

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

FLAVIA PINHEIRO MEIRELES

MOVIMENTOS SOCIAIS E CONTEXTOS ARTÍSTICOS:
LUTA PELOS CORPOS E PELA TERRA NO CAPITALISMO NEOLIBERAL

RIO DE JANEIRO
2020

FLAVIA PINHEIRO MEIRELES

**MOVIMENTOS SOCIAIS E CONTEXTOS ARTÍSTICOS:
LUTA PELOS CORPOS E PELA TERRA NO CAPITALISMO NEOLIBERAL**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro para obtenção do título de Doutora em Comunicação, na Linha de Pesquisa: Tecnologias da Comunicação e Estéticas.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Franco Ferraz

RIO DE JANEIRO

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

MOVIMENTOS SOCIAIS E CONTEXTOS ARTÍSTICOS:
LUTA PELOS CORPOS E PELA TERRA NO CAPITALISMO NEOLIBERAL

Autora: Flavia Pinheiro Meireles

COMISSÃO EXAMINADORA:

Profa. dra. Maria Cristina Franco Ferraz
(Orientadora)

Profa. dra. Adriana Schneider Alcure

Profa. dra. Mariana Rodrigues Pimentel

Profa. dra. Lucía Naser Rocha

Profa. dra. Maria de Fátima Lima Santos

Defesa realizada de forma remota, em conformidade com a Resolução CEPG nº 01/2020, de 16 de março de 2020, cuja ata segue assinada pela presidente da banca, conforme autoriza a Resolução CEPG nº 02/2020, de 24 de abril de 2020. Resultado da defesa da tese aprovado pela Comissão Deliberativa do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da UFRJ, conforme estabelece a Resolução CEPG nº 04/2020, de 29 de maio de 2020.

DEDICATÓRIA

Para Rebeca e Bento
Para os futuros encontros

Para Luana, Raul e a nova vida na barriga da Renata
Pelo imenso mundo que vocês abrem

Para Urutau Guajajara e Potyra Kricati
Pelos ensinamentos

Para Iracema (*in memoriam*) e Benedito Meireles
Pelos exemplos de coragem e segurança

AGRADECIMENTOS

Ouvi, certa vez, que pessoas são pontes, lições ou presentes. Tem pessoas que são, ao mesmo tempo, mais de uma dessas coisas, e elas estão nomeadas neste agradecimento. Agradeço, em primeiro lugar, às forças que se aglutinaram e favoreceram a realização deste doutorado, conduzindo-me em segurança e abrindo caminhos na vida e no pensamento.

A oportunidade de, mais uma vez, estudar em uma universidade pública como a UFRJ, só reforça minha certeza de que o ensino público inaugura lugares a partir dos quais outros mundos são possíveis. Agradeço à orientadora desta pesquisa, Maria Cristina Franco Ferraz, pela confiança e parceria que me apoiaram nesta jornada. Suas considerações conjugaram abertura e foco que adensaram a pesquisa. Agradeço à supervisora estrangeira, Bojana Kunst, pelo acolhimento, troca e incentivo, tecidos primeiro à distância e depois ao vivo.

Agradeço ao CEFET-RJ pela licença concedida para finalização desta tese. Agradeço imensamente aos meus colegas docentes de artes do CEFET-RJ: Renata Moura, Daniela Spielmann, Daniel Leuback, Ana Paula Lopes, Bruno Repsold, Nancy Rabelo, Tatiana Oliveira e Oliver Bastos, que me incentivaram, vibraram e torceram pela realização desta etapa de estudos. A alegria de vocês é um presente que vivo diariamente. Um agradecimento especial vai para Talita de Oliveira que, além de colega de CEFET-RJ, foi primeira leitora em vários momentos. Seu suporte e palavra amiga, Talita, foram decisivos. A todos os estudantes do CEFET-RJ, da UFRJ e da Escola e Faculdade Angel Vianna e da Escola Livre de Dança da Maré que me ensinaram/ensinam a dar aulas.

A todos os meus colegas de doutorado, um agradecimento fraterno nestes anos desafiadores, em especial à “quadilha da ECO”: Isabel Stein, Isabel Veiga e Anna Bentes, mulheres e pesquisadoras absolutamente incríveis e brilhantes que tenho a sorte de ter como amigas, leitoras, referências e parceiras de vida. Meus presentes! Às professoras Mariana Pimentel e Jacyan Castilho, por sinalizarem caminhos no momento da qualificação. À professora Adriana Schneider, pela sororidade e convivência aprofundada durante o período alemão da pesquisa e em vários momentos antes e depois. Você é luz. Aos professorxs com quem tive o prazer de ter aulas: Maria Cristina Franco Ferraz, Mariana Pimentel, Jorge Vasconcellos, Ana Kiffer, Liv Sovik, Maurício Lissovsky, Beatriz Jaguaribe, Adriana Schneider. Às

integrantes da banca, as professoras Adriana Schneider, Mariana Pimentel, Fátima Lima, Lucía Naser, Mariana Simoni e Rita Aquino, agradeço a possibilidade de interlocução. Estou certa de que o olhar de vocês faz a diferença. Tenho uma profunda admiração por cada uma de vocês. Axs colegas que ajudaram na bibliografia desta pesquisa, Lucas Sargentelli e Camila Bacellar, obrigada pela interlocução literária e ao vivo, pelas indicações e por suas próprias pesquisas. À Luana Bonone, revisora desta tese, pela troca e alívio na tarefa hercúlea.

Aos meus mais que amigos Pedro Miranda, Marília Rameh, Mariana Barbosa Pimentel, Patrícia Hoffbauer, Clarice Vieira, Esther Dweck, Valéria Quiroga, Juliana Manhães, Laura Samy, Branca Mattos, Cristiana Serra, Vanessa Leite, Juliana Férrer, Mariana Patrício, Andréa Bardawil, Cristina Torres, Sérgio Andrade vocês são a certeza de um porto seguro sempre. Aos amigu@s querid@s da graduação em economia e parceiros: Teca, Marília, Valinko, Jana, João, Pedro, Gabi, Flávio, Dodô, Débora, Maurício, Luana, Cla, Belzita. Agradeço a amizade de décadas, o tempo que desfrutamos juntas e a leitura da tese por alguns de vocês. A Claudia Holanda, por seu incentivo nos anos juntas, no antes e durante a pesquisa. Um amor não acaba nunca.

À minha família brasileira que me apoia no meu por vezes enigmático e subversivo fazer, em especial à velha guarda e farol: meu pai, tia Maria, tia Socorro, Faneca, Poly, Cibele, Luiz, tia Valdecy, tio Beny, tia Zezita, tia Romy, tia Angela, tia Maud, tio Antônio, tia Norminha e às primas de essepê, do rio de xanêro e da terrinha Maranhão. À minha família portuguesa-alemã, Lena, Neto, Serginho, João, My, Xana, Pallas, Lia e Noah, que me ofereceram uma estadia amorosa na Europa. Aos meus amigos d'além-atlântico Mariana Simoni, Christoph Brunner, Nico Siepen, Thelma Bonavita, Lou lou, Thiago, Sandro, Michelle Moura, Sandra Bello, Christian, Camila Rhodi, Paula Hildebrant, Flávio Ribeiro, Ana Teasca, Sofia Caesar, André Masseno, Eduardo Jorge, Andrea Maciel, Tay Glover, Paola Braga, Ana, Reinhardt, Emilie Houdent, Ana Trincão e tantes outres que encontrei pelo caminho. À Maelle, minha interlocutora alemã no Brasil, pelas trocas sobre coletivos de arte. Às amigas uruguayias Lucía Naser, Lucía Yañez, Paula Giura e todxs xs estudantes da UDELAR. Ao meu querido colega e amigo Christoph Brunner, que me coloca sempre nas melhores companhias.

Às inspirações e sujeitos desta tese: Urutau Guajajara, Potyra Kricati, Thaiany, Dilmar, Dário, Júlia, Kaê e à coletividade de indígenas e apoiadorxs da Aldeia Maraká'nã, além de Tom Grito, Michele Seixas e Rosângela Castro (ABL), Mônica

Benício, Lia Rodrigues e Valéria Monã. Axs artistas que gentilmente toparam ser entrevistades para esta pesquisa: Micheline Torres, Laura Samy, Alice Ripoll, André Masseno, Mariana Barbosa Pimentel, Andréa Bardawil, Flávia Pinheiro, Thelma Bonavita, Michelle Moura, Lia Rodrigues, Nyandra e Thamires. Cada um e cada uma de vocês está de alguma forma nesta pesquisa, ainda que não tenha sido possível citar a todes.

Um agradecimento especial vai pres parceirinhas felines, Rolezinho e Noca da Cidade Nova (ou Nina Hagen), que me ensinam diariamente que uma vida feliz inclui rotina, instinto, atenção, boa comida, água fresca, sol, brincadeiras, caças e repouso frequente. Absolutamente não teria sido possível qualidade de vida sem vocês deitando no meu colo, na minha barriga, nos meus pés, na minha cabeça, no meu computador e me interrompendo ao chamar para brincadeiras. Com vocês aprendo sobre um outro modo de estar.

Agradeço, por fim, ao PPGCOM, a todxs xs professorxs e em especial axs secretárixs do programa, Thiago e Jorgina, que fizeram minha vida burocrática de estudante mais leve. À CAPES, pela bolsa concedida durante o doutorado e pela bolsa-sanduíche na Alemanha, permitindo-me suporte para realizar a pesquisa.

RESUMO

Esta tese busca, a partir do campo da arte e da cultura, formular questões sobre arte e dimensão social, suas políticas de alianças e valores a partir dos quais práticas estéticas e artísticas são realizadas, mobilizando questões sobre gênero, sexualidade e direito à terra. Trabalhando com a hipótese de que o exame do capitalismo seria o ponto central para travar uma luta pelos corpos e pela terra, argumento de que modo esta fase neoliberal atua, por um lado, como continuidade de problemas históricos e, por outro, como renovada maneira de gerenciamento dos desejos por meio de uma normatização dos comportamentos. Há um senso comum que vincula automaticamente a prática da arte a uma crítica ao sistema. O cenário, entretanto, é mais ambíguo e complexo. Seguindo uma linha de argumentação traçada pela teórica de arte contemporânea Bojana Kunst (2015), sustento a ideia da proximidade da arte com o capitalismo, isto é, da forma imbricada com que as instituições da arte têm se desenvolvido lado a lado com o capitalismo neoliberal. Isto se dá com a análise das instituições e do trabalho do artista a partir de um enquadramento teórico marxista, de diversas perspectivas feministas e decoloniais. A bibliografia, portanto, atravessa os campos da arte, da comunicação, do pensamento sócio-político e econômico, das diversas matizes do feminismo, do pensamento decolonial e de saberes indígenas. Proponho a noção de contexto artístico a fim de deixar ver efeitos sobre autoria, agência e relação com o capital. Por fim, discorro sobre as possíveis políticas de aliança e valoração, atentando também para as limitações destas alianças. O discernimento entre o que pode ou não ser realizado não necessariamente aponta para uma conformidade, mas pode instigar uma transformação social sintonizada com uma realidade. Uma pista, talvez, seja a capacidade em **efetivar um circuito de “nutrição” em resposta a um extrativismo capitalista.**

Palavras-chave: movimentos sociais; arte; políticas de gênero e sexualidade; direito à terra.

ABSTRACT

This thesis aims, from the field of art and culture, at formulating questions about art and the social dimension, its coalition policies and values from which aesthetic and artistic practices are realized, mobilizing questions about gender, sexuality and the right to land. Working with the hypothesis that the examination of capitalism would be the central point to understand the struggle for bodies and land, I argue in which way this neoliberal phase acts, on the one hand, as a continuity of historical problems and, on the other hand, as a renewed way of managing desires through a normatization of behaviors. There is a common sense that automatically links the practice of art to a critique of the system. The scenario, however, is more ambiguous and complex. Following a line of argument drawn by contemporary art theorist Bojana Kunst (2015), I support the idea of the proximity of art to capitalism, that is, the embedded way in which art institutions have developed side by side with neoliberal capitalism. This is done by analyzing the institutions and the work of the artist, from a marxist theoretical framework, from various feminist, decolonial and indigenous perspectives. The bibliography, therefore, crosses the fields of art, communication, socio-political and economic thinking, as well as various strands of feminism, decolonial and latin-american indigenous knowledge. I propose the notion of artistic context in order to see its effects on authorship, agency and relationship to capital. Lastly, I discuss the possibilities of coalition and valuation strategies, paying attention also to the limitations of these alliances. It is important to distinguish between what may or may not be realized and it does not necessarily point to conformity, but it can instigate a social transformation in tune with a reality. One clue, perhaps, is the ability to effect a circuit of "nutrition" in response to a capitalist extractivism.

Keywords: grassroots social movements; art; politics of gender and sexuality; rights to land.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Final do espetáculo <i>Fúria</i> , da Lia Rodrigues Cia. de Danças (2019)	p. 35
Figura 2 – Cena do espetáculo <i>Fúria</i> (2019)	p. 40
Figura 3 – Cena do espetáculo <i>Fúria</i> (2019)	p. 41
Figura 4 – Final da mesa de debates (2019)	p. 41
Figura 5 – Código de ética de Guerrilla Girls para museus de arte	p. 80
Figura 6 – Cena de <i>A Projetista</i>	p. 81
Figura 7 – Imagem da matéria do Jornal <i>O Globo</i> “Índios fazem manifestação em Brasília e fecham a Esplanada”	p. 86
Figura 8 – DNA de DAN, foto da apresentação no MAM-RJ	p. 88
Figura 9 – Painel de votação do PL da Visibilidade Lésbica em 2017	p. 148
Figura 10 – Marielle Franco em discurso final depois da derrota do PL	p. 148
Figura 11 – Arquibancada da Câmara com a presença de Movimentos de Lésbicas	p. 149
Figura 12 – Twitter oficial de Marielle Franco no dia 1º de janeiro de 2018	p. 152
Figura 13 – Evento na Rede Social Facebook divulgando o debate na Casa das Pretas	p. 154
Figura 14 – Mônica Benício aparece em transmissão televisionada pela <i>Rede Globo</i> , dia 04 de março de 2019	p. 160
Figura 15 – Convocação de Mônica Teresa Benício	p. 162
Figura 16 – Finalização do Ato do dia 14 de janeiro de 2019	p. 163
Figura 17 – Exposição #Afrografiteiras 2019	p. 164
Figura 18 – Panteras Negras na Casa das Pretas e arredores, dia 22/03/2018	p. 166
Figura 19 – Placas de rua Marielle Franco georreferenciadas no mapa em 01/04/2020	p. 168
Figura 20 – <i>Still</i> de vídeo gravado durante a campanha de Rodrigo Amorim	p. 169
Figura 21 – Chamada para distribuição das mil placas	p. 170
Figura 22 – Foto encenada da distribuição das placas no dia 14 de outubro de 2018	p. 170
Figura 23 – Foto encenada da distribuição das placas no dia 14 de outubro de 2018	p. 171
Figura 24 – Registro do momento de recolocação da referida placa, por Mônica Benício	p. 171
Figura 25 – Bandeira em Homenagem a Marielle Franco exibida na ala final do desfile da Escola de Samba Mangueira	p. 172
Figura 26 – Venda da placa no <i>site</i> Mercado Livre	p. 173
Figura 27 – Placa de rua Marielle Franco nas mãos do ator e diretor Wagner Moura no Festival de Cinema Berlinale, em Berlim, 2019	p. 173
Figura 28 – Divulgação de pedido de apoio financeiro ao Instituto Marielle Franco	p. 174
Figura 29 – Final do espetáculo <i>Fúria</i> , da Lia Rodrigues Cia. de Danças (2019)	p. 175
Figura 30 – Gênesis recitando poesia na FLIP 2018	p. 189

Figura 31 – Chamada para o ato performance organizado pelo <i>Slam das Minas RJ</i>	p. 190
Figura 32 – Chamada para o evento <i>Verão para todos os corpos</i>	p. 191
Figura 33 – Ailton Krenak discursa no Congresso Nacional em 1987	p. 202
Figura 34 – Ailton Krenak faz pintura no próprio rosto enquanto discursa no Congresso Nacional em 1987	p. 202
Figura 35 – Ailton Krenak pintando o próprio rosto no Congresso Nacional, 1987	p. 203
Figura 36 – Distância entre o Estádio Maracanã e o terreno da Aldeia Maraká'nã	p. 221
Figura 37 – Vista lateral do palácio, em frente à Avenida Radial Oeste e com o estádio Maracanã ao fundo	p. 225
Figura 38 – Cartaz do evento Tambores e Maracás, realizado em 2019 ...	p. 234
Figura 39 – Cartaz do evento Tambores e Maracás realizados em 2019 ...	p. 235
Figura 40 – Divulgação da oficina de bioconstrução realizada em 2019 ...	p. 235
Figura 41 – Oficina de arte indígena	p. 236
Figura 42 – Divulgação de Conferência na Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã	p. 236
Figura 43 – Divulgação de Conferência na Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã	p. 237
Figura 44 – Divulgação de Conferência na Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã	p. 237
Figura 45 – Apresentação da cantora guajajara e integrante da Aldeia Maraká'nã Kaê Guajajara	p. 238
Figura 46 – Apresentação da cantora guajajara e integrante da Aldeia Maraká'nã Kaê Guajajara	p. 238
Figura 47 – Divulgação da Mostra do Filme Marginal realizada em 2019	p. 239
Figura 48 – Divulgação do Laboratório de Estética e Política da UFRJ no espaço da Aldeia Maraká'nã	p. 239
Figura 49 – Camiseta criada por Lucas Sargentelli para a Aldeia Maraká'nã	p. 241
Figura 50 – Momento da retirada à força de Urutau, após 26 horas de resistência	p. 279
Figura 51 – Urutau Guajajara, Potyra Kricati e Maynumi Guajajara em frente ao prédio desocupado com intervenção de imagens antropológicas de indígenas	p. 281
Figura 52 – Charge de Latuff no período em que ocorreu a resistência na árvore	p. 282

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Abreviaturas:

abr.	Abril
ago.	Agosto
cia.	Companhia
dez.	Dezembro
dra.	Doutora
eds.	Editor(a)(s)
etc.	Etecetera
fev.	Fevereiro
jan.	Janeiro
jul.	Julho
jun.	Junho
ltda.	Limitada
mai.	Mai
mar.	Março
nov.	Novembro
org.	Organizador(a)(s)
out.	Outubro
profa.	Professora
set.	Setembro
trad.	Tradução

Siglas:

ABL	Associação Brasileira de Lésbicas
AIAM	Associação Indígena Aldeia Maracanã
APIB	Articulação de Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
BA	Bahia
BDSM	Bondage, Discipline, Sadism, Masochism
CalArts	California Institute of the Arts
CAM	Centro de Artes da Maré
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEASM	Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré
CEFET-RJ	Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca
CESAC	Centro de Etnoconhecimento Sócio Ambiental Cayuré
CIEPs	Centros de Integração Educacionais Públicos
CMI	Centro de Mídia Independente
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COART	Coordenação de Artes do ensino médio integrado
COIAB	Coordenação das Nações Indígenas da Amazônia Brasileira
COIREM	Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nã
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
DAAD	Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico
DCMS	Departamento de Cultura, Mídia e Esportes britânico

EaD	Educação a Distância
ECO	Escola de Comunicação
EFLAC	Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe
ELDM	Escola Livre de Dança da Maré
EUA	Estados Unidos da América
EZLN	Exército Zapatista de Libertação Nacional
FAGMA	Facebook, Apple, Google, Microsoft, Amazon
FDCL	<i>Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika</i>
FIP	Frente Independente Popular
FLIP	Festa Literária de Paraty
FLUPP	Festa Literária das Periferias
FSM	Fórum Social Mundial
FUNARTE	Fundação Nacional das Artes
HAU	<i>Hebbel am Ufer</i>
HRW	Relatório Mundial de Direitos Humanos
IFCS	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
IFHEP	Instituto de Formação Humana e Educação Popular
IHU	Instituto Humanitas Unisinos
INAMPS	Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Sócio-Ambiental
JDT	Judson Dance Theatre
LAI	<i>Lateinamerika Institut, Freie Universität Berlin</i> (Instituto Latino-Americano da Universidade Freie, em Berlim/Alemanha)
LBL	Liga Brasileira de Lésbicas
LBTs	Lésbicas, Bissexuais, Transsexuais, Travestis e Transgênero
LBTQ	Lésbicas, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis e Queer
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros e Travestis
LGBTI	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis e Intersexuais
MIC	Mídia Independente Coletiva
MoMA	Museum of Modern Art
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem terra
MSTTR	Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
NAFTA	<i>North American Free Trade Agreement</i> (Acordo de Livre Comércio da América do Norte)
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
OSCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PJ	Pessoa Jurídica
POC	People of color
PPGAC	Programa de Pós-graduação em Artes da Cena
PPGCOM	Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura
PPGSA	Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
PPRER	Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais
PSL	Partido Social Liberal
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PUC	Pontifícia Universidade Católica

