicaciones, la colectividad negra de Estados Unidos ha aceptado y rechazado una serie de términos de autoidentificación: "*Colored*", "*Negro*", "*Black*", "*Afro-American*", "*African-American*". Fueron estos dos últimos términos los que llamaron nuestra atención sobre su contradicción.

3. La categoría de amefricanidad

Los términos "Afro-American" (afroamericano) y "*African-American*" (africanoamericano) nos llevan a una primera reflexión: que solo existirían negros en Estados Unidos y no en todo el continente. Y otra, que apunta a la reproducción inconsciente de la posición imperialista de Estados Unidos, que pretende ser "LA AMÉRICA". Después de todo, ¿qué pasa con los demás países de AMÉRICA del Sur, Central, Insular y del Norte? ¿Por qué considerar el Caribe como algo separado, si fue allí, precisamente, donde comenzó la historia de esta AMÉRICA? Es interesante observar a alguien que sale de Brasil, por ejemplo, diciendo que se va a "América". Es que *todos nosotros*, de cualquier región del continente, hacemos la misma reproducción, perpetuamos el imperialismo de los Estados Unidos, llamando a sus habitantes "americanos". Y nosotros, qué somos, ¿asiáticos?

En cuanto a nosotros, los negros, ¿cómo podemos lograr una conciencia efectiva de nosotros mismos como descendientes de africanos si seguimos siendo prisioneros, "cautivos de un lenguaje racista"? Por eso mismo, en contraste con los términos mencionados anteriormente, propongo el término *amefricanos* ("*Amefricans*") para designarnos a *todos nosotros* (GONZALEZ, 1988c).

Las implicaciones políticas y culturales de la categoría de *Amefricanidad* ("*Amefricanity*") son ciertamente democráticas; precisamente porque el término en sí mismo nos permite ir más allá de las limitaciones de carácter territorial, lingüística e ideológica, abriendo nuevas perspectivas para una comprensión más profunda de la parte del mundo donde se manifiesta: *AMÉRICA*

8 El atabaque es un tambor de mano de origen afrobrasileño. [N.T.]

en su conjunto (Sur, Centro, Norte e Insular). Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría de *Amefricanidad* incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocéntrica, es decir, que tiene como referencia modelos como: Jamaica y el akan, su modelo dominante; Brasil y sus modelos yoruba, bantú y ewe-fon. En consecuencia, nos lleva a la construcción de toda una identidad étnica. No hace falta decir que la categoría de *Amefricanidad* está estrechamente relacionada con las de *panafricanismo*, "*negritud*", "*Afrocentricity*", etc.

Su valor metodológico, en mi opinión, radica en que permite la posibilidad de rescatar una *unidad específica*, históricamente forjada en el interior de las diferentes sociedades que se formaron en una determinada parte del mundo. Por tanto, *Améfrica*, como sistema de referencia etnogeográfico, es una creación nuestra y de nuestros antepasados del continente en el que vivimos, inspirada en modelos africanos. En consecuencia, el término *amefricanas/amefricanos* designa toda una descendencia: no solo la de los africanos traídos por el tráfico de esclavizados, sino también la de los que llegaron a AMÉRICA mucho antes de Colón. Tanto ayer como hoy, los *amefricanos* de los más diversos países han desempeñado un papel crucial en la elaboración de esa *Amefricanidad* que identifica, en la Diáspora, una experiencia histórica común que exige ser debidamente conocida y cuidadosamente investigada. Aunque pertenezcamos a diferentes sociedades del continente, sabemos que el sistema de dominación es el mismo en todas ellas, es decir: el *racismo*, esa elaboración fría y extrema del modelo ario de explicación, cuya presencia es una constante en todos los niveles del pensamiento, así como parte integrante de las más diversas instituciones de estas sociedades.