REDE	Rede Sustentabilidade
RDA	República Democrática da Alemanha
RJ	Rio de Janeiro
RR	Roraima
SESC	Serviço Social do Comércio
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
UAIN	<i>Universidad Autónoma Indígena</i>
UDELAR	<i>Universidad de la República Uruguay</i>
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo Baiano
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
UNIRIO	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 16
1.1 Apresentação	p. 16
1.2 Contornos da pesquisa	p. 22
1.3 Explicitando a metodologia da pesquisa	p. 25
CAPÍTULO 2: CAPITALISMO NEOLIBERAL E ARTE	p. 33
2.1 Enquadrando: cena artística, capitalismo neoliberal e lutas sociais	p. 33
2.2 Tá tudo neoliberalizado? Contexto brasileiro e internacional	p. 42
2.3 O capitalismo como o nó	p. 54
<i>2.3.1 Luta pelos corpos</i>	<i>p. 56</i>
<i>2.3.2 Lutas pela terra</i>	<i>p. 67</i>
2.4 Feitiçaria capitalista neoliberal	p. 74
2.5 O que a arte tem a ver com isso?	p. 78
<i>2.5.1 Crítica institucional</i>	<i>p. 79</i>
<i>2.5.2 Práticas contra-hegemônicas e ações estético-políticas</i>	<i>p. 82</i>
<i>2.5.3 Ativismo cultural, arte ativista e práticas coletivas na arte</i>	<i>p. 89</i>
2.6 Sobre o valor da atividade artística no sistema	p. 101
CAPÍTULO 3: LUTA PELOS CORPOS	p. 111
3.1 Teorias	p. 115
<i>3.1.1 Resistência, dissidência, desejo</i>	<i>p. 115</i>
<i>3.1.2 Feminismos, políticas de gênero e de sexualidade</i>	<i>p. 119</i>
<i>3.1.3 Críticas latino-americanas, decoloniais e em dissidência</i>	<i>p. 133</i>
3.2 Marielle Franco	p. 140
<i>3.2.1 Ativismo das lésbicas e política institucional</i>	<i>p. 140</i>
<i>3.2.2 O legado: ativismo e práticas contra-hegemônicas</i>	<i>p. 159</i>
<i>3.2.3 As placas de rua Marielle Franco: disseminações e controvérsias</i>	<i>p. 166</i>
3.3 Lia Rodrigues Cia. de Danças: cena e território	p. 175
<i>3.3.1 Economia de invenção e branquitude: quem luta e como?</i>	<i>p. 177</i>
<i>3.3.2 Economia de invenção e a parceria entre instituições</i>	<i>p. 182</i>
<i>3.3.3 A ação do tempo e a resiliência</i>	<i>p. 184</i>

3.4 Slam das Minas RJ	p. 185
3.4.1 <i>Autogestão, ativismo cultural e contextos artísticos</i>	<i>p. 189</i>
CAPÍTULO 4: LUTAS PELA TERRA	p. 194
4.1 Teorias	p. 194
4.1.1 <i>Resistência, dissidência, desejo, resiliência</i>	<i>p. 198</i>
4.1.2 <i>Extrativismo</i>	<i>p. 205</i>
4.1.3 <i>Ecofeminismo, bens comuns, biodiversidade</i>	<i>p. 209</i>
4.1.4 <i>Saberes indígenas e saberes decoloniais: alguns aspectos</i>	<i>p. 216</i>
4.2 Movimento indígena urbano: Aldeia Maraká'nã	p. 220
4.2.1 <i>Ação direta: movimentos autonomistas, ocupação e retomada de espaços</i>	<i>p. 224</i>
4.2.2 <i>Contextos artísticos na Aldeia Maraká'nã</i>	<i>p. 229</i>
4.2.3 <i>Interações com o campo institucional da Arte</i>	<i>p. 241</i>
4.3 Lutas pela terra: constante reconstrução, manutenção e nutrição	p. 251
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 252
6. BIBLIOGRAFIA	p. 255
APÊNDICE	p. 278

1. INTRODUÇÃO

1.1 Apresentação

Trabalhando com a hipótese de que o exame do capitalismo seria o ponto central para travar uma luta pelos corpos e pela terra, argumento de que modo esta fase neoliberal atua, por um lado, como continuidade de problemas históricos, dentre os quais podemos citar uma permanente expropriação e, por outro, a forma que esta fase encontra renovadas maneiras de gerenciamento dos desejos por meio de uma normatização dos comportamentos. Abordarei tais questões no âmbito dos movimentos de lésbicas (capítulo 3) e no movimento dos indígenas urbanos da Aldeia Maraká'nã¹ (capítulo 4), vinculados, respectivamente, às lutas pelos corpos e à luta pela terra.

Embora a crítica ao capitalismo seja uma temática com longa tradição no debate acadêmico, quando se trata da dimensão social da arte e da relação da arte (e dxs² artistas) com as instituições, as análises e críticas não são tão autoevidentes. Há um senso comum que vincula automaticamente a prática da arte a uma crítica ao sistema. Como procurarei demonstrar, o cenário é mais ambíguo e complexo. Ademais, mesmo quando se consegue perceber tais relações complexas, a forma como elas são enunciadas ressaltam ou ocultam determinados aspectos e há dificuldades em auferir um resultado que chegue a impactar este campo heterogêneo de forma coletiva. Seguindo uma linha de argumentação traçada pela filósofa eslovena, dramaturgista³ e teórica de arte contemporânea Bojana Kunst (2015), sustento a ideia da proximidade da arte com o capitalismo, isto é, da forma imbricada

¹ A Aldeia Maraká'nã é uma aldeia indígena urbana situada no antigo Museu do Índio, no bairro do Maracanã, desde 2006. Segundo Lucas Sargentelli (2019, p. 14): “Podemos chamar a Aldeia de um movimento social, já que ela mobiliza uma rede de simpatizantes e apoiadores em prol do reconhecimento pelo estado da posse do terreno em que está localizada – mas não apenas, também porque a Aldeia se soma a outras lutas e reivindicações contra a injustiça social”.

² A fim de respeitar a autodeterminação de gênero dxs artistas envolvidos nesta pesquisa, utilizarei como recurso tanto o x quanto o e, atentando à fluidez de leitura, como letras de substituição ao marcador de gênero da norma gramatical da língua portuguesa. Faz parte desta pesquisa considerar as transformações propostas pelos diferentes movimentos de gênero e sexualidade, acreditando que estes recursos na linguagem escrita colaboram também para o questionamento dos parâmetros normativos da língua.

³ O termo dramaturgista ou *Dramaturg*, em alemão, refere-se ao trabalho dramático realizado em trabalhos de dança contemporânea. Tal modificação no termo dramaturgo/a visa a acentuar o caráter não textocêntrico termo deste mais recente, desenvolvido por autores em meados da década de 1990.

com que as instituições da arte têm se desenvolvido lado a lado com o capitalismo neoliberal. Isto se dá com a análise das instituições e do trabalho do artista, a partir de um enquadramento teórico marxista, de diversas perspectivas feministas e decoloniais. Somado a isso, as teorias das artes visuais e cênicas servirão de apoio para pensar, a partir das práticas e contextos, algumas possibilidades da relação entre a arte, sua dimensão social e o ativismo. Abordarei também experiências cuja mescla entre práticas artísticas e sociais beiram a indistinção ou a fusão entre esses campos, como é o caso do *Slam das Minas RJ* e algumas práticas artísticas e culturais na Aldeia Maraká'nã.

Um conceito importante que orienta esta tese é o de operador do capital (MEDRAZZA; NEILSON, 2017) que, sinteticamente, refere-se ao modo pelo qual o capital “atinge” o mundo; neste caso, por meio da luta pelos corpos e pela terra. Um outro conceito importante será o de branquitude (SOVIK, 2008; BENTO, 2002; CARDOSO; MÜLLER, 2017; AHMED, 2012), que está na base da aliança da arte com o capitalismo e que se expressa em diversos processos de inclusão/exclusão, em alianças assimétricas e na mediação entre os corpos e os espaços. Ainda importante será requalificar o conceito de resistência, o que será feito no capítulo 3, a partir da feminista decolonial María Lugones (2010), utilizando os efeitos da colonialidade para abordar gênero e sexualidade de forma intrinsecamente entrelaçada com raça (como categoria social⁴) e com classe, esta última como indicação da (precária) atividade dxs trabalhadorxs. Ainda como base fundamental desta pesquisa estão alguns aportes do pensamento ameríndio latinoamericano numa perspectiva de saberes localizados (HARAWAY, 2005), isto é, num esforço de me aproximar do olhar dxs indígenas a partir do território, considerando o lugar de emergência desses conceitos. Esses conhecimentos estão mais evidenciados no quarto capítulo e estão em conexão com as lutas fundiárias e ambientais, relacionadas ao uso dos bens comuns (FEDERICI, 2019a).

O terreno neoliberal se comporta como o tecido conectivo entre as lutas pelos corpos e pela terra. Contudo, essa associação precisa ser feita com atenção para não incorrer em conexões automáticas e genéricas, a fim de não perder as nuances e filligranas da reflexão. É sempre um grande risco. Além desse risco, esta tese sustenta

⁴ De acordo com Achille Mbembe (2014, p. 27): “(...) a raça não existe enquanto facto natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projeção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como mais verossímeis – a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo”.

também um ponto de vista. Espero que ela o faça guardando a complexidade e o discernimento necessários para o pensamento crítico. Trata-se de uma tentativa de desfazer supostas incompatibilidades entre uma luta que seria vista como ativismo e outra artístico-acadêmica. Parece haver uma avaliação possível que coloca em oposição pensamento crítico e ativismo. Procuo desafiar esse tipo de avaliação. Reconheço, no entanto, que estes são dois espaços diferentes e com temporalidades distintas, porém isso não significa necessariamente que eles não possam estar em colaboração. Este é, pelo menos, o investimento desta tese, que visa a colaborar para uma maior lucidez perante os problemas enfrentados, por meio de críticas e pelo reconhecimento das inventivas *práxis* (artísticas ou não) que ampliam o espectro da ação (coletiva). Este não é um comentário menor, já que evidencia o-que-pode-ser-problema-para-quem, ou seja, evidencia quais problemas escolho abordar nesta tese e, também, quais políticas eles engendram. Nada disso é impune. Espero, porém, não reforçar certezas automáticas e que seja possível abrir uma fresta para a reflexão.

A título de introdução, vale mencionar o percurso artístico-acadêmico-ativista que me trouxe a este tema e que expõe, em parte, o motivo pelo qual esta tese transita num campo pluridisciplinar. Este percurso expõe também uma caminhada que parte de ambientes artísticos institucionalizados – seja de educação em arte ou de atuação profissional – para uma ação diretamente implicada no tecido social, articulando e integrando conhecimentos de outros campos do saber. Artista com formação no campo da dança e das artes visuais, atuei durante parte da minha trajetória profissional simultaneamente nas funções de artista e de educadora, em circuitos institucionalizados da arte e na educação formal e informal em artes.

O contato com a Aldeia Maraká'nã, em 2012, acordou-me para uma atenção mais direta aos movimentos sociais e foi concomitante com a volta ao ambiente acadêmico, no mestrado em artes visuais no Programa de Pós-graduação em Artes Visuais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Naquele período, iniciou-se uma jornada que buscava o diálogo entre experiências da arte com o que, à época, chamava de não-arte, em estreita interlocução com as discussões sobre arte e vida nas experimentações artísticas. Como resultado, além da dissertação, realizei o embrião do que viria a ser a palestra-performance *Ocupa Árvore*. A entrada no doutorado, no ano de 2016, era carregada pelo desejo de um exílio voluntário das artes e por uma expectativa de abertura de horizontes para campos afins, como o da Comunicação. Paralelamente a isso, as experiências como professora substituta de dança no

Departamento de Arte Corporal da UFRJ e como docente de dança no CEFET-RJ mantinham-me com o “pé na dança” e colocavam-me o desafio de uma atuação artista-docente em proximidade com certos movimentos sociais, a exemplo da realização, em 2018, da Semana Indígena no CEFET-RJ, intitulada *Pré-Coirem*⁵, a qual foi organizada em estreita parceria com a Aldeia Maraká'nã, tanto na definição do formato quanto na programação da Semana, ou seja, a quantidade de atividades, os locais⁶, xs convidadxs, etc.

A oportunidade do doutorado sanduíche, realizado no *Institut für Angewandte Theaterwissenschaft* (Instituto de Teatro Aplicado) na Universidade de Giessen, na Alemanha, sob supervisão da profa. Dra. Bojana Kunst, aprofundou um “retorno às artes”, no sentido de ancorar-me nas pesquisas em artes, e permitiu-me o aprofundamento em uma perspectiva que, curiosamente, estava presente na minha primeira (e inconclusa) graduação no Instituto de Economia da UFRJ. Intensificaram-se, naquele estágio, as conexões entre o mundo da arte e da *performance art* e as análises feministas marxistas. Como fruto daquele momento, integro como pesquisadora associada a *Research Network in Queer, Decolonial Feminist and Cultural Transformations* desta Universidade e tive a oportunidade ainda de colaborar, como pesquisadora, com o Prof. Dr. Christoph Brunner, da *Lüneburg Universität*, também na Alemanha. Durante o período do bolsa-sanduíche, frequentei muitos congressos, dentre os quais cito o *Lesbian Lives Conference* em Brighton (Reino Unido), onde gestei o trabalho sobre o gabinete de Marielle Franco e os movimentos de lésbicas, além de iniciar a interlocução com a pesquisadora Tay Glover (*Northwestern University*), que rendeu o fruto de uma publicação em coautoria.

Outro congresso relevante foi o da *Society for Artistic Research* (SAR) de 2019, em Zurique (Suíça), que me deu a ocasião de voltar ao trabalho de mestrado com Urutau Guajajara, sobre a Aldeia Maraká'nã. Duas ocasiões de convite para falar no *Laetinaamerika Institut* da *Freie Universität* em Berlim, por meio da Profa. Dra.

⁵ Esta atividade foi pensada como uma sensibilização no ambiente escolar para o III Congresso Intercultural de Resistência dos Povos Indígenas e Tradicionais do Maraká'nã (COIREM), que ocorreu no mesmo ano, no espaço físico da Aldeia Maraká'nã. Disponível em: <<https://coirem2018.wixsite.com/coirem2018>>. Acesso em: 15 de maio de 2020.

⁶ A exemplo da discussão sobre se a mesa principal com palestras dxs indígenas deveria ser realizada no bosque da escola, entre as árvores, ou no auditório da pós-graduação. Optou-se por este último espaço sob a justificativa da importância de ver indígenas em lugares físicos geralmente ocupados por brancxs.

Mariana Simoni, permitiram-me atentar com mais densidade para a luta fundiária sob uma nova perspectiva. Ainda importante, já na volta do sanduíche, foram as participações em Seminários no *Institut for Gender, Sexuality and Feminist Studies*, na *McGill University*, no Canadá, e na *Licenciatura en Danza* da *Universidad de la República de Uruguay* (UDELAR), em Montevideu, a convite, respectivamente, das professoras Dra. Alanna Thain e Dra. Lucía Naser.

Mencionar esses nomes e contextos não é somente explicitar os percursos desta pesquisa, mas é também indicar o que não foi trilhado. No momento da qualificação fui arguida sobre porque ter escolhido ir para a Alemanha se buscava, já naquele momento, aportes feministas e decoloniais. Esse era um questionamento relevante, já que trilhar percursos e habitar em países menos hegemônicos⁷ discursiva e academicamente colabora para uma *potencial*⁸ contra-narratividade. Naquele momento, entretanto, não soube contestar com a profundidade que já intuía, mas que, em retrospecto, parece mais nítido. Primeiro, tal escolha era fruto do interesse em trabalhar especificamente com a profa. Kunst, pressentindo que seu trabalho apontaria caminhos e, na mesma medida, limitações importantes para abordar outros contextos, como o brasileiro.

Segundo, há outras camadas nesta questão. Entendendo o sentido mais denso da noção de *Norte e Sul Global* (SANTOS; MENEZES, 2010), Boaventura de Sousa Santos explana que há Sul Global nos países hegemônicos e que este conceito não descreve somente uma posição geográfica, mas uma inscrição no regime colonial-capitalístico. Concordando com a ideia de que há “suis” no Norte Global, uma vivência na Alemanha não estaria fadada à captura pelos discursos mais estabelecidos, apostando na ideia de que há “várias Alemanhas dentro da Alemanha”. Além disso, o fenômeno da globalização (SANTOS, M., 2008) deslocou uma política dos Estados-Nação para uma política orientada pelas empresas transnacionais, dando maior destaque à questão migratória neste debate. Se compreendermos que, igualmente, há uma conexão decolonial que é realizada em diáspora (HALL, 2016), os fluxos migratórios e de pensamento vão complexificando as possibilidades de

⁷ Um outro caminho seria ir para a Bolívia acompanhar o instigante trabalho do coletivo *Mujeres Creando*.

⁸ O grifo se refere, como se verá, ao que salienta Adrienne Rich (2019) sobre a existência lésbica como tendo um potencial, porém não garantido, conteúdo político.

interação intercultural⁹. A um capitalismo mundial integrado (GUATTARI; ROLNIK, 1996) podemos responder com uma perspectiva internacional.

Um exemplo disso foi a interlocução interessante que desenvolvi com a supervisora estrangeira, precisamente por ela ter procedência do Leste Europeu, da Eslovênia, onde viveu sob regimes totalitários de esquerda num país subordinado à influência soviética que, com a queda do muro de Berlim, flertou com o neoliberalismo. Guardadas as devidas proporções, pude perceber semelhanças com o caso brasileiro dos anos 1990. A própria vivência na capital alemã, em Berlim, foi bastante mais próxima de movimentos de migrantes, latinos, não-brancos, refugiados e da comunidade brasileira em Berlim de resistência ao Golpe de 2016 e, posteriormente, ao governo de 2019. De certa forma, conectei-me com as forças “mais ao Sul” de um Norte Global. Esse caráter deu uma perspectiva internacional à pesquisa, nesse prisma de “alianças ao Sul”.

Um último comentário introdutório se refere ao trabalho que realizei na volta do doutorado sanduíche. Além das entrevistas realizadas com os movimentos sociais e diversos artistas (cujos nomes menciono na bibliografia), pude reconectar-me com as experiências atuais da Aldeia Maraká'nã, com o *Slam das Minas RJ* e com o percurso da Lia Rodrigues Cia. de Danças. Igualmente relevante foi a participação numa mesa na *Bienal Sesc de Dança de Campinas* (São Paulo) sobre “Dança e Vida Social Brasileira”, sob curadoria da profa. dra. Rita Aquino e da dra. Luciane Ramos. A interlocução que vinha estabelecendo ao longo dos (muitos) anos com a artista e pesquisadora Carmen Luz teve naquela mesa uma oportunidade de troca que me permitiu avançar sobre as ideias acerca da branquitude.

Passo, então, a delinear a que esta tese se propõe a fazer e finalizo com explicitações dos recursos metodológicos utilizados durante a pesquisa, realizada entre os anos de 2016 e 2020. Não foram anos quaisquer, em todos os níveis, dentre os quais cito somente o nível macropolítico: o primeiro ano marcado pelo efeito reboque do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, passando pela execução da vereadora eleita Marielle Franco, em 2018, pela ascensão do governo Bolsonaro enquanto realizava o doutorado sanduíche e finalizado em 2020 em meio à pandemia

⁹ Relembro da atuação de Audre Lorde na Alemanha, especialmente entre os anos de 1984 até sua morte, em 1992, nos quais ela sensibilizava para uma nomeação Afro-alemã em conexão com uma vivência afro-americana. O documentário *Audre Lorde – The Berlin Years 1984/1992*, realizado por sua colaboradora alemã Dagmar Schultz, retrata este percurso.

de COVID-19, na reclusão de uma quarentena e em isolamento social. Não há como ficar im(p)une.

1.2 Contornos da pesquisa

O horizonte de trabalho desta tese busca, a partir do campo da arte e da cultura, formular questões acerca das relações entre arte e dimensão social – com especial atenção para as lutas pela autodenominação dos corpos e para a luta fundiária –, suas políticas de alianças e valores a partir dos quais práticas estéticas e artísticas são realizadas, mobilizando questões sobre gênero, sexualidade e direito à terra. Arte e sociedade são tratados nesta pesquisa como intrinsecamente coimplicados, isto é: ações na arte atuam sobre diversas esferas não-artísticas (social, política, econômica, etc.), quer se tome consciência delas ou não; e, inversamente, ações no campo social configuram uma estética que dialoga de maneiras diversas com circuitos e contextos artísticos. Isto se dá porque a prática artística acontece por meio das relações sociais, políticas, econômicas, intersubjetivas etc., além de essas relações produzirem efeitos cuja interação com o ambiente artístico é instigante acompanhar. Ainda, algumas experiências propõem uma suspensão ou trabalham em um limite entre arte e dimensão social, confundindo ou coimplicando diretamente esses campos de ação.

A investigação se dará em três capítulos. No capítulo 2, abordarei as relações entre capitalismo neoliberal e arte. Abro a questão sugerindo que a cena artística e as lutas sociais têm um terreno comum, que é a relação com este sistema. Em seguida, aprofundo a discussão sobre capitalismo neoliberal, definindo o termo (ANDERSON, 1995) e situando-o no contexto brasileiro e internacional (CARVALHO, 2018; SOLANO, 2018; ROLNIK, 2018; VELOSO, 2015; DWECK; ROSSI, 2018). A fim de compreender as lutas sociais – em particular as lutas pelos corpos e pela terra – examino as premissas históricas do capitalismo, detectando processos de longa duração e de renovação nesta fase tardia, através dxs autorxs Judith Butler (2018), Paul B. Preciado (2018a), Nancy Fraser (2014; 2017), David Harvey (2000; 2018), Silvia Federici (2009; 2017; 2019a; 2019b), Adrienne Rich (2019), Fátima Lima (2014), Camila Bacellar (2016; 2019), Maria Cristina Ferraz (2014), Espinosa Miñoso (2017), Achille Mbembe (2014; 2016; 2018a), Michael Löwy (2015), Isabel Loureiro (2015), Wendy Brown (2015) e Ailton Krenak (2019). Na seção seguinte, incorporo a discussão sobre a feitiçaria capitalista neoliberal com Isabelle Stengers e Philippe

Pignarre (2011), colocando em jogo os desejos e modos de engajamento contemporâneos. Na seção concernente aos cruzamentos com a arte, discuto a proximidade entre arte e neoliberalismo (KUNST, 2015; VIRNO, 2009), usando crivos nas teorias de arte acerca das práticas artísticas e sua dimensão social (MESQUITA, 2008; PIMENTEL; VASCONCELOS, 2017; BISHOP, 2012; CERNICCIARO, 2018) e questões relacionadas às discussões sobre a branquitude (SOVIK, 2008; BENTO, 2002; CARDOSO; MÜLLER, 2017; AHMED, 2012). Em seguida, ainda no capítulo 2, discuto sobre o valor da atividade artística neste sistema, colocando-o em relação com outros campos, tais como os da educação e o da saúde, e observando como o trabalho precarizado incide no trabalho dxs artistas.