Como se ha visto al principio de este trabajo, el racismo establece una jerarquía racial y cultural que opone la "superioridad" blanca occidental a la "inferioridad" negroafricana. África es el continente "oscuro", sin historia propia (Hegel); por tanto, la Razón es blanca, mientras que la Emoción es negra. Así, dada su "naturaleza subhumana", la explotación socioeconómica de los amefricanos en todo el continente se considera "natural". Pero gracias a las obras de *autores africanos y amefricanos* – Cheik Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Nkruma, W. E. Dubois, Chancellor Williams, George C. M. James, Yosef A. A. Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Frantz Fanon, Walter Rodney, Abdias do Nascimento y tantos otros – sabemos hasta qué punto la violencia del racismo y sus prácticas nos han despojado de nuestro legado histórico, de nuestra dignidad, de nuestra historia y de nuestra contribución al avance de la humanidad en el plano filosófico, científico, artístico y religioso; como la historia de los pueblos africanos sufrió un cambio brutal con la violenta embestida europea que no cesó de subdesarrollar África (Rodney); y como el tráfico de esclavizados trajo a millones de africanos al Nuevo Mundo...

Desde una perspectiva histórica y cultural, es importante reconocer que la experiencia *amefricana* fue diferente a la de los africanos que permanecieron en su propio continente. Al adoptar la autodenominación de afro/africanoamericanos, nuestros hermanos de Estados Unidos también caracterizan la *denegación* de toda esa rica experiencia del Nuevo Mundo y la consiguiente creación de *Améfrica*. Además, existe el hecho concreto de que nuestros hermanos de África no los consideran como verdaderos africanos. El olvido activo de una historia marcada por el sufrimiento, la humillación, la explotación y el etnocidio apunta a una pérdida de la propia identidad, que pronto se reafirma en otros lugares (lo cual es comprensible en vista de las presiones raciales en el propio país). Pero no se puede dejar de tener en cuenta la heroica resistencia y creatividad en la lucha contra la esclavización, el exterminio, la explotación, la opresión y la humillación. Precisamente porque, como descendientes de africanos, la *herencia africana* ha sido siempre la gran fuente revitalizadora de nuestra fuerza. Por todas estas razones, como *amefricanos*, tenemos nuestras contribuciones específicas al mundo panafricano.

Al asumir nuestra A*mefricanidad*, podemos ir más allá de una visión idealizada, imaginaria o mitificada de África y, al mismo tiempo, dirigir la mirada a la realidad en la que viven *todos los amefricanos* del continente.

"Todo lenguaje es epistémico. Nuestro lenguaje debe contribuir a la comprensión de nuestra realidad. Un lenguaje revolucionario no debe embriagar, no puede llevar a la confusión", enseña Molefi Kete Asante, creador de la perspectiva afrocéntrica. Así, cuando se produce la autodenominación como afro/africanoamericano, lo real deja paso a lo imaginario y se establece una confusión (afro/africano*americanos*, afro/africano*colombianos*, afro/africano*peruanos* y así sucesivamente), igualmente como una especie de jerarquía: los afro/africano*americanos* ocupan el primer plano, mientras que los garífunas de América Central o los "indios" de la República Dominicana, por ejemplo, están en el último (después de todo, ni siquiera saben que son afro/africanos...). Y la pregunta sigue siendo: ¿qué piensan los afro/africano*africanos*?

Cabe destacar que, en su ansiedad por ver África en todo, muchos de nuestros hermanos de Estados Unidos que ahora descubren la riqueza de la creatividad cultural de Bahia (como muchos latinos en nuestro país) se precipitan en masa a Salvador, buscando descubrir "supervivencias" de las culturas africanas. Y el engaño se produce en una doble vertiente: la visión evolucionista (y eurocéntrica) en relación con las "supervivencias" y la ceguera ante la explosión creativa de algo desconocido, nuestra *Amefricanidad*. Por todo esto, y mucho más, creo que políticamente es mucho más democrático, culturalmente mucho más realista y lógicamente mucho más coherente identificarnos desde la categoría de la *Amefricanidad* y autodesignarnos *amefricanos*: de Cuba, de Haití, de Brasil, de República Dominicana, de Estados Unidos y de todos los demás países del continente.