Nos capítulos 3 e 4 abordo as perspectivas que destrincham as relações entre arte e dimensão social, introduzindo também as principais lutas sobre as quais esta pesquisa se debruça: a luta pela autodenominação dos corpos (de mulheres cis e trans¹⁰ e de minorias sexuais¹¹) e a luta fundiária (em contexto rural e urbano). Cada um desses eixos principais constituirá um capítulo específico, analisando movimentos sociais que engendram proposições desafiadoras sobre estética, política e/ou economia, tensionando direta ou indiretamente o campo normativo da cultura e da arte. Também serão examinados contextos e práticas artísticas, a partir da análise do discurso de artista(s), do trabalho artístico e do contexto ou território em que atua(m).

No capítulo 3 inicio uma discussão requalificando o conceito de resistência a partir de Lugones (2010), numa articulação com dissidência e seguindo a análise da socióloga mexicana Rosana Reguillo (2013). A partir da inspiração zapatista, Reguillo (2013) argumenta como a dissidência tem relação com um separar-se de um desejo hegemônico. O movimento zapatista ainda aparecerá como inspiração em

¹⁰ Termos usados pelo transfeminismo (JESUS, 2014; 2019; VERGUEIRO, 2015; VIEIRA, 2018) para desnaturalizar a cisgeneridade. De forma sintética, cisgeneridade é a conformidade entre o sexo designado no momento do nascimento e a experiência individual de identidade de gênero. Segundo Jaqueline de Jesus (2019, s/p): “O corpo cisgênero é o centro ordenador das formas de funcionamento do mundo, das relações sociais, da noção de heterossexualidade, da reprodução, da saúde. A essa organização do mundo chamamos cisonormatividade, um conceito profundamente relevante para um aporte transfeminista da realidade”. Marcarei, portanto, a categoria de mulheres cis, tentando dar visibilidade a essa centralidade da cisonormatividade.

¹¹ O termo “minorias sexuais” é usado no sentido atribuído por Deleuze e Guattari em sua extensa obra, isto é, como a expressão de devires e desejos minoritários, não regulados pelo quadro normativo. Porém, o uso da expressão “minorias sexuais” tem também o intuito de, tal como Preciado (2020) igualmente o utiliza, indicar a existência de um segmento social oprimido politicamente e que se identifica e é identificado nas mídias de massa e sociais como “minorias sexuais”. Acentuando esse duplo aspecto – um conceitual e um de uso corrente –, busco salientar a disputa não resolvida travada pelo termo, que ganha uma ou outra conotação segundo o lugar ou por quem é enunciado.

outros momentos da tese, funcionando quase como um espectro. Ainda presentes estão articulações com perspectivas de gênero e de sexualidade, baseadas nos aportes do feminismo decolonial, nas teorias lésbicas e em alguns estudos *queer*. Concentro-me mais, no entanto, em algumas teorias lésbicas e, em especial, nas de Monique Wittig (1980a; 1980b; 2001) e nas de Adrienne Rich (2019), em torno da existência lésbica e de questões sobre visibilidade. Em seguida analiso a articulação do gabinete da vereadora Marielle Franco em relação ao movimento de lésbicas no Rio de Janeiro no marco da votação do Projeto de lei do Dia da Visibilidade Lésbica, apresentado no parlamento em 2017. Na sequência, acompanho atos, homenagens e legados da vereadora executada a partir da disseminação das placas de rua Marielle Franco. No próximo item abordo as instituições de arte e o papel esperado pela norma de artistas brancxs a partir do caso da Lia Rodrigues Companhia de Danças no território do Complexo de favelas da Maré. Finalizando esse capítulo, debruço-me sobre o *Slam das Minas RJ*, uma batalha de poesia falada que acontece nas ruas e instituições culturais como um “mini-movimento mundial”, como define Tom Grito, umx dxs fundadorxs, coimplicando performatividades e discursos de gênero e de sexualidade dissidentes.

No capítulo 4 direciono a atenção para as lutas que se envolvem nos direitos à terra: acesso a ela, mas também definição de seus usos e uma discussão sobre bens comuns (FEDERICI, 2019a). Retomando a ideia de resistência e dissidência, acrescento a de resiliência como a exigência de que um processo insurgente possa ser instituinte de uma ordem em dissidência. Mais uma vez o zapatismo aparece como inspiração, desta vez para o movimento da Aldeia Maraká'nã, em sua faceta autonomista e à parte de um Estado Nacional. Menciono momentos em que a política dxs indígenas foi um ponto de inflexão que levou aos progressos da Constituição de 1988 e, desde então, segue sendo uma base para a reivindicação da demarcação de terras indígenas. Em seguida, abordamos o extrativismo como conceito físico e também em sua atuação subjetiva e, para isso, recorreremos aos autores Sandro Medrazza e Brett Neilson (2017). Os autores mostram como poderíamos pensar esta atividade para campos a princípio muito distantes do de origem, tais como a mineração de dados no mundo digital. Numa próxima seção navego pelos conceitos das pensadoras ecofeministas Vandana Shiva (2001; 2002) e da já citada Silvia Federici (2019a) para observar como temas como segurança e soberania alimentares estão intrinsecamente conectados aos direitos à terra, produzindo um modelo que se

quer autônomo frente aos interesses das grandes corporações e da organização Mundial do Comércio (OMC). Aqui veremos também de que forma as lutas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil são fortes aliadxs e propõem soluções a partir da agroecologia.

Uma breve menção a algumas distinções entre saberes indígenas e decoloniais, mobilizados em correspondência nesta tese, será feita e passarei a examinar o caso da Aldeia Maraká'nã como uma complexa experiência que alia lutas pela terra, promoção de cultura e arte autogestionadas e suas interações com o campo da arte institucionalizada. Nesta última parte, veremos o contraditório lugar em que atuam xs artistas brancxs e a necessidade de uma crítica aos modos de acesso e permanência nos sistemas da arte. Finalizando o capítulo, argumento como as lutas pela terra envolvem necessariamente os componentes de nutrição (física e subjetiva), de resiliência e de reconstrução.

Tanto os movimentos sociais elencados quanto xs artistas estudadxs serão observadxs em seus territórios de atuação – na arte, no seio dos próprios movimentos ou num terreno híbrido, resistindo a uma aproximação fácil e linear entre esses polos. Tal escolha tem por objetivo nuançar as inventivas relações que podem ser criadas entre arte e não-arte, bem como tornar mais visíveis os impasses ou deslocamentos dos polos, sem amalgamá-los a princípio no mesmo campo, a não ser que seja uma demanda do próprio trabalho dx(s) artista(s).

Nas considerações finais discorro sobre as possíveis políticas de aliança e valoração, atentando também para as limitações destas alianças. O discernimento entre o que pode ou não ser realizado não necessariamente aponta para uma conformidade, mas pode instigar uma transformação social sintonizada com uma realidade. O intuito será o de entrever laços e alianças com algumas pautas, para além desta tese, ressaltando seus aspectos comuns e suas singularidades na luta contra a subordinação de suas existências à norma estabelecida.

1.3 Explicitando a metodologia da pesquisa

Como primeiro comentário, cabe mencionar que, embora esteja por ora utilizando o termo *arte*, no singular, refiro-me a um conjunto heterogêneo de práticas, linguagens e discursos artísticos. É importante reter que a escolha do singular visa a ressaltar os aspectos comuns entre os diversos discursos, práticas e linguagens, de modo a criar uma tênue linha de continuidade entre as práticas e outros campos de

saber, como é o caso nesta introdução geral. Mais à frente aparecerão os termos práticas e contextos artísticos, bem como a menção a linguagens artísticas em particular.

A noção de contexto artístico – que compõe o título desta tese – diz respeito a vários aspectos. Um primeiro seria a arte institucionalizada, que acontece reconhecidamente por meio dxs artistas em instituições de arte (com financiamento público ou privado, com programadorxs ou curadorxs e outros trabalhadorxs da cultura) e com seu público (visitante, participante, testemunha, etc.). Uma segunda possibilidade se refere à produção de contextos de arte de forma autogestionada realizada por artistas, que se autorreconhecem como tal, mas que atuam em campos mais ou menos distantes da institucionalização da arte. Uma terceira possibilidade se relaciona a contextos autogestionados de arte que se dão no interior de movimentos sociais, por meio de agentes (que se reconhecem como artistas ou não) que engendram práticas artísticas e culturais e, assim, instituem um espaço autorreconhecido como artístico. Ainda que pareça uma mera diferença de nomenclatura, veremos como em cada caso particular isso produzirá efeitos distintos sobre autoria, agência e relação com o capital.

Vale deixar mais evidente que esta pesquisa mergulha no âmbito do debate acadêmico das artes, nas proposições sobre as quais as teorias de arte refletem. Poderíamos ter tomado um caminho diferente, mais afim com o campo dos estudos da performance¹² ou ainda da indústria cultural, num viés mais sociológico¹³. Isso daria como resultado uma outra pesquisa. Como o campo da performance é híbrido, várias das minhas formulações poderiam ser associadas a ele. No entanto, optei por me centrar no – por vezes árido – terreno do campo da arte, já que o objetivo é o de

¹² O âmbito dos estudos da performance é um cruzamento de metodologias e mídias tais como a antropologia, o teatro, a dança, a arte da performance, a literatura, os estudos culturais, a filosofia, a comunicação e os estudos feministas. Fora do contexto estadunidense, entretanto, este campo se hibridiza em inúmeros departamentos acadêmicos, nem sempre aparecendo nem como departamento, nem sob o nome de Performance. Ainda assim, programas acadêmicos com este nome apareceram, além dos Estados Unidos, na Inglaterra, na Austrália, na Índia, na Alemanha e no Brasil, especificamente na Universidade Federal de Goiás. O Instituto Hemisférico de Política e Performance (*Hemispheric Institute of Performance and Politics*), ligado à Universidade de Nova York (EUA), tem contribuição importante para uma integração nas Américas dos pesquisadores interessados nesta perspectiva, promovendo regularmente encontros entre pesquisadores, artistas e ativistas políticos. A construção de uma metodologia múltipla, munida de diferentes etapas e estratégias daria a ver a complexidade das ações nos movimentos sociais que geram outras línguas, com o intuito de escapar das limitações sociológicas, filosóficas ou estéticas, já estabelecidas.

¹³ Com autores da Escola de Frankfurt, tais como Max Horkheimer e Theodor Adorno. O sociólogo Pierre Bourdieu (1983; 1996) também reflete sobre indústria cultural.

deixar ver aspectos intrincados entre arte e capitalismo. O cruzamento com o campo da Comunicação colaborou, neste sentido, para tornar mais aguda a reflexão sobre os processos comunicacionais contemporâneos em debate com a Cultura. Esta foi uma escolha deliberada.

Uma outra escolha deliberada tem relação com o mundo ameríndio. Ainda que a temática dxs indígenas – lembrando que são, em realidade, 305 povos contabilizados hoje¹⁴ – conte com uma longa trajetória, farta elaboração nos estudos da Antropologia e possua diversas vertentes de abordagem, o material aqui evocado se concentra no direito às terras e na luta política e, portanto, concerne a uma perspectiva (cosmo)política. Busco lançar mão das elaborações de intelectuais indígenas, tais como Ailton Krenak (2019; COHN, 2015) e os indígenas da Aldeia Marakà'nã¹⁵ que refletem sobre o assunto, articulando a cosmovisão indígena ao mundo não-indígena em termos de direito à terra. Há uma carência de entendimento mais profundo, por parte do mundo branco, do que o apagamento histórico de referências indígenas e a falta de validação da sua luta política acarretam para nós, como sociedade. Não se trata somente de uma injustiça em relação a um passado mas de uma contínua redução e negação das existências e possibilidades coletivas, nas quais o “mundo branco” também é afetado.

Esta escolha também objetiva reconhecer uma tradição de lideranças que enfrentaram diretamente a representação política brasileira, além de indígenas em experiências autônomas de indígenas, tal como é a da Aldeia Maraká'nã. No âmbito político-institucional, dois exemplos recentes foram a candidatura de Sônia Guajajara à vice-presidência pelo partido PSOL e a eleição da primeira mulher indígena deputada federal, Joênia Wapichana, pelo partido REDE-RR¹⁶. Joênia Wapichana também foi a primeira mulher indígena advogada a exercer a profissão no país, tendo

¹⁴ Fonte: ISA (Instituto Sócio-Ambiental) , a partir do Censo de 2010. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos>. Mapa interativo dos povos indígenas disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/>>. Acessos em: 3 de setembro de 2019.

¹⁵ Esta grafia é uma recriação linguística da palavra Maracanã a partir do seu tronco tupi-guarani em uso na Aldeia analisada, que tem como intuito marcar a presença indígena no bairro. A grafia é utilizada a partir da retomada de 2016, que será tema no capítulo 4.

¹⁶ Fonte: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5065-funai-entrevista-joenia-wapixana-a-primeira-mulher-indigena-a-ser-eleita-deputada-federal-no-brasil>>. Acesso em: 9 de outubro de 2019.

sido de fundamental importância na defesa oral como advogada para a demarcação das terras de Raposa do Sol¹⁷.

Pelo viés das experiências autônomas, o Movimento Zapastista, no México, constitui um horizonte de diálogo com as propostas de iniciativas com protagonismo indígena, tais como a da Aldeia Marakà'nã. Este último movimento marca sua relação autonomista para com o Estado Brasileiro. Podemos notar que as posições políticas dos indígenas são tão variadas quanto suas formas de ação. O intuito desta tese é o de acompanhar os caminhos de reivindicações da terra, pleito fundante dos movimentos indígenas. O interesse, portanto, não vai na direção de tratar exaustivamente esses universos – o que certamente não caberia a uma tese como esta –, mas tão somente trabalhar esses estudos de caso em conexão com práticas estéticas, políticas e/ou artísticas que tenham uma orientação de ataque às bases do capitalismo, observando os diferentes modos com que elas o fazem.

Observar de que modo as práticas artísticas articulam sua dimensão social, mobilizando questões sobre gênero, sexualidade e direito à terra também é um dos objetivos centrais da tese. Uma das hipóteses do trabalho investiga o que os trabalhos artísticos – analisados não somente por seus processos e formas finais, mas também pelo discurso/práxis dx(s) artista(s) e pelo que agenciam e permitem no campo em que atuam – trariam como reflexão sobre a atividade artística que se envolve, de forma deliberada, com o horizonte de transformação social. Como esses agentes encontram meios por onde atuar no sistema das artes? Que tipo de valores estão envolvidos na produção e disseminação de seus trabalhos? Que alianças são traçadas entre os agentes deste campo e entre estes e a esfera institucionalizada? Como se agencia diferença e luta por bens comuns no campo artístico, considerando que este campo não está resguardado nem livre das capturas capitalísticas?

Inversamente, um grande interesse da pesquisa é o de perceber as dinâmicas que os movimentos sociais – em especial os que lutam pela terra e pela autodenominação dos corpos – encontram em sua prática coletiva autônoma ou institucional para engendrar saídas de organização e valoração de suas lutas. Como esses movimentos fazem o que fazem? Que estéticas, políticas e valores são engendrados no seio desses movimentos? Refiro-me aqui, mais diretamente, ao movimento indígena urbano a partir do olhar da Aldeia Marakà'nã, a alguns

¹⁷ Fonte: <<https://cimi.org.br/2018/10/joenia-wapichana-a-primeira-mulher-indigena-deputada-federal-em-190-anos-de-parlamento/>>. Acesso em: 9 de outubro de 2019.

movimentos feministas de sexualidade dissidente, ou não-heteronormativa, como o movimento das lésbicas, no Rio de Janeiro.

Os movimentos sociais e as práticas artísticas selecionados levam em consideração os bens comuns – isto é, no entendimento de que há bens que pertencem ao planeta ou à coletividade –, construindo práticas que tensionam um estado de coisas neoliberal, quero dizer, que problematizam a inclinação para a privatização de bens que uma vez foram percebidos como sociais e de uso comum, e que vêm sendo expropriadas (atualmente, sistematicamente atacadas, quando não destruídas) ou subvalorizadas pelo sistema no qual vivemos. De forma muito resumida, o neoliberalismo se refere à acumulação de cada vez mais capital por uma parcela cada vez menor da sociedade (HARVEY, 2018). Os contextos artísticos e movimentos sociais que visem a reverter essa lógica de privatização e acumulação do capital serão o foco de análise desta pesquisa.

Ainda outra preocupação se refere às diferentes ancoragens conceituais acerca do corpo. Como recorte da pesquisa, intenciono pensar o corpo como local de troca de saberes e como lugar de inscrição das lutas e marcadores sociais. Por isso, é possível pensá-lo nas políticas corporais, em especial o direito à autodenominação do corpo, das diversas sexualidades, que veremos problematizadas nas distintas lutas das mulheres cis e trans. As discussões sobre o corpo trazem consigo os marcadores de classe, raça e gênero¹⁸.

Em direção semelhante, o recurso ao termo *produção de subjetividade* também rompe grosso modo com o sujeito individual identitário, supostamente fixo e universal. Como argumenta Roque (2018, p. 7, grifo da autora): “*Subjetividade* é um modo de dizer que as pessoas nunca terminam de se construir como indivíduos”. Essas duas perspectivas – apesar de pertencerem a campos teóricos diversos – encontram nesta pesquisa uma zona de contato e aproximação por seu esforço em coordenar o que é singular com o que é comum. Ainda outras perspectivas teóricas, em especial as formulações de Paul B. Preciado (2017, 2018a) estarão presentes,

¹⁸ É importante explicitar que as marcações de gênero, raça e classe são ferramentas do sistema moderno/colonial que atendem ao biopoder e ao capitalismo. Embora sejam importantes ferramentas de disputa política por direitos, são também naturalizações arbitrárias e violentas. Como exemplo disso, a categoria *gênero* foi baseada em discursos médico-jurídicos tais como a norma heterossexual, bem como na crença em um binarismo e oposição de gênero (masculino e feminino). Segundo esta visada, as anatomias corporais são vistas como provas da divisão dos corpos em dois grupos, homens e mulheres, que são colocados em oposição binária.

tendo como objetivo tencionar e fazer funcionar de modo diferente as dicotomias entre sujeito e coletividade, individual e social, privado e público.

Enunciar as marcações sociais tem como objetivo inscrever as histórias dos corpos e suas singularidades na elaboração de pautas políticas que abarquem suas condições. Uma crítica comum a essas lutas é a de reduzi-las a pautas identitárias: o negro, o indígena, a mulher, etc. Este é um risco relevante, por certo. A teórica estadunidense Wendy Brown (2015) salienta de que modo as coalizões podem ser feitas a partir de pautas exclusivistas e ressentidas, limitando uma construção de bens comuns.

Por outro lado, é importante perceber também que algumas críticas endereçadas a esta temática ou o esforço de circunscrevê-las como identitárias pode mascarar a dificuldade de abordar temas doloridos, como a escravidão, o racismo e o sexismo, por meio da desqualificação do empenho que esses corpos imprimem em falar, não somente, mas a partir de si. Serão apontadas, ao longo da tese, então, tanto críticas quanto potências na relação da diferença como marcador social. Ressalto, contudo, o proveito que os marcadores sociais, quando utilizados contextualizada e situadamente (HARAWAY, 2005), têm em revelar uma supremacia branca, heterossexual e cisgênera (HALL, 2016; BUTLER, 2011; 2003; 2018; MIÑOSO, 2017; PRECIADO, 2004; 2008; 2010; LORDE, 2017; LUGONES, 2003; 2010, entre outros). Ainda há uma outra linha de força que atravessa a pesquisa: alguns aportes feministas. Faço uma compilação não exaustiva de algumas autoras de correntes feministas: feminismo marxista, feminismo decolonial, teorias lésbicas, teorias *queer* e ecofeminismo, para dimensionar a seguir algumas práticas de mulheres cis e trans nos contextos artísticos e suas valorações e alianças.

Uma noção produtiva para este trabalho, e que torna a discussão acerca do neoliberalismo bastante palpável, é a de “operador do capital” (MEDRAZZA; NEILSON, 2017), isto é, a descrição específica de processos isoláveis pelos quais o capital “atinge” o mundo concreto e como essas operações se concatenam e se espraiam em formas mais abrangentes do capitalismo. Este conceito visa a tornar os aspectos que serão elencados – exploração pelo capital, lucro, mais-valia, trabalho, marcadores sociais, etc. – analisáveis e articuláveis. Os operadores de capital centrais nesta pesquisa são o corpo e a terra.

Outros casos presentes nesta pesquisa são, conforme já mencionado, a luta fundiária dos indígenas em confronto com as corporações, as mineradoras e o

agronegócio, bem como as reivindicações pela autogestão dos corpos das mulheres cis e trans por meio das pautas de legalização do aborto, de denúncia da misoginia e do machismo, além das intersecções com sexualidade (com o caso das lésbicas no Rio de Janeiro) e marcadores étnico-raciais e de classe (movimento das mulheres camponesas, indígenas e mulheres negras). No caso do contexto da arte, serão analisados exemplos de artistas mulheres cis e trans e pessoas não-binárias¹⁹, além de organizações sociais (movimentos autônomos, ONGs, instituições culturais), observando os limites de inserção das lutas nos contextos artísticos criados autonomamente ou já constituídos.

Há uma ordem desigual – construída a partir de processos modernos e coloniais – que estrutura e autoriza os corpos a falarem ou não de arte, interditando ou facilitando acessos, silenciando ou colocando violências em evidência. É em meio a essa situação que a dobradiça movimentos sociais/contextos artísticos funciona, no âmbito das políticas da arte e no meio social. O meio acadêmico não está livre de tais desigualdades: o tratamento dado às autoras e aos autores, além das experiências estéticas/artísticas, busca considerar assimetrias geopolíticas, refletindo sobre as particularidades dos casos e elaborações conceituais em contexto brasileiro e latino-americano. Aqui refiro-me, especificamente, às autoras e aos autores mobilizadxs e agrupadxs na pesquisa, as e os quais têm forte influência da matriz europeia, mas que também dialogam, em sua maioria, com as matrizes latinoamericanas, africanas diaspóricas ou ameríndias, num esforço de descentramento do pensamento europeu e estadunidense e na construção de um corpo acadêmico, por assim dizer, em luta.