"Una ideología de liberación debe encontrar su experiencia en nosotros mismos; no puede ser externa a nosotros e impuesta por otros que no seamos nosotros; debe derivarse de nuestra experiencia histórica y cultural particular" (M.K. ASANTE, 1988, p. 31). Entonces, ¿por qué no abandonar las reproducciones de un imperialismo que masacra no solo a los pueblos del continente sino de muchas otras partes del mundo y reafirmar la particularidad de nuestra experiencia de AMÉRICA como un todo, sin perder nunca la conciencia de nuestra deuda y de los profundos lazos que tenemos con África?

En un momento en el que las relaciones entre los descendientes de africanos se están estrechando en todo el continente, en el que nosotros, los *amefricanos*, somos más conscientes que nunca de las grandes similitudes que nos unen, la propuesta de M. K. Asante me parece aún más actual. Sobre todo, si pensamos en quienes, en un pasado más o menos reciente, dieron su testimonio de lucha y sacrificio, abriendo caminos y perspectivas para que hoy podamos llevar adelante lo que ellos iniciaron. De ahí mi insistencia en la categoría de *Amefricanidad*, que ha florecido y se ha estructurado a lo largo de los siglos que marcan nuestra presencia en el continente.

Ya en la época esclavista se manifestó en las revueltas, en la elaboración de estrategias de resistencia cultural, en el desarrollo de formas alternativas de organización social libre, cuya expresión concreta se encuentra en los *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages y maroon societies*, propagadas por las diferentes paradas del continente (LARKIN NASCIMENTO, 1981). E incluso antes, en la llamada América precolombina, ya se manifestaba, marcando decisivamente la cultura de los olmecas, por ejemplo (SERTIMA, 1976). Reconocerla es, en definitiva, reconocer un gigantesco trabajo de dinámica cultural que no nos lleva al otro lado del Atlántico, sino que nos trae de allá y nos transforma en lo que somos hoy: *amefricanos*.

Referencias

ASANTE, M. K. **Afrocentricity**. Africa World Press, 1988.

BERNAL, M. **Black Athena**. New Brunswick – New JerseyRutgers, University Press, 1987.

Chandler, W. The Moor: Light of Eu-rope's Dark Age. In: VAN SERTIMA, I. (org.), **African presence in early Europe.** New Brunswick – Oxford. Transaction Books (3ª ed.), 1987.

DA MATTA, R. **Relativizando:** uma introdução à antropologia. Petrópolis, Vozes 4ª ed., 1984.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira 2ª ed., 1979.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador, Ed. Fator (Coleção Outra Gente), 1983.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos**. Brasília, ANPOCS, Ciências Sociais Hoje, n. 2, 1983.

_____. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, 1988a.

_____. Nanny: Pilar da Amefricanidade. **Revista Humanidades** n. 17, Brasília Editora da UnB, 1988b.

_____. **A Socio-historic study of South American Christianity:** The Brazilian case. Comunicação apresentada na First Pan-African Christian Churches Conference, promovida pelo International Theological Center. Atlanta, 17-23/07/88, 1988c.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. Livraria Martins Fontes, 1970.

LARKIN NASCIMENTO, E. **Pan-africanismo na América do Sul:** emergência de uma rebelião negra. Petrópolis, Vozes, 1981.

LECLERC. G. **Anthropologie et colonialisme**. Paris, Fayard, 1972.

MAGNO, M. D. **Améfrica Ladina:** introdução a uma abertura. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1981.

RODNEY, W. How Europe underdeveloped Africa. Washington D. C., Howard University Press, 2ª ed., 1974.

VAN SERTIMA, I. **They came before Columbus:** The African presence in Ancient America. New York, Random House, 1976.

Pretoguês
[pre-to-guês] substantivo
Conceito cunhado por Lélia Gonzalez: "nada mais é do que marca de africanização no português falado no Brasil" e que aponta "para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo"

Resenha

“A invenção das mulheres”: O debate sobre colonialismo e gênero na obra de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

Tathiana Cassiano
PPGH / UDESC

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí é cientista política e socióloga formada na Universidade de Ibadan (Nigéria) e na Universidade de Berkeley, na Califórnia (EUA). Ocupa o cargo de professora na Universidade Stony Brook, em Nova Iorque (EUA) nas temáticas dos estudos africanos, feminismo, estudos de gênero, pan-africanismo, entre outros.

A obra "*A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*" é resultado de sua tese de doutorado. Publicada, pela primeira vez, em 1997, a obra foi premiada na categoria *Distinguished Book Award in the Gender and Sex Section* pela *American Sociological Association*, e finalista do *Herskovits Prize*, promovido pelo *African Studies Association*, ambos em 1998.

Para esta resenha, analiso a primeira edição traduzida para o português e publicada no Brasil mais de vinte anos depois pela Editora Bazar do Tempo, ou seja, somente no ano de 2021. A cuidadosa tarefa da tradução ficou a cargo de Wanderson Flor do Nascimento, filósofo e professor do Departamento de Filosofia, dos programas de pós-graduação em Bioética, Metafísica e Direitos Humanos e Cidadania, da Universidade de Brasília (UnB). A edição brasileira conta também com o posfácio de Cláudia Miranda, doutora em Educação e professora do Departamento de Didática e do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Quanto à discussão proposta por Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí nesta obra, a autora concentra sua análise na cultura Oyó-Iorubá, ressaltando as especificidades que circunscrevem suas reflexões, quais sejam: àquelas referentes à cultura Oyó, portanto, sendo temoroso estendê-las para outras culturas e contextos (p. 21) que, segundo a autora, são diversas mesmo dentro da própria Iorubalândia, nome que designa o território ao sudoeste da Nigéria ocupado por populações iorubás.

Em "Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos", Oyèrónkẹ́ problematiza a predominância da interpretação de matriz ocidentalizada no campo dos Estudos Africanos e as implicações disto na produção do conhecimento, como a primazia do visual na percepção do mundo, a cosmovisão (p. 28). Trata-se daquilo que a autora denomina como "bio-lógica", ou seja, uma lógica cultural a partir de imperativos enraizados na biologia e que fundamentam a ideia de categorias fixas para a interpretação social, como o gênero e a raça. Nesse sentido, Oyèrónkẹ́ defende uma lógica mais inclusiva, que dê conta de descrever concepções de mundo que privilegiam múltiplos sentidos, ou seja, a cosmopercepção (p. 29). E, todavia, que não só o gênero é socialmente construído, mas também os critérios para definir o que é masculino e feminino, o que implica considerar que, em algumas sociedades, como a "Velha Oyó", a ideia de gênero não existiu (p. 39).

No capítulo seguinte, "(Re)constituindo a cosmologia e as instituições socioculturais Oyó-Iorubás", a autora contrapõe as versões generificadas de pesquisadoras e pesquisadores que se debruçam sobre a história das populações Iorubás apontando-as como parte de um aparato ideológico de viés imperialista e aceita com naturalidade, inclusive por estudiosas e estudiosos africanos. Aqui a linguagem tem um papel fundamental para o entendimento do argumento apresentado, pois determinadas categorias foram traduzidas de forma equivocada na interpretação de papéis sociais na Velha Oyó.

Cabe destacar alguns exemplos que ela apresenta nesse segundo capítulo e que ajudam na compreensão de suas discussões e de sua crítica a essa forma de perceber e compreender sociedades distintas a partir de uma percepção ocidental. Vejamos: *obìnrin* e *ọkùnrin* foram lidos, respectivamente, como fêmea/mulher e macho/homem, no entanto, essas categorias iorubás não estão entre si relacionadas da mesma forma que o binômio mulher/homem estão (p. 71).