Em termos do desenvolvimento da pesquisa, recorri a uma bibliografia que atravessa os campos da arte, da comunicação, do pensamento sócio-político e econômico, das diversas matizes do feminismo e de saberes indígenas. Esse caldeirão de referências teve por objetivo tocar na articulação entre os temas principais desta pesquisa, corpo e terra. Além disso, realizei entrevistas com artistas e agentes dos movimentos sociais, acompanhei de perto alguns percursos mencionados e outros via redes sociais e mídias digitais. Optei por mencionar extratos das entrevistas e não colocá-las como apêndices para não perder o alinhamento de questões. Ainda importantes, como já mencionado, foram os inúmeros debates acadêmicos de que participei e as interlocuções e leituras de colegas.

¹⁹ Pessoas que não se definem nem como homens nem como mulheres, buscando enfatizar sua não conformidade a categorias de gênero e de sexualidade.

A pesquisa ocorre entre 2016 e 2020. Contudo, alguns marcos históricos são relevantes: o primeiro deles é o ano de 2013, que se refere à emergência, nas ruas e nas redes, de múltiplas formas de protesto apontando um ponto de inflexão nas tradicionais reivindicações de rua e manifestações de insatisfação social no Brasil (GUÉRON; VASCONCELOS, 2015; PIMENTEL; VASCONCELOS, 2017; FRECHETTE, 2014; COUTINHO, 2016). A hipótese é a de que o ano de 2013 destampou uma panela de pressão na qual diversas forças (aparentemente) pacificadas entraram em choque direto. A genealogia dessas forças tem procedência muito anterior, porém naquele ano uma crise de representação política aliada a uma crise econômica e à proximidade dos megaeventos (Copa do Mundo de 2014 e Olimpíadas de 2016, esta última sediada exclusivamente no Rio de Janeiro), funcionou como uma espécie de acelerador de partículas. Diversos movimentos e narrativas ganharam visibilidade, comunicabilidade e imagem transmitida em escala global. Na conjuntura internacional vemos, desde 2008, uma sequência de crises que, ao mesmo tempo, impulsionam levantes populares. Alguns dos casos paradigmáticos são do ano de 2011: *Occupy Wall Street*, em Nova York e, na Praça Tahrir, a Primavera Árabe. Ao longo da pesquisa, entretanto, foi-se mostrando que a Constituinte de 1988 era um ponto importante de como os movimentos sociais, através de uma forte articulação civil, conseguiram inserir algumas de suas pautas neste momento. Essa inscrição é, por sua vez, resultado de décadas de mobilização. A década de 1990, com a redemocratização, traz para o debate o neoliberalismo. Tal situação foi analisada em termos político-econômicos, procurando contextualizar a situação brasileira e internacional.

Para finalizar, o percurso desta tese lida com questões tais como direito à visibilidade e suas consequências, questões de gênero e sexualidade dissidente, vulnerabilidade e precariedade (BUTLER, 2018), promovidas por esta fase do sistema e a capacidade em efetivar um circuito de “nutrição” em resposta a um extrativismo capitalista. Esses temas atravessarão toda a tese.

CAPÍTULO 2: CAPITALISMO NEOLIBERAL E ARTE

2.1 Enquadrando: cena artística, capitalismo neoliberal e lutas sociais

Uma série de manifestações, protestos, ações diretas, conversas e articulações internacionais aconteceu na cidade de Berlim desde o fim do ano de 2018, com forte presença de cidadãxs brasileirxs imigrantes, de alemães e de instituições alemãs, tais como a *Rosa Luxemburgo Stiftung*, a *Heinrich-Böll-Stiftung*, o FDCL²⁰ e o Partido Alemão *Die Linke*. Grupos de brasileiros e brasileiras se organizaram na cidade desde o rompimento democrático de 2016, tais como o Comitê Lula Livre²¹, as ações do *QuilomboAllee*²² e o Fórum Resiste Brasil-Berlim, este último criado como plataforma agregadora de resistências brasileiras em solo alemão em dezembro de 2018. Houve manifestações lembrando um ano de assassinato da vereadora carioca Marielle Franco no dia 14 de março de 2019; pressões durante as visitas de autoridades do governo brasileiro, tais como demonstrações de protesto contra o encontro do ministro do meio ambiente Ricardo Salles, em Berlim, com as indústrias alemãs. Além disso, ocorreram palestras de pesquisadores, políticxs, ativistas e artistas, tais como Jessé de Souza (sociólogo), Mônica Francisco (Partido Socialismo e Liberdade/Rio de Janeiro – PSOL-RJ), Jean Wyllys (ativista e ex-deputado federal pelo PSOL-RJ), Renata Carvalho (atriz trans), dentre outras iniciativas que evidenciaram a necessidade do entrelaçamento das lutas para além das fronteiras nacionais. Estas iniciativas não só marcam a cidade de Berlim como um polo de resistência ao governo de Jair Bolsonaro mas sinalizam de que maneira a mobilização para além dos territórios definidos politicamente situa as lutas como fenômenos transnacionais.

²⁰ “O Centro de Pesquisa e Documentação Chile-América Latina (*Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika e.V.*) – FDCL – é uma associação sem fins lucrativos fundada no ano 1974 em Berlim. O FDCL é uma das organizações mais antigas no movimento de solidariedade da América Latina e é parte evidente do movimento mundial de globalização. A defesa dos Direitos Humanos, tal como a luta contra a repressão e a impunidade na América Latina é desde sempre uma preocupação central do trabalho do FDCL”. Disponível em: <<https://www.fdcl.org/themen/portugues/info/o-que-e-o-fdcl/>> . Acesso em: 20 de janeiro de 2020, s/p.

²¹ O Comitê Lula Livre Berlim foi criado com o objetivo de denunciar a prisão política de Lula na cidade de Berlim, por meio de ações e eventos que conectam a Alemanha e o Brasil. Fonte: <<https://comitelulalivre.org/apresentacao/>>. Acesso em: 20 de janeiro de 2020.

²² Criado e gerido por Sandra Bello, o *QuilomboAllee* é uma produtora e mobilizadora de eventos relacionados ao intercâmbio de pessoas negras e de culturas afro-diaspóricas. Produziu, entre outros, o show da cantora Bia Ferreira com participação de Doralyce na cidade de Berlim, em 2019.

Tive a oportunidade de acompanhar essas manifestações e reuniões, a chance de conhecer iniciativas de articulação internacional e de discussão dos impactos globais da ascensão da extrema-direita no Brasil. Esta ascensão parece estar ligada a um projeto econômico-político de aprofundamento do neoliberalismo no globo, não mais sob a forma democrática, mas em governos autocráticos²³, como se pôde verificar na Polônia de Jaroslaw Kaczynski, na Hungria de Viktor Orban, nos Estados Unidos de Donald Trump e, mais recentemente, no Brasil de Jair Bolsonaro.

No dia 08 de maio de 2019, no Teatro HAU 2 (*Hebbel am Ufer*), em Berlim, ocorreu a mesa de debates intitulada “Brasil: a emergência de uma nova resistência”, logo após a apresentação do novo trabalho artístico da Companhia Lia Rodrigues, “Fúria”²⁴. O intuito dos programadores do teatro era o de conversar sobre a situação do Brasil no cenário de recrudescimento da extrema-direita, algo que, em Berlim, teve muita repercussão desde a eleição do presidente Jair Bolsonaro em 2018²⁵. Esta mesa, de que tive a oportunidade de fazer a mediação, contava com a participação das artistas e ativistas brasileiras Lia Rodrigues²⁶ (Rio de Janeiro) – e os dançarinos e dançarinas²⁷ que posteriormente dela participaram –, Adriana Schneider²⁸ (Rio de Janeiro), Marissa Lobo²⁹ (Viena) e Sandra Bello³⁰ (Berlim).

²³ De acordo com matéria da revista *Veja*, o Brasil figura, em janeiro de 2019, segundo o Relatório Mundial de Direitos Humanos (HRW) 2019, na lista dos países autocráticos, ou seja, aqueles países que, no lugar de ditadores tradicionais, têm líderes políticos autocráticos, que se utilizam de processos “democráticos” para governar, enfraquecendo e tendo pouco compromisso com uma democracia real, no sentido da participação da sociedade como um todo nos processos decisórios, incluindo as oposições ao corpo do governo. Disponível em; <<https://veja.abril.com.br/mundo/brasil-entra-na-lista-do-hrw-dos-paises-com-governo-autocratico/>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2020.

²⁴ A ocasião era uma programação do teatro berlinense de dois trabalhos de dança contemporânea brasileiros, Marcelo Evelin/Demolition Incorporada e Lia Rodrigues Companhia de Danças, seguidos, cada um, de debates com convidados.

²⁵ Cabe mencionar que esta repercussão tem óbvia relação com o trauma do nazismo e com a verificação do crescimento político do partido de extrema-direita alemão, o AfD (Alternative für Deutschland).

²⁶ Lia Rodrigues é coreógrafa e fundadora da Lia Rodrigues Cia. de Danças (1990). Ao longo dos 40 anos de atividade profissional a coreógrafa articula formação e criação artística, ministrando aulas, oficinas e palestras. Lia criou e dirigiu por 14 anos o mais importante festival de dança do Rio de Janeiro, o Panorama da Dança. Desde 2003 desenvolve atividades artísticas e educacionais na Favela da Maré, no Rio, em parceria com a Organização Não-Governamental (ONG) Redes da Maré. Dessa colaboração nasceu o Centro de Artes da Maré, aberto ao público em 2009, e a Escola Livre de Danças da Maré, inaugurada em 2011. Fonte: <<http://www.liarodrigues.com/page1/index.php>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2020.

²⁷ Leonardo Nunes, Felipe Vian, Clara Cavalcanti, Carolina Repetto, Valentina Fittipaldi, Andrey Silva, Karoll Silva, Larissa Lima e Ricardo Xavier.

²⁸ Adriana Schneider é professora do Curso de Direção Teatral e do Programa de Pós-graduação em Artes da Cena, na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ). Superintendente de Difusão Cultural do Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ. Membro da *Akademie des*

Figura 1 – Final do espetáculo *Fúria*, da Lia Rodrigues Cia. de Danças (2019)



Fonte: arquivo pessoal. Crédito: Sami Landeweer.

Uma preocupação inicial da junção das convidadas era perceber como o campo artístico poderia ser um local de reflexão política e social oportuno para se compreender o momento presente no Brasil e, também, uma brecha para tomar fôlego e elaborar a série de ataques à arte sofridos em território brasileiro. Importante lembrar que, desde a destituição de Dilma Rousseff em 2016, o campo artístico vem sendo alvo de um desmonte das políticas públicas para o setor³¹, da criminalização da atividade artística, da pertinência da volta de uma discussão sobre censura³² e do uso

Kunst der Welt (Academia das Artes do Mundo), de *Köln* (Colônia), na Alemanha. Fonte: <<https://ufrj.academia.edu/AdrianaSchneiderAlcure>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2020.

²⁹ Marissa Lobo é ativista/artista negra brasileira. Ela vive e trabalha na Europa há 20 anos, atualmente em Viena. Estudou arte conceitual na Academia de Belas Artes de Viena. Marissa Lobo é coordenadora do setor cultural da *maiz*, uma auto-organização de e para mulheres migrantes, onde se concentra no trabalho em arte e cidadania.

³⁰ Sandra Bello é ativista e produtora cultural, produtora e criadora do *QuilomboAllee*.

³¹ Ataques que, no momento da escrita desta tese, ainda não findaram e que tiveram como marco político a extinção da pasta da Cultura com *status* de Ministério, sendo absorvido pela pasta de Cidadania e posteriormente do Turismo, sob o argumento de corte de gastos da máquina pública. A extinção do Ministério da Cultura é também uma ferida coletiva simbólica, já que o governo anterior, de Michel Temer, havia extinguido o referido ministério por um breve período em 2016. A volta atrás de Temer foi fruto de fortes manifestações do campo da cultura, tais como a ação direta de ocupação política das 27 representações do Ministério em todo o país, incluindo a ocupação da sede da Fundação Nacional das Artes (FUNARTE), no Rio de Janeiro, que sustentou 111 dias de resistências, negociações e atividades. Após a subida de Jair Bolsonaro ao Planalto, entretanto, no dia 2 de janeiro de 2019, o Ministério da Cultura foi extinto, desidratando formalmente este campo, depois de 37 anos de atuação, de 1982 a 2019. Essa extinção fazia parte de um pacote de promessas de campanha eleitoral.

³² Com uma série de fechamentos de exposições, proibições de apresentações de peças e *performances*, além de outras ações menos visíveis, o enfraquecimento da democracia com o impedimento de Rousseff abriu as portas para que diversas sanções pudessem ser caracterizadas como censura e cerceamento da expressão livre dos artistas e produtores culturais. Vale mencionar que segmentos do campo da cultura foram fortes opositores tanto ao Golpe de 2016 quanto à eleição de Jair Bolsonaro, divulgando o que estava acontecendo no país. A Lia Rodrigues Cia. de Dança, por exemplo, desde o

eleitoral de *fake news* relacionadas à arte contemporânea, disseminadas durante a campanha de Jair Bolsonaro para a presidência.

A sessão de debates foi iniciada com a escuta coletiva do *playback* do samba-enredo da Mangueira que saiu vencedor no ano de 2019, intitulado *História pra ninar gente grande*, trazido por Sandra Bello, vitória que se tornou um momento emblemático para o campo das esquerdas. A cultura popular do samba-enredo traduziu a indignação de séculos de opressão, expressando crítica e criativamente uma história do Brasil que não foi contada oficialmente: a história de indígenas escravizados e/ou dizimados; de negrxs trazidos de diversas partes do continente africano e escravizados no Brasil e uma homenagem às figuras que fizeram diferença na luta por igualdade racial, de gênero e classe³³. Não por acaso, o samba faz menção a Marielle Franco, vereadora assassinada no ano anterior, também com a presença viva de Mônica Benício, sua viúva, na Avenida Sapucaí, no Rio de Janeiro.

Sandra Bello e Marissa Lobo, ambas vivendo a realidade da (i)migração em países europeus, enunciam um discurso que também é presente em diversos movimentos sociais, notadamente nos movimentos indígenas e nos sem-terra: de que a luta por direitos no Brasil não é uma luta que emerge com o golpe de 2016 e com a ascensão da extrema-direita, mas uma contenda que se inscreve no cotidiano das pessoas, particularmente daquelas em situação social mais vulnerável – como as pessoas racializadas, migrantes ou identificadas socialmente como mulheres (não por acaso as duas convidadas se autodefinem como mulheres negras e lésbicas) –, igualmente tônica da letra do referido samba-enredo. Bello e Lobo articulam suas práticas artísticas (Bello como produtora cultural e Lobo como ativista do movimento de migração internacional e doutoranda em Artes em Viena) aos debates acerca do feminismo decolonial, ao debate de raça, e às autoras e ativistas negras, invocando ancestralidade e vivência cotidiana.

golpe, veio, após cada noite de espetáculos denunciando não somente o golpe de 2016 mas a execução da vereadora Marielle Franco e o genocídio da população preta da favela da Maré, no Rio de Janeiro, local de trabalho e atuação da companhia. Um dossiê sobre arte e censura foi lançado pelo Coletivo Quarta Parede (PE) em 2017, com a análise de artistas e pesquisadores sobre o assunto, e pode ser acessado (disponível em: <<http://4parede.com/anteriores/>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2020). Fonte: <<http://www.cultura.pe.gov.br/canal/funcultura/quarta-parede-lanca-ensaios-sobre-arte-e-censura/>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2020.

³³ O samba-enredo tem composição de Tomaz Miranda, Deivid Domênico, Danilo Firmino, Silvio Mama, Ronie Oliveira e Márcio Bola. A letra na íntegra está disponível *on-line* em: <<https://www.letras.mus.br/sambas/mangueira-2019/>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2020.

Adriana Schneider, por sua vez, argumenta como os traços de fascismo que emergem no Brasil são, em realidade, uma face reativa a mudanças irreversíveis, fruto de pautas de alguns movimentos sociais nos últimos governos Lula e Dilma. Esses governos (2003-2016) abriram caminho – por meio de políticas afirmativas e políticas específicas para a arte e cultura – para colocarem em cena, muitas vezes literalmente, agentes historicamente com acesso limitado ao campo artístico institucionalizado e que, para usar uma metáfora bastante explorada no pensamento LGBT³⁴ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Travestis), não voltarão para o armário³⁵. Um exemplo disso foi a emergência de artistas e coletivos de territórios populares³⁶ que, em momentos anteriores, não ocupavam lugares de destaque de forma coletiva na cena artística performativa em instituições públicas e privadas de arte e cultura.

A análise de Schneider durante a mesa, sobre a caducidade e a obsolência da extrema-direita, tem semelhança com o que o pensador italiano Franco (Bifo) Berardi (2018), estreito colaborador de Félix Guattari, nomeou de “fascismo³⁷ senil” (2018, *on-line*³⁸). Ao refletir sobre as formas dominantes de modernização da subjetividade capitalista, Berardi percebe dois caminhos que se retroalimentam: por um lado, um investimento numa rede hiperconectada que funciona a partir de autômatos (cálculos algorítmicos) unificada em torno da *big data* e regulada por um desempenho matemático que visa a uma autonomia tecno-comunicacional financeira; e, por outro

³⁴ Optei por utilizar a sigla simplificada LGBT para marcar uma continuidade de questões históricas que este movimento enfrenta. Contudo, quando se referem aos movimentos contemporâneos, há uma intercambialidade entre LGBT e LGBTTQI2A+ (símbolo que inclui, além dos citados, *queer*, intersexo, *two-spirits*, assexuais e + para outrxs). Ainda outra terminologia correlata é *gender non conforming* (GNC) e não-binário.

³⁵ Para um aprofundamento da metáfora do armário, ver SEDWICK, Eve. *Epistemology of the closet*. Berkley: University of California Press, 1990. Nele, Sedwick denuncia o binarismo como entrave para uma discussão que colabore na luta contra a opressão na sexualidade. A metáfora do armário é desenvolvida por vários autores e autoras de formas distintas e vale mencionar que o contexto político social específico dá contorno às variadas elaborações sobre ela.

³⁶ A própria Adriana Schneider (2017, 2018, 2019) refletiu sobre essa nova cena teatral e em como ela “é um abalo no sensível hegemônico” (SCHNEIDER, 2019, p. 153). A autora é também diretora do Coletivo Bonobando, um coletivo teatral preocupado com as questões de território e formado por muitos artistas moradores das periferias do Rio de Janeiro.

³⁷ A volta do termo fascismo no debate intelectual, midiático e dos protestos de rua a partir de 2011 no mundo, não é consensual. Ao aproximar as experiências atuais com as anteriores do fascismo – a exemplo da Itália de Franco, e do nazismo, na Alemanha de Hitler – há que se ter cautela. Ainda que as semelhanças sejam evidentes, os contextos históricos são bastante diversos. Não cabe a esta pesquisa aprofundar os sentidos deste termo mas tão somente assinalar que ele não é consenso nem unívoco.

³⁸ Disponível em: <<http://lobosuelto.com/senile-fascism-and-the-financial-algorithm-uses-of-bifo-interview-with-franco-bifo-berardi-by-diego-stzulwark/>>. Acesso em: 05 de março de 2020.

lado, um caos psíquico, político e social fruto da desconexão radical entre cérebro e corpo, ou, melhor dizendo, da separação entre um cérebro conectado globalmente e um corpo afetivo. Na análise de Berardi (2018), a atuação política não daria mais conta de gerenciar os fluxos informacionais e midiáticos (infoesfera).

Estes dois movimentos coexistem e produzem, de acordo com Berardi (2018), uma falta de imaginação coletiva quanto a futuros não-prescritos, isto é, levam a uma imaginação de futuro que é baseada na impotência e no ressentimento quanto ao passado. Berardi argumenta que a impotência é um traço fundamental do tempo presente, uma chave para elaboração da virada para a extrema-direita. Esta impotência também tem relação com um sistema tecno-linguístico autômato (como se percebeu no fenômeno das *fake news*, em algumas partes do planeta) e pelo poder desestabilizante das agências de produção semiótica: Facebook, Apple, Google, Microsoft, Amazon (FAGMA), frente à debilitada relação com um corpo afetivo, arregimentado e pré-fabricado (*design*) pelas corporações tecno-comunicacionais.

Isto explicaria a onda mundial de retorno ao fascismo mas, à diferença das imagens *viris* e *juvenis* dos anos 1930-40, mostra-se agora um fascismo caduco, impotente, fixado no ressentimento passado, perante os desafios de um mundo radicalmente tecno-transformado. Berardi (2018) retoma Adorno e Horkheimer (1985), na obra *Dialética do Esclarecimento*, argumentando que o nazismo nascia da irracionalidade e humilhação perante o Tratado de Versailles e perante o empobrecimento dos trabalhadores alemães. Conclui com um prognóstico: “o fascismo de Trump e o Brexit são a vingança contra a racionalidade, este é o porque eu não acho que haverá um retorno rápido à democracia” (BERARDI, 2018, *on-line*). Rolnik (2018) também convoca o ressentimento, além do ódio, como políticas do desejo em voga em nossos tempos. Ela argumenta que a subjetividade, esvaziada de sua singularidade, direciona ao fora, a um outro demonizado, seu ódio e ressentimento. E continua:

São as xenofobias, as islamofobias, as homofobias, as transfobias e tantas outras fobias, assim como os racismos, os machismos e chauvinismos, os nacionalismos e outros ismos. Isto pode levar a ações extremamente agressivas, cujo poder de contágio tende a criar as condições para o surgimento de uma massa fascista (ROLNIK, 2018, p. 74).

Refletindo o caso do Brasil, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2016) toma a posição de que as reivindicações de 2013 (bem como as de *Occupy Wall Street*, a da Praça *Tahrir*, ambas de 2011 e Indignados, no sul da

Europa) foram um chamado popular na direção de uma “democracia real”, implicando que “a democracia não existia ou, se existia, tinha sido sequestrada por forças antidemocráticas que a perverteram ou esvaziaram de conteúdo popular” (SANTOS BOAVENTURA, 2016, p. 7). Boaventura de Sousa Santos define o que se passou no Brasil até 2016, momento de escrita da obra citada, como “uma democracia de baixa intensidade que se confunde com a antidemocracia. Com cada vez mais infeliz convicção, vivemos em sociedades politicamente democráticas e socialmente fascistas” (SANTOS BOAVENTURA, 2016, p. 13). O autor faz, assim, uma nuance e convivência dos termos fascismo e democracia em diferentes níveis, a saber, político e social. E, ao pé da letra, Boaventura de Sousa Santos mostra como, no nível social, a situação cotidiana, para alguns, já mostrava traços fascistas, mesmo com uma democracia instaurada.