Primeiramente possuem sufixos similares (rin) sugerindo uma humanidade em comum, com os prefixos denotando a diferença anatômica. Segundo, não estão associados a nenhum tipo de classificação social ou hierárquica (como verifica-se quando falamos em homem/mulher). Terceiro, são aplicados somente a seres humanos adultos e tampouco implicam diferentes papéis naquela sociedade (p. 73), ou seja, trata-se de uma "distinção (que) não se estende além de questões diretamente relacionadas à reprodução" (p. 75).

A fim de demarcar essa especificidade de distinção sem diferenças com conotações hierárquicas, Oyèrónkẹ́ formula os conceitos *anamacho*, *anafêmea* e *anasexo* (ana = anatomia) de modo a "ressaltar o fato de que, na cosmopercepção iorubá, é possível reconhecer essas distinções fisiológicas sem projetar inerentemente uma hierarquia das duas categorias sociais" (p. 72).

A partir deste e de outros exemplos, Oyèrónkẹ́ mapeia o mundo Oyó-Iorubá "em seus próprios termos" (p. 25) no exame dos papéis de iorubás tendo como centralidade a senioridade, categorização que fundamenta a classificação social com base na idade cronológica (p. 80).

Voltado especificamente para a discussão com e a partir de teóricos que escreveram a história iorubá, o capítulo "Fazendo história, criando gênero: a invenção de homens e reis na escrita das tradições orais de Oyó" discute os problemas de tradução linguística e cultural do iorubá para o inglês e a generificação do passado iorubá resultante dos paradigmas ocidentalizados de quem pesquisa. "Homens" e "mulheres", como a autora afirma, são inventados enquanto categoria social na interpretação da história da "Velha Oyó" e com isso os "atores femininos" ou estão ausentes ou, quando reconhecidos, são "reduzidos a exceções" (p. 135).

Nessa interpretação, a antiga sociedade de Oyó é apresentada dominada por machos, sem que qualquer evidência aponte para isso, a não ser as próprias ferramentas epistemológicas do pesquisador. Termos como *aláàfin* e *ọba* (que significam governante) foram traduzidos como rei, categoria masculina nos termos ocidentais, implicando uma suposição de que governantes de Oyó anteriores ao século XIX eram machos e que esta era a norma, como evidenciado na lista dinástica elaborada pelo reverendo Samuel Johnson publicado em 1921 (p. 141-142). A autora conclui, por meio de sua análise, que "a atribuição do gênero masculino" aos *aláàfin,* listados por Johnson, não é nada mais que uma "invenção" (p. 147) e que esta deriva de um interpretativo em paralelo à realeza europeia.

Ao mesmo tempo, os cargos ocupados pelas *anafêmeas* na sociedade de Oyó são reduzidos em seu significado e importância, leitura que não se sustenta diante das evidências que a autora analisa. Instituições iorubás como *orò* e *ògbóni*, as quais funcionam na atualidade como instituições exclusivamente masculinas, são, de acordo com a autora, inclusões já do período de transformações resultantes da presença cada vez maior de europeus, a partir da segunda metade do século XIX (p. 182). É justamente sobre as implicações dessa presença europeia na Iorubalândia que o capítulo seguinte se debruça.

Sob o título "Colonizando corpos e mentes: gênero e colonialismo", Oyèrónkẹ́ elucida como o colonialismo foi o responsável pela substituição do sistema de senioridade no qual a sociedade iorubá se organizava por outro, o patriarcal, "no qual o sexo feminino é sempre inferior e subordinado ao sexo masculino" (p.227). O Estado colonial e suas prerrogativas de hierarquização de raça, classe e de gênero implicaram na Iorubalândia em um processo de subordinação das fêmeas cujos reflexos estão presentes até hoje: baixa escolarização, corrosão de direitos, menores oportunidades de acumular riqueza, de obter cargos públicos e estratégicos. *Obìnrin* transformaram-se em mulheres. E de mulheres para "mulheres sem importância" (p. 230).