Há, portanto, linhas de continuidade mais profundas de opressão social, que datam de muito antes dos momentos polarizados mas que, nesses momentos, se intensificam a ponto de serem abertamente defendidas. Não posso deixar de mencionar que é argumento recorrente, dentro dos diversos movimentos indígenas espalhados pelo Brasil, que, para esses povos, a democracia nunca chegou, já que foram, desde a Grande Invasão³⁹, se não mortos, desqualificados, tutelados e privados de seus direitos mais básicos de cidadania. Embora muitos avanços tenham sido obtidos como resultado da mobilização desses povos, como artigos específicos na Constituição de 1988, a realidade de direitos segue ameaçada, tornando esses grupos bastante vulneráveis, do ponto de vista do mundo branco.

A última convidada do debate no teatro do HAU 2 foi a coreógrafa Lia Rodrigues, que chama para o debate as dançarinas e dançarinos do espetáculo para responder à questão, posta por mim, do que seria uma cena desobediente. Prontamente a pergunta é respondida por Larissa Lima, uma das bailarinas da companhia, moradora da favela da Maré, na periferia do Rio de Janeiro, por um sonoro: “desobediência é eu estar aqui, uma mulher negra em cena, diante de vocês, de uma plateia europeia e majoritariamente branca”. A noção de “cena desobediente” foi proposta por Adriana Schneider (2019) como título de uma oficina do Coletivo Bonobando chamada “Modos de criação e produção para uma cena desobediente”.

³⁹ Este termo se refere ao descobrimento do Brasil, em 1500. Utilizarei, ao longo da pesquisa, o termo renomeado pelos indígenas e corrente dentro destes movimentos sociais como uma indicação e estratégia de ressignificação e releitura da História da cultura dominante.

Schneider (2019) refere-se à brincadeira como gesto desobediente a partir do rir de si mesmo e também como possibilidade de acesso a epistemologias que foram recalçadas ou subordinadas pelas violências da colonialidade. Usei a ideia de desobediência para perguntar sobre as formas de resistência criativa que pude testemunhar no espetáculo “Fúria”⁴⁰, repleto de imagens contraditórias, ao mesmo tempo maravilhosas e assombrosas, conjugando alegria e tragédia. Larissa Lima entendeu, de imediato, que sua presença desafiava uma norma prescrita de protagonismo branco na cena, um entendimento epitelial, uma compreensão da violência da colonialidade na sua própria pele.

Figura 2 – Cena do espetáculo *Fúria* (2019)



Fonte: arquivo pessoal. Crédito: Sami Landweer

⁴⁰ A sinopse do espetáculo é: “‘E quando a dor vem encostar-se a nós, enquanto um olho chora / o outro espia o tempo procurando a solução’ (Conceição Evaristo, 2015). Como espiar o tempo em um mundo dominado por uma infinidade de imagens contrastantes – medonhas e belas, sombrias e luminosas – atravessadas por uma infinidade de perguntas não respondidas e perpassadas por contradições e paradoxos? Como espiar o tempo em um mundo de fúria? Como dar visibilidade e voz ao que está invisível e silenciado? Criada no Centro de Artes da Maré no Rio de Janeiro, sede da Lia Rodrigues Companhia de Danças, *Fúria* estreou em novembro de 2018 em parceria com o Festival de Outono de Paris no Théâtre National de Chaillot/Paris e no teatro Le Cent quatre/Paris. Desde então já percorreu 7 países, 16 cidades com 41 apresentações”.

Figura 3 – Cena do espetáculo *Fúria* (2019)



Fonte: arquivo pessoal. Crédito: Sami Landweer

Figura 4 – Final da mesa de debates (2019)



Fonte: arquivo pessoal.

A análise da mesa de debates no teatro HAU 2 e a breve descrição do contexto político brasileiro e internacional enquadram a discussão desta pesquisa de tese, na medida em que exprimem algumas contradições e antagonismos do momento neoliberal, no contexto de intersecção entre a cena artística e o enfrentamento das desigualdades por movimentos sociais. A fim de perscrutar as possibilidades e limites desta articulação, a hipótese preliminar desta tese é a de que o enfrentamento por acesso à terra e ao corpo são lugares nos quais o regime imposto hegemonicamente –

o capitalismo neoliberal – é negociado como lugares não totalmente drenados para o lucro e cooptação capitalistas.

Esta hipótese, entretanto, caminha no estreito e minado terreno de, no melhor dos casos, vislumbrar brechas na normatização do uso capitalista da terra e das políticas de sexualidade e gênero – inseparável do debate sobre posicionalidade racial e de classe. Em meio às ruínas dos imaginários e desejos capitalistas talvez se possam entrever experiências frutíferas no campo dos movimentos sociais e nos contextos artísticos que escapem ao totalitarismo neoliberal – para recuperar uma expressão da filósofa Marilena Chauí (1998). É risco assumido desta pesquisa atravessar os perigos das abstrações das formulações teóricas, das romantizações das diferenças e do que é comum, das idealizações utópicas. Como antídoto para isso, recorro à complexidade das pessoas e experiências aqui contidas, seus enfrentamentos estruturais e conjunturais, sua irredutibilidade. Abraço, portanto, a impossibilidade de dar conta disto que se chama *realidade*.

2.2 Tá tudo neoliberal? ⁴¹ Contexto brasileiro e internacional

Situando a discussão politicamente, tem-se testemunhado, no século XXI, no Brasil e no mundo, a fraca ligação entre regimes democráticos e avanços neoliberais. Como já mencionado, os regimes autocráticos são exemplo inequívoco de que o capitalismo neoliberal, no estágio de tecno-financeirização, prescinde do debate político apto a englobar a participação efetiva de diversos atores sociais. Trata-se da imposição de um sistema e de um tipo de sociedade neoliberais apresentadas como única opção viável de saída. Citando um dos capítulos do livro mais conhecido de Mark Fisher (2009): “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”. Usando a gíria cotidiana, pergunto: “Tá tudo neoliberal?” Vale, então, analisar as linhas gerais do neoliberalismo em momentos históricos e situados geograficamente para, nos próximos tópicos, nos debruçarmos sobre essas premissas históricas relacionadas aos embates pelo corpo e pela terra.

De uma forma estritamente econômica, as teorias neoliberais emergiram em 1947, a partir de numa Conferência de economistas em defesa do ideário liberal realizada em Mont-Pelèrin (Suíça). Este grupo ficou conhecido como grupo de

⁴¹ Agradeço a formulação da frase feita pela amiga berlinense Christina Schenck.

Pelèrin⁴², cujos maiores expoentes foram os economistas Friederich von Hayek e Milton Friedman. Essas teorias se opunham às ideias keynesianas de um Estado de bem-estar social, no qual capital e trabalho eram forças a serem investidas. Na corrente destes economistas neoliberais, no entanto, a liberdade individual e a concorrência seriam impedidas de funcionar propriamente devido à excessiva intervenção do Estado keynesiano. Os sindicatos e a força operária seriam os maiores entraves à acumulação de capital, com suas pressões sobre salários e gastos sociais (ANDERSON, 1995). Suas teses ganharam relevância com a crise mundial de 1970, momento em que suas propostas foram consideradas como uma alternativa à crise do petróleo de 1973. O governo ditatorial de Pinochet implementou as propostas neoliberais no Chile nos anos 1970, por meio de um grupo de economistas chilenos chamados de *Chicago Boys*⁴³. Este processo antecipou em uma década as medidas que seriam implementadas nos países capitalistas avançados, tais como a Inglaterra e os Estados Unidos.

Nos anos 1980, o governo de Thatcher, na Inglaterra, é reconhecidamente marcado como neoliberal, com medidas de privatizações das instituições, abolição da regulação dos fluxos financeiros, legislação antissindical, repressão e corte de gastos sociais. Já o governo Reagan, nos Estados Unidos, distinguiu-se pelo investimento na corrida armamentista contra a União Soviética. Segundo Perry Anderson (1995):

O que demonstravam estas experiências era a hegemonia alcançada pelo neoliberalismo como ideologia. No início, somente governos explicitamente de direita radical se atreveram a pôr em prática políticas neoliberais; depois, qualquer governo, inclusive os que se auto-proclamavam e se acreditavam de esquerda, podiam rivalizar com eles em zelo neoliberal. O neoliberalismo havia começado tomando a social-democracia como sua inimiga central, em países de capitalismo avançado, provocando uma hostilidade recíproca por parte da social-democracia. Depois, os governos social-democratas se mostraram os mais resolutos em aplicar políticas neoliberais (ANDERSON, 1995, p. 13)

Após o fim da União Soviética e a queda do muro de Berlim, a retórica do capitalismo se naturaliza⁴⁴ como forma dominante globalmente, e são as economias

⁴² O grupo de Pelèrin buscava fazer frente ao Estado de bem-estar social, em especial ao Partido Inglês do fim dos anos 1940. Outros economistas que fizeram parte desse grupo são Milton Friedman, Karl Popper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Eupken, Walter Lipman, Michael Polanyi, Salvador de Madariaga, entre outros (ANDERSON, 1995).

⁴³ Era assim denominado o grupo de economistas que ocupou o governo durante uma parte da ditadura de Pinochet, já que fizeram pós-graduação na Universidade de Chicago, na qual Milton Friedman lecionou por mais de três décadas.

⁴⁴ Na época em que realizei o estágio sanduíche e residia em Berlim chamava-me a atenção o modo pelo qual o turismo recontava a narrativa da ascensão e queda do Muro de Berlim a partir da perspectiva ocidental, ou seja, a partir da retórica de libertação do rígido controle da vida cotidiana dos habitantes da RDA (República Democrática da Alemanha), sob influência soviética. Sem querer

antes socialistas as que adotam com força impressionante medidas neoliberais, ainda que com resistência popular (ANDERSON, 1995). Constrói-se socialmente um discurso de ataque ao Estado de bem-estar social, apoiado na ideia de que este último teria sido benevolente demais e que caberia única e exclusivamente ao sujeito individual responsabilizar-se por seu êxito ou fracasso. Um outro fator para o sucesso da retórica capitalista foi a frustração com regimes comunistas que se impuseram de maneira autoritária às populações que, por sua vez, revoltadas com regimes totalitários de esquerda abraçaram sem ressalvas o neoliberalismo. Esse foi o caso, por exemplo, da Romênia, contra o ditador Ceausescu cuja pena de morte foi inclusive televisonada depois da revolução de 1989.

No Brasil, a ditadura civil-militar (1964-85) pôs em marcha um processo autoritário de repressão, suspensão dos direitos políticos e, ao mesmo tempo, de empresarização e entrada de capital internacional. O “milagre econômico” (1968-1973) era explicado por um contexto internacional favorável e por uma política de crescimento interno baseado em capitais estrangeiros, que só foi possível por conta da dura repressão, arrocho salarial e redução da atuação sindical. O período pós-ditadura foi marcado por um projeto debilmente “conciliatório” por meio da Lei da Anistia (1979) e do governo de José Sarney (1985-1989), evidentemente alinhado com os interesses dos militares. Macroeconomicamente, esta época foi marcada por crises econômicas, hiperinflação e recessão. Na década de 90 do século passado, as ideias neoliberais despontam no país e travam uma luta com os pactos sociais da Constituição Federal de 1988, esta última uma importante conquista social. Os anos 1990 viram o início das práticas neoliberais serem implementadas pelo presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), tais como as investidas em privatizações de empresas públicas.

Nas eleições de 2002, chega ao poder o Partido dos Trabalhadores com Luís Inácio Lula da Silva como presidente, momento de euforia para o campo das esquerdas e apreensão para as alas conservadoras. Os governos de Lula (2003-2010) adotaram políticas sociais relevantes na redução da desigualdade: o Programa Bolsa

diminuir a importância deste fato, ficava evidente para mim que as narrativas de outras experiências na RDA – tal como a importância da correspondência entre o movimento de lésbicas com a estadunidense Audre Lorde – ficam até hoje esmaecidas. A vida dos habitantes da RDA é parcamente contada no museu de objetos desta antiga parte de Berlim, com a remontagem de cenas da vida dos berlinenses da RDA também banhadas nessa perspectiva de aprisionamento. Conversar com antigos moradores da RDA ou pesquisar mais sobre os movimentos sociais em Berlim foi me colocando em contato com as narrativas apagadas pela História oficial.

Família⁴⁵, o acesso facilitado ao crédito (inclusão pelo consumo) e os investimentos em infraestrutura física e social, além de aproveitar as altas taxas de crescimento da economia chinesa e a demanda por *commodities* (petróleo, minério e produtos agrícolas).

Vale comentar a complexidade da adoção do critério de gênero para o cadastro no Programa Bolsa Família. No site do governo federal lê-se:

A inscrição no Cadastro Único deve ser feita por uma pessoa da família, chamada de Responsável Familiar, no setor do cadastro ou do Bolsa Família no município. Em muitas cidades, o próprio Centro de Referência de Assistência Social (Cras) realiza o cadastramento. Essa pessoa deve ter pelo menos 16 anos e, preferencialmente, ser mulher. Para fazer o cadastro, é necessário apresentar CPF ou título de eleitor, além de algum documento dos outros integrantes da família (BOLSA, 2017, s/p).

Salientado por diversos estudos feministas, o debate de gênero não pode ser excluído das ações governamentais de redução da desigualdade. Conjuntamente, devem ser levados em consideração os marcadores sociais de raça ou etnia e discussões acerca da família. Como resultado disso, apesar do avanço da generificação do Programa, simultaneamente o Estado acaba imputando trabalhos domésticos e reprodutivos às mulheres negras e pobres, maiores beneficiadas do Programa, já que o cadastramento está condicionado à adesão a atividades de educação e saúde dos dependentes e à participação em alguns programas socioeducativos⁴⁶. Aqui se apresenta uma complexidade da relação das mulheres com o Estado: ao incluí-las como protagonistas, são, ao mesmo tempo, imputadas principalmente a elas as obrigações do trabalho reprodutivo num cenário de diminuição progressiva dos amparos sociais. Além disso, há a complexa discussão acerca da autodefinição como mulher e discussões sobre quem é considerado família perante o Estado, a exemplo de núcleos familiares fora do padrão da heteronorma.

No campo da arte e da cultura, os governos petistas implementaram perspectivas inaugurais em termos da noção de cultura e de políticas públicas para o setor, tais como as propostas levadas a cabo pelo ministro e artista Gilberto Gil. A

⁴⁵ “Criado em 2003 pelo governo federal, o Programa Bolsa Família atendia 3,6 milhões de famílias em janeiro de 2004. Em 2010, o número de beneficiados já chegava a 12,8 milhões. Mesmo respondendo por uma parcela pequena da renda total das famílias brasileiras – cerca de 0,4% em 2003 e 1,28% em 2011 -, o programa foi responsável por uma redução substantiva nos índices de pobreza e, assim, na desigualdade de renda no Brasil.” (Carvalho, 2018, p. 153).

⁴⁶ Para uma análise detalhada ver MARIANO, Silvana Aparecida; CARLOTO, Cássia Maria. *Gênero e combate à pobreza: O Programa Bolsa Família*. Rev. Estud. Fem. vol.17 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000300018#link02>. Acesso em: 31 de janeiro de 2020.

criação do Plano Nacional de Cultura (2008), os Programas dos Pontos de Cultura, os Programas de Cultura Digital e, posteriormente, do Cultura Viva⁴⁷ injetaram fôlego, recursos e permitiram um trabalho mais ou menos estável para uma parcela de agentes no campo da cultura no acesso tanto aos bens culturais quanto aos recursos públicos.

Houve, no campo das linguagens artísticas, pelo menos dez anos de ações por parte da sociedade civil organizada e do poder público que alinhava política artística à esfera institucional. Na primeira década do século XXI, no campo da arte contemporânea no Brasil, era bastante comum pensar política com esse viés institucional, com o apoio e subsídio público às áreas artísticas. Um novo modo de produção por projetos e por residências artísticas – com tempo determinado e engajamento temporário de artistas – implementa-se no Brasil, em concomitância com esse período de relativa estruturação institucional. A relação com as instituições confere relevos específicos ao debate sobre modos de produção em arte no Brasil, já que ele encontra, nesse momento, uma forte politização institucional⁴⁸. É essa esfera articulada entre sociedade civil e poder público que, em meados dos anos 2000, promove o debate sobre a “economia da cultura” (BENHAMOU, 2007) e as “indústrias criativas” (HOWKINS, 2001), com nítida aproximação com o campo econômico e quantitativo da arte.

É perceptível, em retrospecto, que, no contexto brasileiro de políticas culturais, houve uma onda de estruturações culturais e artísticas, iniciadas em 2003, que possibilitaram a emergência de relativa estabilidade de uma política de cultura e arte pautada na promoção de um conceito antropológico de cultura (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Para elucidar este conceito, recorro ao filósofo Félix Guattari e Suely Rolnik (1996), no livro *Micropolítica – Cartografias do desejo*. Xs autorxs pensam diferentes conceitos de cultura, dentre os quais o antropológico, no qual a esfera da cultura é isolada a fim de constituir a “cultura-alma coletiva”, que traduziria

⁴⁷ O Programa Cultura Viva, posteriormente, transformou-se na Política Nacional de Cultura Viva (Lei Nº 13.018/2014) e englobou os Pontos de Cultura e os Programas de Cultura Digital. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/L13018.htm>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2020.

⁴⁸ Isto se deu de modo muito diferente na Europa Ocidental na qual, a partir dos anos 1990, implementa-se uma política com progressivo desmonte do Estado de Bem-estar Social e com a precarização e flexibilização do trabalho. Por exemplo, há uma literatura considerável sobre como esse contexto propiciou um modo de produção mais flexível e por projetos em curto/médio prazo na dança, em associações temporárias e o relaxamento da estruturação fixa por companhias de dança. Ainda outro fenômeno que aparece naquele momento são as residências artísticas e a proliferação de trabalhos *site-specific*, isto é, a encomenda e produção de trabalhos feitos para uma localidade/grupo de pessoas, também uma maneira de baratear os custos de transporte dos trabalhos artísticos.

uma alma coletiva nacional. Podemos notar esse tipo de conceito no discurso de posse do ministro da cultura dos governos Lula, Gilberto Gil:

E o que entendo por cultura vai muito além do âmbito restrito e restritivo das concepções acadêmicas, ou dos ritos e da liturgia de uma suposta “classe artística e intelectual”. Cultura, como alguém já disse, não é apenas “uma espécie de ignorância que distingue os estudiosos”. Nem somente o que se produz no âmbito das formas canonizadas pelos códigos ocidentais, com as suas hierarquias suspeitas. (...) Cultura como tudo aquilo que, no uso de qualquer coisa, se manifesta para além do mero valor de uso. Cultura como aquilo que, em cada objeto que produzimos, transcende o meramente técnico. Cultura como usina de símbolos de um povo. Cultura como conjunto de signos de cada comunidade e de toda a nação (GIL, 2003, s/p).

Além disso, estava em curso, durante esse período, uma estruturação dos setores artísticos, com ampla representação nacional e participação da sociedade civil no processo de implementação das Câmaras Setoriais e de debate dos Planos Setoriais de Cultura (VELOSO, 2015). Essas últimas políticas na esfera institucional (concernentes aos municípios, estados e nacional) foi perdendo força na fase final dos governos do Partido dos Trabalhadores (2011 em diante) até seu esvaziamento abrupto com o *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff, em 2016.

Entre 2003 e 2012, então, forjou-se, no campo das artes no Brasil, um discurso e prática de estruturação de um Sistema para as artes, com fomento próprio através do Fundo Nacional de Cultura. Há inúmeros documentos e publicações disponíveis que registram as legítimas preocupações com a estruturação de um mercado de trabalho, com a regulamentação de práticas e a promoção de instrumentos de distribuição, tais como os editais de fomento e incentivo à produção artística⁴⁹. Foi um momento ímpar de uma política pública para o setor que, embora tenha tido inúmeros entraves, deu uma guinada na produção, circulação e disseminação, com destaque para o Programa de Pontos de Cultura, pela capilaridade e descentralização atingidas no território nacional.

Esse cenário cultural estava intimamente ligado à situação macroeconômica, com os programas de redução das desigualdades e o acento dado às exportações de *commodities* brasileiras. Os dois mandatos de Lula tentaram conciliar, mesmo com a

⁴⁹ Os documentos oficiais que registram, por exemplo, as ações das Câmaras Setoriais e outras instâncias de participação da sociedade civil podem ser encontradas no site da Fundação Nacional das Artes (FUNARTE). Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura/-/asset_publisher/waaE236Oves2/content/camaras-setoriais-120664/10883>. Acesso em: 9 de julho de 2018.

precariedade inerente à ideia de conciliação, ações favoráveis aos trabalhadores e à classe capitalista, mantendo elevada taxa de juros e altos lucros de banqueiros, período que a economista Laura Carvalho (2018) chama de “Milagrinho”. Nos anos de 2011-2014, entretanto, já no governo Dilma Rousseff, esse ciclo de expansão nos investimentos públicos em infraestrutura (um dos principais motores da economia brasileira) foi substituído por redução de impostos, concessões progressivas ao setor industrial e outros estímulos ao setor privado, combinado com cortes nos investimentos públicos de infra-estrutura e de gastos sociais

Se, por um lado, a crise internacional de 2008 chegava ao país com atraso de alguns anos já que o “colchão” das *commodities* amorteceu o impacto da crise até 2014, por outro, do ponto de vista econômico, as tomadas de decisão de Dilma Rousseff, voltando-se ao empresariado, mostraram-se ineficazes para que o país saísse da recessão. Ainda segundo Carvalho (2018), dada a falta de estruturação do setor industrial, o ciclo expansivo dos anos Lula não tinha força para se sustentar e estava fadado a sofrer, como sofreu, com a redução na compra das *commodities* brasileiras.

Do ponto de vista da sociedade civil, o ano de 2013 foi uma panela de pressão estourando em várias direções contraditórias e simultâneas, repleto de sentidos controversos (GUÉRON; VASCONCELOS, 2015; VASCONCELOS; PIMENTEL, 2017). Há, nesse momento, a eclosão de uma força popular insurgente e contestatória que não cabe nas tradicionais formas políticas de reivindicação⁵⁰, isto é, no protesto organizado pelos partidos, sindicatos e organizações, mediante uma pauta unificada e com lideranças, em geral individuais, construídas ao longo do tempo e da relação com os movimentos sociais. O que se viu foi uma onda de protestos - com ações diretas, (midi)ativismo e práticas estético-políticas – que tomou de assalto as ruas e de onde não se podia inferir uma só direção, pauta⁵¹ ou liderança. A falta de coordenação entre as pautas dava um tom inédito ao que surgia e que não podia ser lido com as ferramentas tradicionais sobre protestos políticos. Nesse sentido, algumas práticas artísticas foram convocadas como lugar de experimentação política, trazendo à tona um ativismo que tem uma trajetória importante mas não suficientemente reconhecida

⁵⁰ A exemplo de protestos que no período que compreenderam os anos de 2011 a 2013 aconteciam em outras partes do mundo, como a Primavera Árabe e *Occupy Wall Street*.

⁵¹ Apesar de a pauta inicial ter sido uma reivindicação pela mobilidade urbana, com o Movimento Passe Livre em São Paulo e em seguida no Rio de Janeiro, desdobrou-se uma agitação que extrapolou esta pauta e que, vendo em retrospecto, também sinalizou para as diferentes disputas no País.

no campo da arte contemporânea (MESQUITA, 2008). Esta interface será destrinchada mais a frente mas, neste momento, serve como contexto fundamental para os anos que se seguiram.

Outra interface relevante dos protestos de 2013 dizia respeito ao campo comunicacional. Os protestos/ações eram disseminados pelas redes digitais e sociais de comunicação a partir de agentes ligados à esfera comunicacional: as mídias independentes e coletivas – tais como o coletivo Mídia Ninja, que surgiu nesse momento – que pautaram por um breve mas bombástico momento as mídias corporativas, em particular a TV Globo, mostrando uma perspectiva “de dentro” das manifestações e explicitando abusos do Estado. Importante lembrar que o principal aplicativo para mobilização social era o *Facebook*, usado majoritariamente para a convocação de eventos na rua, além do *YouTube* para disseminação de conteúdo gravado nas ruas. É flagrante notar como, em 2013, havia um espaço muito menos regulado para atuação nas redes do que existe neste momento, em 2020, em termos de direcionamento do consumo, das visualizações, da comercialização de *likes* e da vigilância *on-line*. Poucos anos deixaram evidente o destino corporativo, regulador e de circuito-fechado de interação, ou dito de outra maneira, como havia naquele momento mais margem de manobra que favoreceu a mobilização nas ruas. Isto parece demonstrar a importância da performatividade da comunicação e das plataformas digitais, da interação entre usuários e plataformas. O espaço virtual foi, gradualmente mas a passos largos, passando de um local de forte reivindicação de direitos civis (via manifestações e campanhas *on-line*) para um espaço de comercialização de informações de usuários por rastreamento e monitoração de comportamento das plataformas FAGMA (Facebook, Apple, Google, Microsoft, Amazon).

Os coletivos e movimentos sociais autogestionados foram outro pilar estruturador das manifestações de 2013. A Aldeia Marakà'nã, por exemplo, foi local de convergência de diversos atores – indígenas, estudantes, jovens ligadas às táticas *Black Blocs*, anarquistas, punks e artistas – que naquele local já circulavam desde o início da ocupação do terreno vizinho ao estádio Maracanã, em 2006, e que foi foco de disputa territorial em 2013, às vésperas da Copa do Mundo. A Aldeia Marakà'nã, de certa forma, antecipou as Jornadas de Junho, na medida em que foi palco de

confrontos desiguais e violentos perpetrados por policiais militares⁵². Após a primeira expulsão da Aldeia por policiais militares, ocorrida em 22 de março de 2013, houve forte mobilização popular em prol da reocupação do território. A luta indígena-urbana contou com o apoio das manifestações de rua e do midiativismo, e houve consequente retomada do território pelxs indígenas-urbanxs. Outro dado importante foi a presença ativa da Aldeia Marakà'nã tanto nas manifestações de rua quanto na promoção de uma programação artística, cultural, política e ambiental no território da Aldeia, que acolheu diversos grupos de indígenas e não-indígenas.

O campo cultural e artístico estava bastante atuante nas esferas municipais, estaduais e federais, ainda fruto do salutar e recente investimento no setor. Diversxs artistas e agentes do campo cultural atuaram significativamente nas manifestações de 2013. As ocupações com intuito político como o Ocupa Câmara⁵³, no Rio de Janeiro e, as ações de grupos autonomistas com táticas urbanas, tais como os *Black Blocs* (COUTINHO, 2016), imprimiram um tom desorganizador e perturbador, que turbinava e aumentava a temperatura das disputas. As ocupações políticas traziam uma permanência não prevista no uso das ruas, com barracas que se instalavam como moradias, extravasando o espaço doméstico na rua: comer, beber, cozinhar e dormir eram ações coletivizadas e realizadas em espaço público. Já as táticas *Black Bloc* usavam da ação direta de ataque a patrimônios-símbolo do Estado ou das corporações (como os bancos) como provocação. Estas táticas se assemelham às ações diretas indígenas na medida em que são desobediências a uma lei instituída com o intuito de chamar a atenção pública para grupos oprimidos pelo capital e pelas forças coloniais.

É incontornável, entretanto, quando se fala das manifestações de 2013, mencionar que nelas estavam já presentes agentes e grupos orientados mais à direita, insatisfeitos com o cenário político e econômico, que puxavam as pautas para assuntos como um retorno à ditadura e que prepararam o apoio ao *impeachment* de

⁵² Uma das matérias sobre o despejo do dia 22 de março de 2013 está disponível em: <<https://anovademocracia.com.br/no-107/4627-pm-de-cabral-despeja-aldeia-maracana>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2020.

⁵³ Ocupa Câmara (Rio de Janeiro) foi parte de uma série de ocupações que tinham cunho político, em pontos estratégicos da cidade e com reivindicações em relação a esses territórios. O Ocupa Câmara foi uma ocupação montada por barracas em frente à Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeiro, na Cinelândia, que ficou ativa de 8 de agosto a 15 de outubro de 2013. O intuito específico desta ocupação era pressionar a investigação sobre a influência dos empresários de ônibus no poder público. Houve, neste tempo, um conjunto de pessoas que não se conheciam e que ocupavam este espaço público de forma permanente, noite e dia. Esta ocupação acolheu também pautas como a greve dos professores. Ativistas de plantão transmitiam as ações via *streaming* (transmissão *on-line*), apoiadores eventuais e transeuntes disseminavam conteúdo sobre a ocupação (OITICICA, 2014).

Dilma Rousseff. Este “lado conservador da força”, junto com a presença de alguns partidos políticos organizados, engrossava o número de manifestantes. Há um discurso manifesto em setores partidários da esquerda, a exemplo do modo como o Partido dos Trabalhadores revê as manifestações de 2013 que, na minha avaliação, reduz o movimento a uma cooptação pelas forças da extrema-direita. É bem verdade que os anos que se seguiram (2014 ao presente momento) mostraram um enredo muito mais sombrio do que a força contestatória de 2013, porém reduzir essas manifestações a massa de manobra da direita me parece uma não compreensão das forças mais atuantes *in loco*, nas ruas.

No “Ato pela reconstrução do Estado Democrático de Direito”, na Faculdade de Direito da UFRJ em 2017, o ex-presidente Lula afirmou:

Esse país não foi compreendido desde o que aconteceu em Junho de 2013. Nós nos precipitamos em achar que 2013 foi uma coisa democrática. Que o povo foi pra rua porque estava muito preocupado com aquela coisa de transporte público (LULA, 2017, s/p).

Embora o curso dos acontecimentos, desde 2013, mostre que, de fato, houve forças antidemocráticas nas manifestações daquele ano, que foram progressivamente ganhando terreno, tampouco Lula e o campo da esquerda partidária parecem sintonizados com o aspecto complexo que dava corpo a essas manifestações. A questão do massivo investimento no agronegócio, gestado nas eras Lula e Dilma, é, por exemplo, ponto nevrálgico da questão indígena, pois o modelo de crescimento baseado em *commodities* agrícolas para o mercado externo expropria terras indígenas⁵⁴ – em larga escala nos estados do Mato Grosso e no Mato Grosso do Sul –, além de exaurir o solo com a monocultura e de gerar questões sérias para o ambiente, como o desmatamento necessário à soja e à criação de gado. As diversas pautas que contestavam a representação política emergiram em 2013 também como expressão de uma macropolítica que tinha parado de avançar nas inclusões sociais.

As polarizações políticas com o processo de *impeachment* de Dilma Rousseff em 2015 abrem caminho para o avanço de medidas mais abertamente contra os trabalhadores e contra o mínimo de seguridade social alcançado. Os empresários,

⁵⁴ Um excelente documentário que narra de forma complexa e detalhada a história de roubo e expropriação das terras indígenas do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul é o documentário *Martírio* (2016), de Vincent Carelli. Nele, há a genealogia de expropriação das terras mesmo antes do agronegócio se instalar, datando do século XIX e atravessando os períodos da Guerra do Paraguai, do Ciclo do Mate, da Era Vargas e do recrutamento do “exército indígena”, desembocando no momento agropecuário de exportação de *commodities*. Nesse percurso, Carelli mostra a renovação e perpetuação de práticas coloniais contra os povos originários e como a base do crescimento brasileiro esteve sempre assentada no extermínio e na expropriação de terras indígenas.

apesar de terem sido beneficiados nos anos Dilma, apoiaram o *impeachment* da Presidenta. A apresentação, pelo vice-presidente Michel Temer, ainda em dezembro de 2015, do projeto “Ponte para o Futuro” dita o que acontecerá nos anos seguintes. Conforme analisa Carvalho (2018):

Em vez de imaginar estratégias para sanar os problemas fiscais pela via do crescimento econômico, da preservação de empregos e da redução da conta de juros, o programa do PMDB, que como se verá foi seguido à risca, começava com a flexibilização de leis trabalhistas, o fim da obrigatoriedade de gastos com a saúde e educação e a desindexação de benefícios previdenciários ao salário-mínimo (CARVALHO, 2018, p. 325).

Do ponto de vista político-econômico, a repercussão da crise internacional de 2008 e o esgarçamento do tecido social das manifestações de 2013 deflagraram uma crise em 2014, também resultado, segundo a economista Laura Carvalho (2018), da estagnação da economia e da queda real dos salários. O governo da então presidenta Dilma Rousseff contribuiu para aprofundar a recessão com a perspectiva de cortes. Há um quadro clássico de insuficiência da demanda, ou seja, o governo não cria demanda por meio de investimentos mas, ao contrário, adota a postura da austeridade, de corte dos gastos públicos (CARVALHO, 2018). Aliado a isso, a crise de representatividade política expõe o que há de mais nefasto em termos de visões da sociedade, como se viu na votação na Câmara⁵⁵ do *impeachment* de Dilma.

No âmbito das subjetividades, viu-se emergir, com a quebra do pacto democrático formalizado pelo *impeachment* da presidenta eleita, uma face ressentida, alimentadora de ódio no tecido social (SOLANO, 2018; ROLNIK, 2018; SAFATLE, 2018; SANTOS G., 2016). Fazendo referência ao livro organizado por Esther Solano (2018) *O ódio como política*, esta parece ter sido a estratégia para que forças antidemocráticas vencessem as urnas em 2018, em vários estados e no cargo máximo do Executivo. Utilizados como forças polarizadoras, o ódio e o ressentimento requeimam uma antiga estratégia de construir um inimigo a atacar, aglutinando as contradições e crises do momento em um alvo em que se possa despejar a inabilidade em lidar com o conflito. Aproveitando-se destes sentimentos e por meio de uma onda de desinformação e de *fake news*, o ataque violento aos inimigos inventados chegou muito rapidamente às mulheres, ao campo artístico e cultural (com o ataque às culturas afrodescendentes, LGBT e aos artistas diretamente), bem como ao campo da educação pública (pela

⁵⁵ Refiro-me às votações na Câmara dos Deputados e no Senado quanto à admissibilidade e a votação propriamente dita do impedimento da Presidente. Este processo durou três meses, desde o afastamento à total conclusão do processo, em 31 de agosto de 2016.

campanha em desqualificar professores e servidores públicos e por intervenções de variadas naturezas nas universidades públicas e institutos federais). Segundo a autora:

Toma-se como alvo a cultura em seu sentido mais amplo: das práticas artísticas, educacionais, terapêuticas e religiosas (não cristãs) aos modos de existência que não se encaixam nas categorias machistas, heteronormativas, homofóbicas, transfóbicas, xenofóbicas – os quais se estabeleceu chamar de ‘minorias’, não no sentido quantitativo, já que deste ponto de vista eles constituem a esmagadora maioria, mas no sentido de sua classificação como qualitativamente menores do ponto de vista do modo de existência hegemônico (ROLNIK, 2018, p. 166).

Fato incontornável na cena brasileira foi a emergência na política institucional carioca da vereadora Marielle Franco (PSOL-RJ), em 2017, na Câmara dos Vereadores, bem como sua execução junto à de seu motorista Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018. Marielle Franco pautava os direitos humanos há dez anos como assessora do deputado estadual Marcelo Freixo (PSOL-RJ) antes de ser eleita, com mais de 4.500 votos, para a Câmara. Quando assumiu, deu continuidade a essa pauta e ainda aglutinou tantas outras que também se tornaram alvo do ódio e do ressentimento. Marielle nomeava seu mandato de mandatA, enfatizando as pautas feministas, negras, LGBT e das populações das favelas. Criou a campanha “Mulheres na política”, que promovia debates e dava visibilidade às mulheres (cis e trans) que desejassem ocupar representações parlamentares. Seu mandato foi interrompido pela sua execução e a de seu motorista, Anderson Gomes, com uma nítida motivação política. Apesar de as execuções terem ganhado repercussão internacional, este ainda permanece mais um caso de polícia até agora não esclarecido. Analisarei a luta pela visibilidade lésbica na Câmara em 2017 e a ação da placa de rua Marielle Franco, cunhada em homenagem póstuma, e sua repercussão como vetores por onde captar algumas das políticas que relacionam gênero e sexualidade.

Esta pesquisa se inicia no ano de 2016, isto é, em plena crise econômico-política, culminando com o rompimento do pacto democrático no Brasil. Até o momento desta escrita, iniciando o ano de 2020, o que se vê é um cenário de desmoronamento das (poucas) conquistas sociais instituídas, a fragilidade das instituições republicanas e democráticas e o aprofundamento das práticas neoliberais sob regimes autocráticos disfarçados de democracias. Também se vê que este desmoronamento explicita e torna ainda mais urgentes as lutas no campo social que são caras a esta pesquisa: as políticas de gênero e de sexualidade e os direitos à terra. Entretanto, a genealogia dessas lutas é bem mais profunda do que esta breve contextualização.

2.3 O capitalismo como o nó

Conforme destacado na introdução, tanto os movimentos sociais quanto os contextos artísticos são forjados de forma imbricada no terreno comum do capitalismo. Nele, as relações econômicas são formadas, engendrando valores a partir de modos particulares de produção, circulação e visibilidade. Uma análise do capitalismo neoliberal baseada somente em suas características econômicas é sintoma, em geral, do ímpeto de tratar as relações sociais como se fossem estritamente econômicas⁵⁶ (FRASER N., 2014), invisibilizando seus aspectos extra-monetários, outros modos de valorar.

Analiso o capitalismo em sua fase neoliberal numa perspectiva de que este sistema e sociedade são, a um só tempo, estimuladores, reguladores e gestores das esferas da vida cotidiana e da atuação no campo artístico. As autoras e autores são aqui mobilizados para observar justamente o modo pelo qual se extrai valor das relações sociais. Em seguida, analiso as proximidades desses processos de extração de valor com um campo de arte institucionalizada – com seus circuitos, regimes de visibilidade e modos de produção.

Nesta pesquisa, o objetivo da reflexão sobre o neoliberalismo e a arte é o de perceber que o terreno das práticas artísticas, assim como o das lutas coletivizadas, não estão livres ou apartados da sanha assimiladora da economia neoliberal. Considero importante essa análise pois há um discurso comum que vincula automaticamente a arte a um campo progressista ou libertário, como lugar de resistência às mazelas do sistema neoliberal. Procurarei demonstrar, entretanto, que a complexidade da governamentalidade neoliberal torna ambígua a atuação no campo da arte institucionalizada – e que este último também é um campo em que diversas forças contrárias e contraditórias atuam. O intuito desta reflexão é o de colaborar para esforço coletivo em desmontar algumas armadilhas impostas por esse sistema, não

⁵⁶ Aqui reside, parece-me, a dificuldade do que se chama de Indústria e Economia Criativa, esse esforço de valorar e quantificar a arte e a cultura baseada na ideia de criatividade. Esse campo surgiu na Inglaterra no final da década de 1990 e “definiu os setores criativos como aqueles ‘que têm sua origem na criatividade, habilidade e talento individuais e apresentam um potencial para a criação de riqueza e empregos por meio da geração e exploração de propriedade intelectual’, conforme registra o documento *Creative Industries Mapping*, publicado pelo Departamento de Cultura, Mídia e Esportes britânico (DCMS) em 1998 (COSTA, 2014, p. 22). No Brasil, essa discussão ganha contornos específicos, associada tanto a iniciativas que abrangem grandes corporações quanto às pequenas iniciativas culturais e das periferias, com critérios vagamente definidos. Para uma discussão sobre a Economia Criativa no Brasil.

buscando pureza em relação a ele, mas atentando ao que funciona ou não para as lutas.

Para chegar a tal, entretanto, irei expor algumas implicações do capitalismo neoliberal, do ponto de vista econômico, político-social e de produção das subjetividades. Recorro, então, a uma seleção de autorxs, a saber: Judith Butler (2018), Paul B. Preciado (2018; 2010), Nancy Fraser (2014), David Harvey (2013; 2018), Silvia Federici (2009; 2017), Adrienne Rich (2019), Fátima Lima (2014), Camila Bacellar (2019), Maria Cristina Ferraz (2014), Espinosa Miñoso (2017), Achille Mbembe (2014; 2016; 2018), Michael Löwy (2015), Isabel Loureiro (2015), Wendy Brown (2015), Ailton Krenak (2019), Stengers e Pignarre (2005). Convém sublinhar que o retorno às premissas históricas do capitalismo visa a detectar processos de longa duração histórica (a relação do capitalismo com o colonialismo e com o gênero, por exemplo), articulados e ressignificados na fase neoliberal do capitalismo.

Criticar o sistema capitalista tem sido uma prática recorrente nos discursos intelectuais, midiáticos e políticos. Entretanto, a crítica parece ficar no nível retórico, menos como contribuição substancial para uma orientação sistemática e mais como desejo de que essa crítica aconteça. Segundo Nancy Fraser (2014):

o renascimento do termo [capitalismo] indica, da mesma forma, o desejo em muitos setores de realizar uma análise capaz de esclarecer as relações entre as diferentes lutas sociais de nosso tempo, e capaz de promover uma estreita cooperação, se não a plena unificação, de suas correntes progressistas mais avançadas em um bloco anti-sistêmico. O pressentimento de que o capitalismo poderia fornecer a categoria central de tal análise é correto (FRASER N., 2014, p. 86, tradução nossa).

Entretanto, a crise atual não se encaixa nos modelos herdados até então, já que ela possui múltiplas dimensões, para além da economia e das finanças, e também diz respeito a fenômenos como aquecimento global, aos vínculos sociais enfraquecidos, às tecnologias digitais e às redefinições do que significa o poder público ou autônomo em todas as esferas. A crítica ao capitalismo não conseguiu ainda absorver e incorporar as ideias vindas dos feminismos, do pós-colonial ou decolonial e do pensamento ecológico (FRASER N., 2014), críticas essas que são o sustentáculo para o sistema capitalista se desenvolver. Quero dizer que essas críticas advindas da “base” do capitalismo, isto é, das condições para a exploração das forças chamadas de “recursos” (monetários, humanos, sociais) não podem ser plenamente absorvidas sem colaborar para desmantelar o sistema. Recuperando o conceito de “operador do

capital” (NEILSON; MEDRAZZA, 2017), isto é, a forma com a qual o capital aterrissa no mundo para que uma análise concreta deste sistema seja possível, proponho o corpo e a terra como lugares privilegiados de disputa, em que se poderá ver a desigual luta travada e os paradoxos criados nesta luta.

A partir dessa reflexão, nossa atenção se volta para investigar as premissas, racionalidades e desejos estimulados pelo sistema capitalista. Nessas premissas residem os valores que informam práticas e discursos. É trabalho desta tese avaliar como isso está sendo manuseado na arte e nos movimentos sociais escolhidos. Para perscrutar esses valores, retomo autoras e autores que se debruçaram sobre esta e outras fases do capitalismo. Na última parte, discutirei algumas formas com que a arte institucionalizada negocia com essas forças hegemônicas.

2.3.1 Luta pelos corpos

Um passeio conceitual nos permitirá vislumbrar como os processos presentes em outras fases do capitalismo se renovam neste momento neoliberal: como a expropriação da vida – que incide de modo diferencial, dependendo do grupo social em questão (GAGO; CAVALLERO, 2019) – é direcionada ao lucro privado. Essa privatização do lucro é acumulada na mão de poucos por meio de uma “commodificação” e encarceramento da vida (HARVEY, 2018). Além do lucro advindo da financeirização do capital, o capitalismo neoliberal gerencia, direciona e organiza as múltiplas formas da vida, tirando daí seu lucro. A ênfase contemporânea recai, portanto, na produção de subjetividades mais do que simplesmente na produção de mercadorias. Dito de outra forma, as subjetividades se tornaram a mercadoria mais valiosa.