No último capítulo, intitulado “A tradução das culturas: generificando a linguagem, a oralitura e a cosmopercepção iorubás”, a autora discute a tradução iorubá-inglês e como esta fracassa no “reconhecimento da diferenças entre as duas culturas” (p. 239). Toda tradução por si só é uma interpretação, no entanto quando ela se pauta em concepções de mundo previamente formatadas a partir de uma matriz de conhecimento que considera as experiências europeias como universais, os resultados dessa interpretação dizem mais do lugar do pesquisador do que da sociedade que ele pretende analisar. Assim, “não se trata de quais perguntas são feitas, mas de quem as faz e por que as faz” (p. 258). A proposta de Oyèrónkẹ́ é de que questões de primeira ordem sejam colocadas nas pesquisas acerca da sociedade iorubá, que não pressuponha o gênero *a priori*, mas que interrogam a concepção iorubá da diferença e como o corpo é usado para tal.

Partindo do objetivo de analisar a construção da ideia de gênero na sociedade iorubá de Oyó, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí vai além, ao instigar um amplo debate nos mais variados campos do conhecimento, dentre eles, a História, campo no qual atuo, no sentido de incorporar epistemologias africanas para a interpretação e análise de contexto africanos. Como afirma Cláudia Miranda no posfácio, a autora “inclui a tradução como eixo essencial de perspectivas inclusivas” (p. 288) problematizando o universalismo hegemônico.

Analisando as dimensões filosóficas da obra de Oyèrónkẹ́, Wanderson Flor do Nascimento, em seu ensaio, pontua o alerta da autora sobre aplicarmos teorias ou conceitos estranhos ao contexto estudado, “sem uma percepção de como sua lógica cultural se entranha nessas elaborações” (2019, p. 17). Para Patrícia Hill Collins, “a natureza da tradução reflete o suposto valor das ideias nos diferentes lados de uma divisão cultural” (2019, p. 28) e os espaços nos quais a tradução se dá são “zonas de fronteira epistemológica, onde o conhecimento é construído via confiança” (2019, p. 29).

É dessa confiança que se trata quando Oyèrónkẹ́ abre críticas ao predomínio das tradições intelectuais ocidentais que insistem em projetar os africanos como o “Outro” (p. 56), o que deve ser dominado, que não é capaz de teorizar sobre si e sua própria história, cujo conhecimento é “reduzido ao nível do instintivo ou primordial (primitivo)” (p. 60).

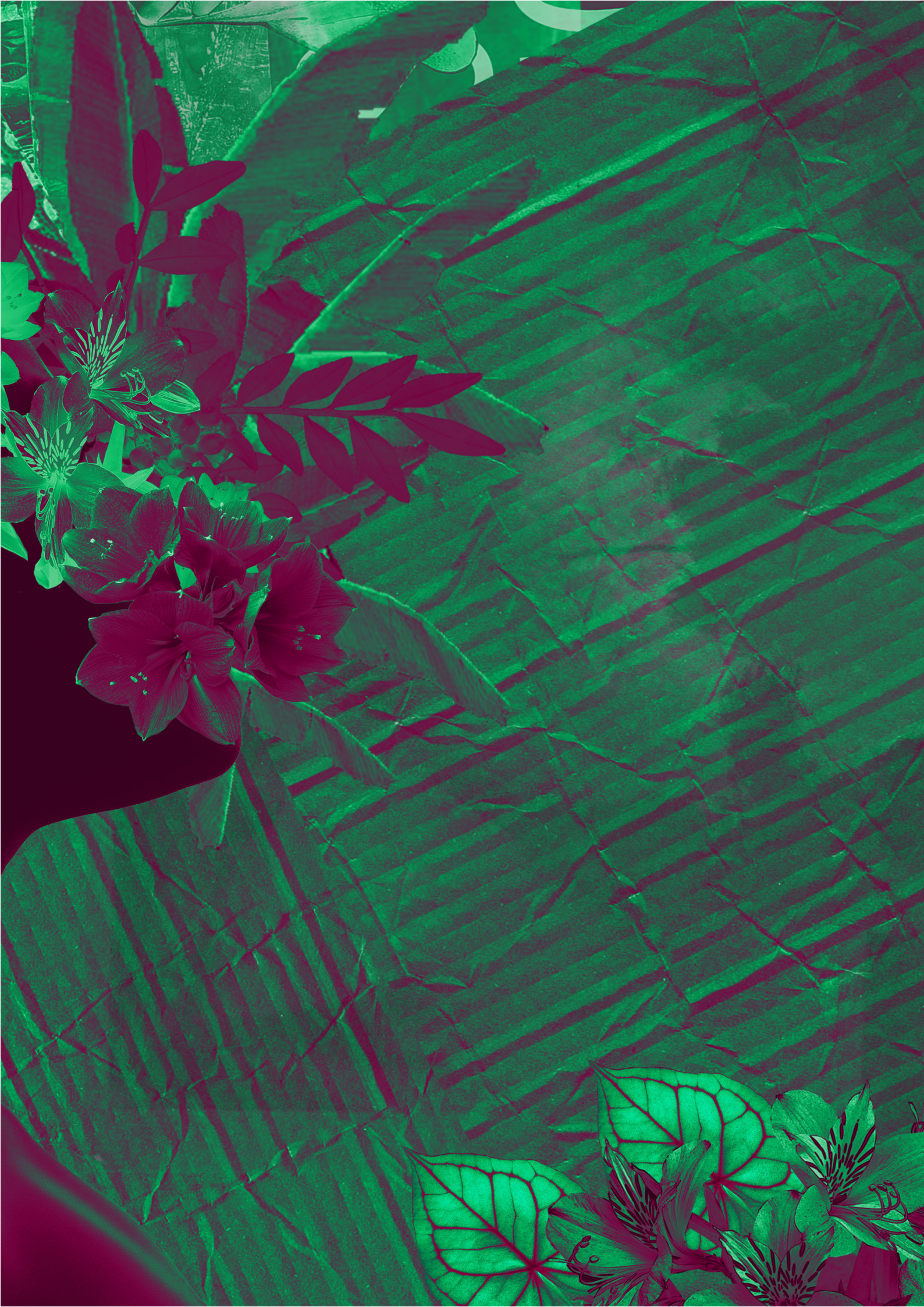
A obra não foi isenta de críticas oriundas de estudiosos do campo, seja por sua metodologia de análise como pela abordagem referente ao gênero, das quais se destacam a antropóloga argentina Rita Segato e a nigeriana Bibi Bakare Yusuf, cujos argumentos estão detalhados no ensaio de Wanderson (2019). Porém é inegável que, ao colocar em cheque as interpretações universalistas, historicizar e explicar a abordagem androcêntrica nas pesquisas sobre a sociedade iorubá, além de advogar em favor de uma abordagem que considere as pessoas que pesquisam e formulam conceitos e teorias, como participantes e não mero observadores, a obra faz jus ao título de marco referencial no campo dos estudos de gênero e dos estudos africanos.