Cabe lembrar, no entanto, que esse vetor de lucro privado não está garantido; há a possibilidade constante de “falha” (BUTLER, 2018; PRECIADO 2018; 2010) ou de “incompatibilidade” no sistema, um risco de a expropriação não se realizar completamente – por exemplo, com os movimentos de retomadas indígenas das terras e de ocupação por moradia, com a desobediência de papéis de gênero ou de sexualidade, com práticas abolicionistas ou com insubordinações de outra natureza. Numa outra perspectiva, Nancy Fraser (2014) ressalta a necessidade intrínseca do capitalismo de que haja instâncias fora do mercado para que a mercantilização (commodificação) se dê. Haveria, de fato, uma relação de dependência: “os mercados

dependem, para sua própria existência, de relações sociais não mercantilizadas, que proporcionam as condições de possibilidade de fundo” (FRASER N., 2014, p. 62).

É aí que os corpos e suas políticas corporais – a agência dos corpos na arte e nos movimentos sociais – podem inscrever, talvez, torções, pistas e também impasses para a ação e luta política. Especificarei esses modos procurando situar a discussão geopoliticamente, a fim de ressaltar dissidências da norma e possibilidades ou limitações nas alianças. Intenciono, então, correlacionar alguns processos econômicos e de produção de subjetividade com colonialidade, divisão entre os gêneros, sexualidades e luta pela terra. Esta correlação condiciona ou, pelo menos, configura uma matriz de possibilidades de modos de vida normatizados e tornados hegemônicos, numa relação atravessada por ambiguidades e ambivalências.

Um autor incontornável na análise do sistema capitalista – especialmente na fase em que ele nomeia de “acumulação primitiva do capital” e na sua fase industrial – permanece sendo o economista e pensador Karl Marx (1818-1883). Nos três volumes de *O Capital* (MARX, 2013; 2014; 2017), Marx desenvolve sua teoria sobre o funcionamento complexo do sistema capitalista (cujo objetivo é transformar dinheiro em mais dinheiro), as teorias do valor, a circulação constante do capital e a estruturação desse mesmo sistema por meio de suas instituições financeiras. Marx também centra sua discussão no binômio capital e trabalho (assalariado), a fim de explicar a extração de mais-valia – que é o diferencial explorado entre o que foi investido e o retorno do capitalista. Suas teses foram seminais para desenvolver um modelo econômico teórico geral, complexo e dinâmico, fazendo face ao modelo liberal do século XVIII (com Adam Smith, David Ricardo e a “mão invisível do mercado”) e que vem sendo tanto criticado por suas limitações quanto repensado para explicar a realidade contemporânea mundial. Ainda que Marx não se debruce sobre as questões e políticas corporais, é convocado especialmente como recurso metodológico, através da leitura da filósofa Nancy Fraser (2014) e do geógrafo David Harvey (2000, 2018) sobre o momento neoliberal e o sentido que dão à exploração como despossessão, ou mais simplesmente, como roubo violento, além de autoras do feminismo marxista, que enfatizam as políticas corporais e o papel das mulheres cis e trans.

A autora italiana Silvia Federici (2009; 2017, 2019a; 2019b) produziu e produz um corpo de trabalho que indica as limitações tanto na teoria marxista tradicional quanto também, à época dos anos 1970, nos Estados Unidos, as limitações

nas duas principais correntes feministas: o feminismo radical e o feminismo socialista. Em primeiro lugar, Federici (2017) assinala que Marx e a teoria marxista têm como premissa um sujeito universal trabalhador do sexo masculino, desconsiderando a divisão sexual do trabalho como historicamente construída e igualmente desconsiderando o trabalho de reprodução social da força produtiva: a geração e o cuidado dos futuros proletários. Segundo Federici (2017), a teoria marxista tradicional não levava em consideração o trabalho doméstico e reprodutivo como efetivos partícipes na acumulação do capital “e, por outro lado, os mistifica como um recurso natural ou um serviço pessoal, enquanto tira proveito da condição não assalariada do trabalho envolvido” (FEDERICI, 2017, p. 18).

Com relação às correntes feministas estadunidenses dos anos 1970, Federici faz duas críticas. Por um lado, a crítica às feministas radicais diz respeito ao tratamento trans-histórico dado ao patriarcado e à discriminação sexual, separando a história das mulheres da história das estruturas de exploração. Já com relação ao feminismo socialista, Federici expõe como este movimento não considerava a “esfera da reprodução como fonte de criação de valor e exploração” (FEDERICI, 2017, p. 18), localizando o problema em uma exclusão das mulheres em relação ao desenvolvimento capitalista e não, como Federici propõe, numa desqualificação da posição das mesmas durante o processo de acumulação primitiva do capital.

Federici (2017) analisa, então, um longo processo histórico que se inicia na acumulação primitiva de capital na Europa, no século XVI, para detectar a emergência desse processo de desvalorização das mulheres. Ele teria sido possível devido a três fatores interligados: primeiro, a esfera da produção e da reprodução terem sido pensadas em separado a outros processos históricos, conforme já assinalado; segundo, a introdução do salário como regulador do trabalho, também dos não assalariados – ou seja, a imposição do modelo fabril em detrimento da autosubsistência –, criando o “patriarcado do salário”, isto é, uma concentração dos meios econômicos obtidos primordialmente pelo salário em poder masculino. Por fim, a desvalorização da posição das mulheres com o aparecimento do capitalismo, por meio de vários processos, dentre os quais a caça às bruxas, fenômeno que a autora trata com riqueza de detalhes.

No que concerne ao território das Américas, Federici (2017) analisa como o sistema da monocultura (*plantation*) nutriu a Revolução Industrial e como a escravidão nos territórios fora da Europa foi determinante para o florescimento do

capitalismo. A autora também aponta a tendência que este sistema tem em pôr em marcha um processo de colonização e escravidão em grande escala, “comodificando” ou expropriando a vida para que a acumulação se dê. A relação entre trabalho doméstico das mulheres e o trabalho escravo é de que esses dois foram condição importante para que o sistema capitalista se instalasse como fenômeno global. O trabalho de Federici, então, identifica as veias invisíveis de expropriação do trabalho das mulheres e dos escravizados, colocando em perspectiva o desenvolvimento do capitalismo na Europa e o processo colonial. É extremamente instigante a análise proposta por Federici, feita somente a ressalva de que os processos não podem ser reduzidos a comparações e totalizações que explicariam ambas histórias.

Cabe mencionar, ainda, uma linha de continuidade de Federici com trabalhos de autoras feministas⁵⁷ que, na década de 1970, faziam a distinção entre a concepção foucaultiana de corpo e a concepção feminista. Foucault (1988) nos ensina que, a partir do século XIX, na Europa, a fase mercantil do capitalismo se apropria do corpo, transformando-o em força de trabalho, em sintonia com as mudanças técnicas e econômicas e a urbanização crescente. Foucault desenvolve o conceito de biopolítica, mostrando como uma gestão e controle inéditos são imputados aos corpos a partir do seu disciplinamento, da incidência de saberes-poderes que moldam e estimulam o corpo. Foucault, entretanto, não faz distinção sexual do trabalho entre homens e mulheres; é justo nesse ponto que a concepção feminista oferece uma contribuição:

as feministas colocaram em evidência e denunciaram estratégias e a violência por meio das quais os sistemas de exploração, centrados nos homens, tentaram disciplinar e apropriar-se do corpo feminino, destacando que os corpos das mulheres constituíram os principais objetivos – lugares privilegiados – para a implementação das técnicas de poder e das relações de poder (FEDERICI, 2017, p. 32).

As perspectivas feministas, segundo Federici, contribuíram para abordar pontos cegos na teoria foucaultiana sobre o corpo, tais como a diferenciação das histórias masculina e feminina, a menção ao processo de reprodução e o interesse pelo “disciplinamento” das mulheres, com temas como “o controle sobre a função reprodutiva, os efeitos dos estupros, dos maus-tratos e da imposição da beleza como condição de aceitação social” (FEDERICI, 2017, p. 32). A autora também assinala que essas contribuições muitas vezes não são creditadas às teóricas feministas, mas

⁵⁷ Federici cita o trabalho de Mariarosa Dalla Costa *The power of women and the subversion of the community* (1971), Selma James em *Sex, race and class* (1975) e outras ativistas do *Wages for Housework Movement* (Movimento por um salário para o trabalho doméstico), com textos controversos dos anos 1960.

ficam sob o guarda-chuva foucaultiano. Harvey (2018) também aponta o desinteresse da literatura marxista pela reprodução social, por questões de hierarquia social, de gênero, sexualidade, parentesco e família. Embora convocado muitas vezes nesta pesquisa, Harvey (2018) também pouco se debruça sobre tais questões, motivo pelo qual a crítica de Federici ganha ainda mais relevância. Federici e as autoras feministas têm o mérito não só de ressaltar a história das mulheres (cis) mas de entrelaçá-la à história do capitalismo, mostrando como o trabalho das mulheres foi subordinado ao dos homens e ao capital, além das várias artimanhas para disciplinar e governar seus corpos.

Cabe lembrar que a própria divisão por gêneros é uma imposição. O capitalismo moderno (mercantil e industrial) se aproveita desta imposição de gênero e instaura a divisão sexual do trabalho. Junto com o que Federici (2017) nomeia de “patriarcado do salário”, a invenção da família nuclear e a reprodução social como atividade subvalorizada e naturalizada alimentaram a hegemonia do sistema capitalista, instaurando lugares binários e excludentes para os homens e para as mulheres. Soma-se a isto, no tocante ao sexo e às práticas sexuais, que o modelo heteronormativo está na base de sustentação do modo capitalista. Naturalizá-lo autoriza sua reprodução capitalística. Adrienne Rich, em 1980, escreve o artigo “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”, sublinhando o caráter obrigatório da heterossexualidade (RICH, 2019). Decorre daí que uma análise das práticas que desviam da norma heterossexual abriria caminho para investigar os padrões-base de exploração do capital e é neste intuito que os estudos da homossexualidade, da lesbianidade, das práticas tomadas como perversas ou anormais, os estudos *queer* são convocados nesta pesquisa.

A partir da literatura crítica feminista e foucaultiana, levando mais longe a ideia de que os gêneros e sexualidades são construtos sociais, os estudos *queer* têm desdobramentos na América Latina. Inicialmente disseminados por países anglofônicos, constituem, a partir dos anos 1990, um campo igualmente relevante na América Latina sob o nome de estudos *kuir* (MOMBAÇA, 2016; 2017), *queer* dos trópicos (PEREIRA, 2012), ou teorias do cú (PELÚCIO, 2014). Desta maneira, estes campos, mais do que serem meramente traduções da palavra *queer*, constituem exercícios de inscrição na tradição dos estudos de gênero e sexualidade. Os estudos *queer* questionam os papéis sociais de gênero e as condutas da sexualidade, investigando o modo pelo qual a norma se realiza por meio de uma matriz

heterossexual compulsória (RICH, 2019), binária de gênero e em oposição excludente entre os termos (homem X mulher; práticas sexuais aceitas X práticas sexuais perversas, etc.). Desvios desta norma consistem, então, em práticas e corpos abjetos e obscenos. No entanto, como explica Nancy Fraser (2014), o capitalismo é dependente de espaços fora para que seus domínios possam se estender e é por esta lógica da exclusão que as práticas e corpos abjetos e obscenos são absorvidos neste sistema: como novas fronteiras a serem estimuladas, controladas e gerenciadas.

Nas correntes feministas dos anos 1980/1990, com uma série de autoras – que serão amplamente utilizadas neste trabalho, tais como Audre Lorde (2017; 1984), Adrienne Rich (2019), Monique Wittig (2001) entre outras – amplia-se a compreensão da atuação das mulheres, explorando aspectos das políticas de desejo e de sexualidade que não se relacionam necessariamente com a reprodução social. Com isso, essas autoras contribuem para a desessencialização da categoria “mulher”, relacionando-a também a classe, raça, idade, desejos, acesso aos bens sociais, inserindo assim outros debates no feminismo, como a desobediência da heteronorma. Elas promovem uma inflexão nos movimentos feministas muitas vezes a partir de suas próprias vivências, reconhecendo-se como lésbicas ou bissexuais no interior do movimento feminista. Este não é um fato menor, pois tais autoras mostram como o feminismo tradicional (ou liberal) também está assentado na heterossexualidade como norma. Estas autoras inserem no debate, portanto, diferentes questões em relação ao capitalismo: a reorganização ou implosão do núcleo familiar tradicional, denunciando a dominação masculina; o trabalho das trabalhadoras do sexo; a pornografia, além de complexas questões entre visibilidade e normatividade.

Num outro movimento para abordar biopolítica, o filósofo Paul B. Preciado (2018a; 2010) discute – numa linha de argumentação que vem, conforme já salientado, dos estudos feministas, passando pelos estudos *queer*, em especial diálogo com as obras de Derrida, Judith Butler e Eve Sedwick – a ideia de uma “sexopolítica”. Isto é importante para a reflexão do capitalismo neoliberal a fim de perscrutar os modos pelos quais o corpo é explorado também em relação ao sexo, tomado como norma e como um diapasão regulatório em torno do qual são caracterizados os sexos e as práticas sexuais. O padrão heterossexual, então, regula e normatiza as práticas que, caso desviem deste padrão, são compreendidas como anormais ou dissidentes. Detecta-se a matriz foucaultiana e também butleriana da ideia do sexo como norma, bem como “o caráter ficcional da noção de sexo,

produzindo e agrupando numa unidade artificial elementos biológicos, fisiológicos, condutas, sensações e prazeres” (LIMA, 2014, p. 23). Conforme ressalta Butler (2003), lendo Foucault:

Para Foucault, ser sexuado é estar submetido a um conjunto de regulações sociais, é ter a lei que norteia essas regulações situada como princípio formador do sexo, do gênero, dos prazeres e dos desejos, e como o princípio hermenêutico de auto-interpretação. A categoria do sexo é, assim, inevitavelmente reguladora, e toda análise que a tome acriticamente como um pressuposto amplia e legitima ainda mais essa estratégia de regulação como regime de poder/conhecimento (BUTLER, 2003, p. 143).

Em *Testo Junkie*, Paul B. Preciado (2018a) argumenta que, no capitalismo tal qual o vivemos atualmente, não estamos somente operando no regime biopolítico de disciplina e controle dos corpos, mas também em um regime farmacopornográfico. Enfatizando o caráter pós-industrial, global e midiático do capitalismo pós-Segunda Guerra, há um imbricamento entre fatores biotecnológicos e sexuais na composição (*design*) da matéria mais importante do capitalismo avançado: a produção de ideias, símbolos, desejos, reações químicas e condições da alma (PRECIADO, 2018a). Consequentemente, os afetos narcosexuais, uma mistura entre fármacos e sexo, são o modelo e base para todas as outras formas de produção. Sua hipótese é a de que a mola propulsora de extração de mais-valia é o desejo, a excitação, a sexualidade, a sedução e o prazer da multidão (no sentido de Antonio Negri e Michael Hardt). Relendo a clássica noção de força de trabalho do marxismo, Preciado a substitui por uma força orgasmática, não como uma substância mas como um evento, uma relação e uma prática. Esta força orgasmática, a um só tempo carnal e digital, faz uso dos componentes comunicacionais, informacionais, das relações sociais e do conhecimento (VIRNO, 2009) como matéria-prima do capitalismo, por meio da imposição de “um conjunto de novos mecanismos microprotéticos de controle da subjetividade por meio de protocolos técnicos, multimídia e biomoleculares” (PRECIADO, 2018a, p. 33, tradução nossa). No lugar de uma economia de produção, mais uma vez torcendo o marxismo clássico, teríamos uma economia de invenção, na qual “não existem objetos a produzir; é uma questão de *inventar* um sujeito e o produzir numa escala global” (PRECIADO, 2018a, p. 54, tradução nossa, grifos do autor).

Por meio das intervenções cirúrgias intersexo, as intervenções de redesignação de sexo, da regulação das pílulas anticoncepcionais e estimulações do Viagra, através de hormônios sintéticos, próteses, drogas de toda a sorte, pornografia, estrogênio,

progesterona, testosterona entre outros, produz-se uma subjetividade caracterizada pelas biotecnologias e, dentre elas, as tecnologias de gênero, com mecanismos duplos que excitam e controlam (LIMA, 2014). Como explica a performer e atuadora Camila Bacellar (2019, p. 92): “Se para Foucault o corpo é concebido como o principal terreno de intervenção da biopolítica, para Preciado, o corpo é uma plataforma tecnoviva, um arquivo biopolítico e uma prótese cultural”. Esse corpo farmacopornográfico preconiza uma governabilidade do vivo em fluxo de excitação e frustração, em temporalidade masturbatória e autossatisfatória, em modos de desejar e resistir, a partir do seu próprio transbordamento e incomensurabilidade.

Neste cenário, o corpo é lugar de experimento com uma experimentação sem limites, permitindo a navegação entre categorias binárias e a construção de corporeidades subversivas ou monstruosas aos olhos normativos. Como já atentava Deleuze (1992) em seu curto e bombástico texto sobre as sociedades de controle, parece que a onda a ser surfada neste regime farmacopornográfico proposto por Preciado pode se transformar em tsunami elaborada em piscina artificial, conjugando a monstruosidade e magnitude de uma tsunami com a elaboração meticulosa e controlada de uma piscina artificial. De todo modo, o que interessa ressaltar aqui é como o pensamento proposto por Preciado mergulha nas investigações com o corpo, borrando, confundindo e testando categorias de gênero e sexualidade, nesse regime sem limites. Preciado (2018a) experimenta o regime farmacopornográfico no seu próprio corpo, ingerindo testosterona e derivados a fim de modelar seu gênero, e relatando sua transição para *homen trans*.

Convém, neste ponto, ter uma noção mais abrangente sobre como a condição de ilimitação, no capitalismo tardio, incide em todas as áreas da vida. Na norma disciplinar, o controle era exercido pela abertura e fechamento de ciclos, passando de um ciclo a outro ou, se se quiser, de uma dívida a outra, com a sensação ilusória de início e fim. Nas sociedades de controle, por sua vez, a sensação é a de contração de dívidas que não são quitadas, criando “uma moratória ilimitada, em variação contínua e infinita” que regula e controla os sujeitos (DELEUZE *apud* FERRAZ, 2014, p. 8). Ao “homem confinado” da norma disciplinar suplementa-se o “homem endividado”, num sistema de créditos e débitos que organiza sua vida. O filósofo português José Gil (2009) sugere que, nas sociedades liberais do século XXI, é a figura do “homem avaliado” que radicaliza a situação do endividamento constante (FERRAZ, 2014). Nesta avaliação ilimitada, o sentimento de (auto)superação incessante e sua

consequente sensação de *impoder* e inferiorização administram um sistema de acesso a créditos como contração de dívidas que, em verdade, são formas de hierarquizar um sistema de exclusão: integra-se para se estabelecer em gradações de exclusão. Esta forma de exclusão está em consonância com o próprio capitalismo financeirizado, enredando crédito como acesso a dívida, tanto de indivíduos quanto de países. Desta maneira, coordena-se consumo e exclusão (FERRAZ, 2014).

Preciado (2018a) igualmente aborda os processos de exclusão hierarquizada em relação à política sexual, ou, uma vez mais, via exploração da força orgasmática. A fim de referir-se à condição da vida na era farmacopornográfica, o autor analisa que as vidas privadas de direitos civis, de autoria e de direito ao trabalho, são as vidas dos “migrantes, dos deportados, dos colonizados, das atrizes e atores pornô, do trabalhador do sexo, do animal de laboratório e etc” (PRECIADO, 2018a, p. 51), vidas estas sujeitas à autovigilância e mediatização global. Estas vidas fazem parte de um laboratório mundial integrado, no qual o controle do fluxo de afetos começa sob a forma pop de excitação e frustração (PRECIADO, 2018a). Parece, então, que o regime ilimitado incide nos corpos diferencialmente segundo o estrato social, étnico, de classe, etário do sujeito.

Preciado, então, analisa uma parte da humanidade, isto é, aquela eurocentricamente considerada como humana, cidadã e livre. Uma das críticas das teorias feministas decoloniais, em autoras tais como Espinosa Miñoso (2017) é, justamente, que as formulações das teorias *queer* (nas quais Preciado certamente se inscreve) parecem não levar às últimas consequências os sujeitos racializados e os que passam por processos de servidão voluntária ou coloniais. São as autoras da linha do feminismo decolonial e dos *subaltern studies*, algumas delas citadas por Preciado, que desenvolvem importantes tradições que elaboram a forma com que as opressões são exercidas nos contexto latino-americano ou subalternizados. Ainda com Preciado:

Sob o impulso das análises pós-coloniais como as de Moraga, Anzaldúa ou Spivak, as teorias *queer* e pós-coloniais tentam levar a cabo análises mais complexas do poder e da opressão, distanciados da lógica binária da dominação (bem/mal, homem/mulher, hetero/homo, gay/ lésbica, branco/negro...) que pretendem chegar a uma solução dialética para além do gênero e da sexualidade (PRECIADO, 2010, p. 67).

Espinosa Miñoso, por exemplo, por meio do seu trabalho como feminista decolonial e lésbica, consegue mostrar tanto as limitações das teorias que lidam com sujeitos eurocentrados como referência quanto elaborar a agência dos sujeitos considerades excluídes ou subalternizados. Essas autoras e autores mostram como,

apesar de os processos de exclusão se darem de forma mais opressora em determinados grupos, este fato não impede agência e soluções a essas opressões, como se só estivessem reféns da opressão à qual estão submetidos.

O que é importante reter, por ora, são esses desenvolvimentos ancorados em diferentes tradições que tornam visíveis, identificáveis e nomeáveis aspectos da vida que entram em jogo na exploração capitalista, e a forma como sua dominação tem a ver com uma normatização ou desqualificação de condutas, comportamentos e imaginários sociais. Os aspectos desviantes desta norma podem, portanto, de formas bastante complexas, configurar lutas anti-sistêmicas ou podem ser assimiladas como novos horizontes a serem explorados pelo capital.

Ainda relevante neste longo passeio sobre a exploração no capitalismo neoliberal e o entrelace entre os aspectos econômicos e sociais é reconhecer de que modo o capitalismo, em suas diversas fases, teve articulação estreita – e condicionante – com os processos coloniais. De acordo com Lepecki (2016, p. 4, tradução nossa):

as muitas transformações do capitalismo pelos últimos séculos (capitalismo mercantil, capitalismo industrial, capitalismo fordista, capitalismo liberal e capitalismo neoliberal) refletem e infletem, ao mesmo tempo, as muitas transformações do colonialismo.