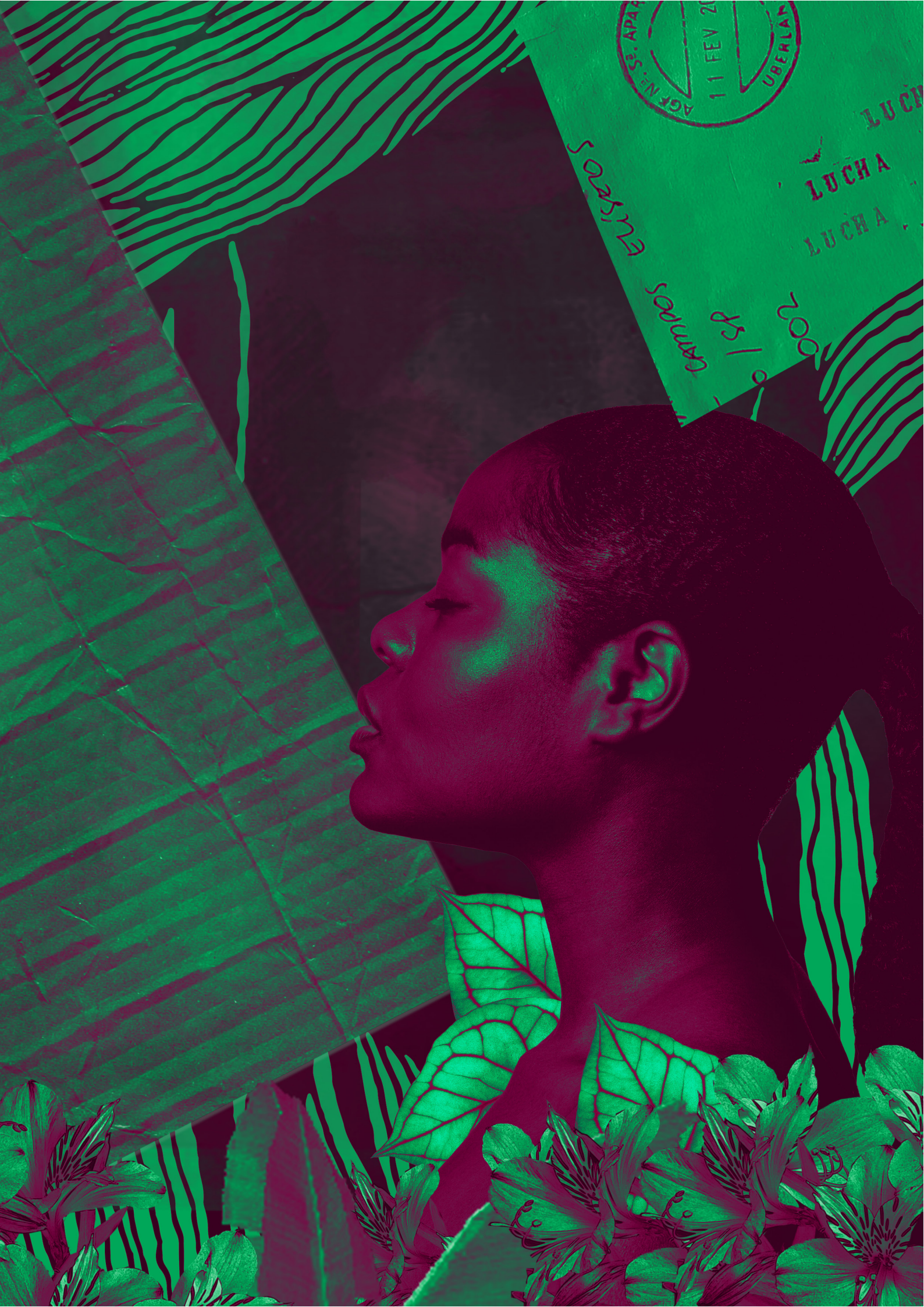
Referências

COLLINS, P. H. Sobre Tradução e Ativismos. **Revista Ártemis**, v. 23, n. 1, p. 25-32, jan-jun, 2019.

OYEWUMI, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1a. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

NASCIMENTO, W. F. Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata** - International Journal of Philosophy. v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019.




LUCHA
LUCHA

Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655

epistemologias do Sul:

Pensamento Social e Político em/para/desde América Latina, Caribe, África e Ásia

ISSN 2526-7655

9 772526 - 7655 4