A estreita relação entre capitalismo e colonialismo se vale de uma servidão específica, que não será somente mais um tipo de técnica interpessoal de exploração mas aquela “que captura o sistema de conceber a vida e seus valores por inteiro” (LEPECKI, 2016, p. 4), tornando-se determinante no tipo de subjetividade a ser estimulada. Já o pensador camaronense Achille Mbembe (2014) evidencia o capitalismo neoliberal como uma fase dominada pelo silício e pelas tecnologias digitais. Destaca também a vertiginosa conversão de tempo na forma-dinheiro e numa visão em que “todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo podem deter valor de mercado” (MBEMBE, 2014, p. 13). Mbembe também sublinha como há, em termos de produção de subjetividade, uma “codificação da vida social em normas, categorias e números, assim como por diversas operações de abstracção que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais” (MBEMBE, 2014, p. 13). Nesta mesma direção, Wendy Brown (2015) destaca como a democracia liberal – no caso dos Estados Unidos – se faz às custas de um Estado de guerra e uma paranóia de Estado securitário no resto do mundo. No Brasil, tem-se testemunhado nos últimos anos de que forma o neoliberalismo pode prescindir da democracia para

existir, continuando a expandir suas fronteiras no Estado autocrático de Jair Bolsonaro.

Num outro movimento para abordar biopolítica, Mbembe (2018a) cunha o conceito de necropolítica e necropoder, sublinhando como o pensamento de base em relação aos povos escravizados da África e aos colonizados em seus territórios (como os ameríndios e os caribenhos) não seria o de estímulo e controle da vida mas, em seu lugar, estaria a inclinação e o direito para matar. Segundo Mbembe:

a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles (...). Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é a “condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (MBEMBE, 2018a, p. 18).

Com isso, a forma de analisar os processos históricos desloca-se do território europeu para desenvolver-se a partir dos povos escravizados e colonizados nos continentes africano e americano. Como já apontava Paul Gilroy (2005), no prefácio à edição brasileira do livro *Atlântico Negro – modernidade e dupla consciência*, a importância de relatos não centrados na Europa complexifica as análises e contribui para uma relação ao mesmo tempo de coincidência e de afastamento em relação aos propósitos marxistas de uma insurgência revolucionária – já que se analisa aqui o capitalismo a fim de mapear suas possíveis lutas. Conforme escreve:

A auto-criação através do trabalho e sua relação supostamente privilegiada com a aquisição da liberdade, por exemplo, foram enfaticamente recusadas em favor de outras estratégias de auto-construção social que reivindicaram o corpo do mundo do trabalho e o fizeram ao invés disso o *locus* do jogo, da resistência e do desejo (GILROY, 2005, p. 16-17).

A noção de liberdade, da forma como foi argumentada pela teoria política tradicional, na qual a premissa é a de que “o sujeito é o principal autor e controlador do seu próprio significado” (MBEMBE, 2018a, p. 10), encontra em Gilroy⁵⁸ uma problematização importante por apontar como o próprio corpo, como “*locus* do jogo, da resistência e do desejo”, torna-se um mapa das lutas e por trabalhar os efeitos da colonização numa configuração de um Atlântico Negro em diáspora, no qual a relação

⁵⁸ Assim como em outros autores, tais como Edouard Glissant, lembrado pelo próprio Gilroy em seu livro, por ter elaborado sobre as consequências da mútua influência da colonização e o estabelecimento das relações.

com o lugar e de pertencimento são atravessadas pela migração forçada e a destruição de um lugar e relações de origem.

Assim, a tradição escravocrata, o colonialismo e os processos coloniais e neocoloniais que incidem sobre as populações e territórios dos continentes africano, americano do sul, caribenho e ameríndio são o horizonte a partir do qual os conceitos de necropolítica e necropoder ganham relevância, buscando dar conta de como o governo dos corpos, no caso das populações que sofreram ou sofrem com a colonialidade, articula-se à ideia do direito de matar ou à “matabilidade”.

Lima (2018b) lembra que a perspectiva da necropolítica/necropoder assume importância analítica numa agenda mundial contemporânea, ainda mais se levamos em consideração um outro conceito de Mbembe (2014), o “devir negro do mundo”, isto é, um mundo no qual “a precarização da vida inclui não apenas as populações negras, mas também os não negros empobrecidos e cada vez mais precarizados” (LIMA, 2018b, p. 23). Essa categoria analítica se faz relevante na observação do funcionamento da empresa colonial nas fases industrial e neoliberal, já que esse processo de extermínio permanece sob novas formas. O (neo)colonialismo constitui, assim, um braço armado do capitalismo, que participa de múltiplas formas do processo de exploração, a exemplo da humanização dos europeus e desumanização do resto do mundo⁵⁹, a fim de tornar “plausível” discursivamente a empresa colonial e sua maquinaria de subordinação e extermínio de povos não-brancos, ao mesmo tempo que serviu (e serve) como fornecimento direto de mão-de-obra barata e precarizada.

2.3.2 *Lutas pela terra*

Pegando um outro viés de análise do capitalismo, vale a pena retomar, fazendo um salto histórico para o fim do século XIX, as contribuições da filósofa, economista e militante polaco-alemã Rosa Luxemburgo (1871-1919), por sua consideração acerca do caráter imperialista do capitalismo. Luxemburgo enfatizou aspectos relevantes para a compreensão das opressões pelo capital em nível global, discutindo especialmente a exploração dos “recursos naturais” e das formas não-capitalistas de produzir. Segundo Loureiro (2015), Luxemburgo foi a teórica que “deu lugar permanente, na civilização ocidental, aos países da periferia do capitalismo”

⁵⁹ Vale mencionar que numa situação contemporânea (neo)colonial, há outras camadas de complexidade que deslocam os eixos geopolíticos e territoriais.

(LOUREIRO, 2015, p. 97). Luxemburgo se debruça sobre a relação dialética entre metrópole e periferia, perspectiva inaugural à sua época, e em como o desenvolvimento da primeira gerava o subdesenvolvimento da segunda, numa relação intrinsecamente conectada.

É Luxemburgo também quem vai introduzir diferenciações na acumulação do capital: por um lado, ela analisa as formas de exploração nos “locais que produzem a mais valia”, isto é, nos centros metropolitanos da Europa Ocidental; por outro lado, observa a acumulação que se dá, em seu caráter imperialista permanente, nas “formas de produção não-capitalistas”, na então nomeada periferia capitalista ou em povos colonizados. Considerando uma geopolítica mundial, Luxemburgo percebe que os métodos da política colonial são exercidos de forma incessante: “a violência, a fraude, a repressão, o saque se apresentam de maneira totalmente aberta e sem disfarces” (LOUREIRO, 2015, p. 100) na periferia do capitalismo. Em sintonia com o pensamento de MBEMBE (2016; 2018a) no que tange à relação colonial e ao capitalismo – mas com um século de diferença –, Luxemburgo coloca em cena os movimentos indígenas na América e o tráfico de pessoas do continente africano no âmbito do jogo de expropriação, situando suas formulações a partir dos efeitos do imperialismo colonial, aspecto determinante no modo como o sistema capitalista se desenvolveu no Brasil.

Löwy (2015), por sua vez, ressalta que o interesse de Luxemburgo em relação às comunidades à época ditas primitivas era trazer à luz a oposição radical entre valor de uso e valor de troca. Essas duas noções são desenvolvidas na teoria do valor de Marx, no volume 1 d’*O Capital*, junto com a própria noção de valor. Muito resumidamente, o valor de uso se refere à valoração atribuída às mercadorias segundo a vontade, necessidade ou desejo de uso de tal mercadoria. Já o valor de troca diz respeito ao valor das mercadorias no seio de um mercado, com preços, disponibilidades e diversos fatores em grau de complexidade crescente e cambiante atuando na definição deste valor. O conceito de valor vai ser definido por Marx como o tempo de trabalho socialmente necessário (HARVEY, 2018, p. 18), ou seja, ele é um valor médio de trabalho para uma determinada produção de artefatos. Esta abordagem vai indicar que o valor é uma relação social, uma diferença entre tempos necessários para produzir as mercadorias.

Luxemburgo ressalta a discrepância entre valor de uso e valor de troca no estudo das comunidades pré-capitalistas da antiga comuna germânica. Usa o exemplo

dos indígenas andinos incas e maias para mostrar como estas sociedades têm em comum a oposição ao capitalismo. Löwy (2015) mostra como Luxemburgo rompe com a perspectiva de Marx sobre o inerente desenvolvimento do capitalismo rumo à sua própria superação, marcando como os processos do capital geraram pobreza na periferia do mundo e em sociedades não definíveis pelo *homo economicus*:

As lutas dos indígenas, na América Latina, contra as multinacionais do petróleo ou da mineração ilustram a atualidade da argumentação de Rosa Luxemburgo no século XXI. Serão as comunidades indígenas do Peru, da Bolívia e do Equador, ou da floresta amazônica do Peru e do Brasil relíquias do “comunismo primitivo”? Em todo caso, é em nome de suas tradições comunitárias e de suas formas de organização social e econômica coletiva, em harmonia com o meio-ambiente, que elas – assim como suas irmãs em outros continentes – lutam contra os empreendimentos destrutivos feitos em nome do “crescimento”, da “modernização” ou do “progresso” em benefício das empresas locais ou multinacionais do agronegócio, companhias petrolíferas e grandes pecuaristas. A resistência das comunidades camponesas e indígenas contra as formas brutais e violentas da *acumulação primitiva permanente* continua em nossos dias (LÖWY, 2015, p. 96, grifos do autor).

Apesar da percepção arguta de Luxemburgo e da atualização de seu pensamento por Löwy (2015), discordo de ambos no que se refere a considerar essas comunidades como “reliquias do comunismo primitivo”. Isto se dá por dois motivos: o primeiro, por tal posição corroborar um pensamento primitivista e redentor, ao onerar às comunidades exploradas a “solução” para o capitalismo. O segundo motivo, seguindo Nancy Fraser (2014), é considerar tais comunidades como automaticamente fora e inerentemente opostas ao capitalismo. Essa visão, sustentada também, muitas vezes, por diversos pensadores anticapitalistas e ativistas do campo das esquerdas, tem por consequência reforçar estigmas, por meio da romantização e idealização dessas comunidades, reforçando, por consequência, a própria ordem institucionalizada do capitalismo, já que um ponto de vista completamente externo que permita fazer uma crítica absolutamente radical perde de vista a reflexão de como essas comunidades também são “a face oculta” ou a condição de possibilidade do sistema capitalista.

Contudo, é sensível que essas comunidades encenam lutas que enfrentam concretamente os limites do capitalismo em suas diversas fases: desde a invasão do que viria a ser delimitado como Brasil, na fase colonial/mercantil até o século XIX, passando pelas Repúblicas e Ditaduras, estas últimas com maior intervenção estatal e, por fim, nesta fase neoliberal. Apesar das diversas formas de governo, há um permanente prejuízo relatado pelos povos originários em relação às diferentes fases

do capitalismo. A condição primária do capitalismo – a expropriação e o cercamento de terras – segue sendo, sob novas formas, uma condição da perpetuação deste sistema, embora novas formas de expropriação tenham surgido e se tornado igualmente relevantes, tal como a crescente financeirização.

Nancy Fraser (2014) vai, inclusive, nomear essas lutas pela terra, pelas condições de reprodução social e pelo direito à organizações políticas de “confrontos sobre os limites” da sociedade capitalista. É neste sentido que as lutas dos indígenas urbanos da Aldeia Marakà'nã, no Rio de Janeiro, do movimento indígena nacional do Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília e também a luta fundiária do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) em todo o Brasil merecem ser analisadas com atenção. Esses movimentos de disputa pela terra continuam sendo alvo da vontade expropriadora do capitalismo, algo que se inicia com a acumulação primitiva – que Luxemburgo observa com nitidez – e que ainda não terminou na fase neoliberal, embora assuma distintas formas em cada período histórico.

Embora a perspectiva de Nancy Fraser (2014) articule de forma co-dependente as esferas econômicas às esferas sociais, políticas e ambientais, Harvey (2018) lembra que essa articulação se dá de forma desigual, com vetores hierarquizados e com intenção, se não de dominação, pelo menos de gestão e governo. Na disputa entre o valor que circula como capital e os valores políticos, culturais e estéticos, é preciso saber que a circulação de capital constrange ou facilita certas formas de ação e que é ela quem dá o tom e o limite do imaginável, quem gerencia o que é possível. Entretanto, conforme já mencionado, há sempre a possibilidade de falhas na realização desse imaginável ou da irrupção de alguma forma de insubordinação. São nesses lugares que residem as formas de resistência.

Harvey (2018) considera as comunas anarquistas e as sociedades indígenas como espaços heterogêneos dentro do sistema capitalista, fora do domínio da lei do valor, já que não são orientados para a produção de mais-valia. Em certas situações isso acontece, já que a lógica de acumulação não é a única definidora da circulação dos artefatos. O mesmo pode-se dizer de atividades que não visam à sobrevalorização do dinheiro: elas estão fora dos cercamentos capitalistas. Um indígena que tece roupas para seu próprio uso ou que as doa para alguém sem cobrar situa-se fora da lógica capitalista. Aqui também pode-se incluir as atividades que não têm outra finalidade senão seu próprio dispêndio, interrompendo e desviando a lógica do capital que é, sempre, acumulativa. O mesmo ocorreria com as terras: quando utilizadas fora da

lógica capitalista monocultora de exploração e de especulação, elas estariam fora do alvo capitalista. Esse seria, em tese, o caso das sociedades indígenas. Mas a inerente expansão e dominação do capital impede e subordina outros modos de vida ao modo hegemônico, por meios de processos violentos e coloniais.

Em relação aos povos originários no Brasil, existem basicamente três formas de compreendê-los, a partir da relação com a terra: indígenas aldeados, indígenas não aldeados e povos isolados. No caso de indígenas aldeados em solo brasileiro demarcado⁶⁰, parece que, por haver uso sustentável (e enriquecedor) da terra – com “recursos naturais” como minério de ferro e madeira preservados – e por uma demanda colonial de que o Brasil volte a ocupar principalmente a posição de exportador de matérias-primas⁶¹, há um interesse especial por parte do capital nessas terras como “lugar para onde progredir”, que sempre esteve presente, variando em grau, na relação com o Estado brasileiro⁶².

Nessa perspectiva, a natureza é tomada como um dado e um “recurso” sempre disponível, e não como fruto do trabalho e dos saberes humanos, em geral, dos povos nativos. Ainda segundo Nancy Fraser (2014), “(...) a anexação da natureza pelo capital a utiliza como fonte de ‘insumos’ para a produção e como ‘lixreira’ para absorver resíduos desta. A natureza se converte em um recurso para o capital, cujo valor se pressupõe e nega ao mesmo tempo” (FRASER N., 2014, p. 66).

⁶⁰ A Constituição de 1988, que vigora no Brasil a partir dessa data, em seu título VIII (“Da Ordem Social”), capítulo VIII (“Dos índios”) institui duas inovações em relação às Constituições anteriores: “a primeira inovação é o abandono de uma perspectiva assimilacionista, que entendia os índios como categoria social transitória, fadada ao desaparecimento. A segunda é que os direitos dos índios sobre suas terras são definidos como direitos originários, isto é, anteriores à criação do próprio Estado (...) existindo independentemente de qualquer reconhecimento oficial”. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Constitui%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

⁶¹ O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio do livro de entrevistas com Ailton Krenak e endereçando-se ao então governo petista, relata: “Talvez fosse melhor chamar de realista a constatação do fracasso dos governos que se sucederam desde 1989, e o descenso do movimento indígena desde então, acuado como ele se vê hoje por um governo, um ‘projeto de poder’ que simplesmente não reconhece a existência política dos povos indígenas, nem tem qualquer espaço para uma outra ideia de Brasil, outra que o de uma potência subimperialista que oprime seus vizinhos mais pobres enquanto exporta *commodities* para os grandes deste mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 18). Embora seja plausível argumentar a radicalidade da posição de Viveiros de Castro, podemos observar que o vetor de exportação de *commodities* não deixou de ser um dos investimentos centrais, mesmo em governos mais progressistas.

⁶² Para um estudo aprofundado sobre os direitos dos povos originários e os diversos estratagemas do Estado Brasileiro para se apropriar de terras indígenas, ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

Em entrevista para um canal do *youtube*⁶³, o indígena e cacique José (Urutau) Guajajara, da Aldeia Marakà'nã (RJ), explica “a visão do branco” acerca da natureza, agora num espaço urbano:

A população dos grandes centros, principalmente daqui do Rio de Janeiro, não está acostumada com mato. As pessoas gostam de concreto. Quando nós reassumimos aqui em 2016 [o território da Aldeia Maracanã situado no bairro de mesmo nome] isso aqui era só concreto, asfalto, a [empresa] Odebrecht já tinha feito um estacionamento. (...) quando nós reassumimos em 2016, nós retiramos todo o concreto e o asfalto e a vida passou a nascer, passou a nascer capim, as árvores e as ervas medicinais que estavam embaixo, já plantadas. Os [pés] de açaí, os coqueiros estão voltando (...). As folhas que caem das árvores são o principal elemento pra composteira. Infelizmente para a sociedade tijuicana e grande parte da sociedade carioca, a vida das plantas, do capim, das ervas medicinais, são lixo⁶⁴.

Essa perspectiva com relação à terra e à natureza, mesmo quando se tenta protegê-la, toma os indígenas como uma espécie de “servidores do planeta”: “funcionários” precarizados do grande capital que mantêm a terra viva e que, de certa forma, amenizam os efeitos cada vez mais sensíveis das destruições ambientais e das consequentes mudanças climáticas.

No entanto, pensar assim ainda é uma perspectiva contaminada pelo ocidente e pela noção de trabalho para o capital. Numa cosmovisão indígena, o intelectual Ailton Krenak (2019) nos explica, a partir de uma palestra apresentada em Brasília:

Estar com aquela turma me fez refletir sobre o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2019, p. 16-17).

Exemplificando o que Krenak enuncia como “mito da sustentabilidade”, há o investimento por parte das corporações e empresas que usam a publicidade a fim de encobrir os danos ambientais causados ao que seriam os “recursos naturais”. Estas ações são, no mínimo, uma maneira de integrar a natureza à cadeia de produção

⁶³ Canal “Você é de esquerda e não sabe” no vídeo “a realidade da Aldeia Maracanã”, publicado em 26 de setembro de 2019. Disponível em: <<https://youtu.be/QYMPglSaOrk>>. Acesso em: 27 de setembro de 2019.

⁶⁴ Importante lembrar que quem primeiro chamou o espaço da Aldeia Maracanã de lixo foi o deputado Ricardo Amorim (PSL), nos primeiros dias de seu mandato, no dia 4 de janeiro de 2019. Fonte: Revista Fórum, disponível em: <<https://revistaforum.com.br/direitos/aldeia-maracana-e-lixo-urbano-quem-gosta-de-indio-va-para-a-bolivia-diz-deputado-do-psl/>>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

capitalista excluindo seus direitos e são comumente chamadas de práticas de *greenwashing*, ou maquiagem ambiental. O departamento de marketing dessas empresas se encarrega de dar uma aparência de ecologicamente corretos, sustentáveis, menos poluentes e eficientes⁶⁵. Além disso, atividades de alto impacto na natureza, tais como a mineração realizada como extrativismo predatório, são naturalizadas como atividades economicamente indispensáveis, mas podem causar danos irreparáveis, tais como os rompimentos nas barragens de rejeitos que aconteceram nas cidades mineiras de Mariana, em 2015, e Brumadinho, em 2019. Ailton Krenak pertence à etnia que foi diretamente vítima do rompimento da Barragem do Fundão em 2015, que colocou em coma o Rio Doce, chamado Watu (Rio) pelos Krenak, e considerado como ser vivente na existência e no imaginário dessa etnia. Krenak, em entrevista para a revista digital IHU em 2017, relata que a luta contra a atividade mineradora tem longa data:

Há mais de vinte anos a gente começou a lutar pela recomposição das nascentes, da mata, da vegetação e da biomassa, tentando combater o que poderia ameaçar o ecossistema do rio. Nós lutamos muito contra o licenciamento da construção da última barragem, na usina hidrelétrica de Aimorés, inaugurada em 2005, mas ele foi feito à revelia dos Krenaks e de outras comunidades de ribeirinhos. Nós sabíamos que aquilo era um grave ataque, porque ia mudar o fluxo das águas, o sistema da vida do rio e dos peixes. Os pescadores reclamaram, mas não adiantou nada. E se o rio não estivesse em coma, ele ia continuar sendo picotado por barragens: tinham mais cinco ou seis projetadas para a região do médio Rio Doce (KRENAK, 2017, s/p).

Há, portanto, um choque de valores entre a atividade capitalista extrativista predatória e o modo de vida de comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas, que travam uma luta desigual em relação à atividade mineradora. Tal choque ocorre pois as comunidades não olham a natureza como um recurso, mas como parte dos próprios viventes. Ou, nas palavras de Krenak, não há separação entre humanidade e Terra. Todavia, a assimetria entre as forças do capital e das etnias indígenas coloca esses últimos nos limites do sistema capitalista e, por isso mesmo, em lugares importantes para pressionar este mesmo sistema.

⁶⁵ Por exemplo, a Associação Brasileira de Defesa do Consumidor PROTESTE, em matéria de 2017, divulga vitória no Conselho Nacional de Autorregulação Publicitária (CONAR) contra montadoras de carro tais como FIAT, GM e Ford que praticavam *greenwashing* em vendas de carros e pneus. As empresas davam a entender, com os prefixos ECO e VERDE, que seus produtos eram sustentáveis, mas os selos de medição atestavam o contrário. Foi recomendado que tirassem de seus anúncios tais induções. Fonte: <<https://www.proteste.org.br/institucional/imprensa/press-release/2017/proteste-conquista-vitoria-de-greenwashing-contra-a-fiat-general-motors-do-brasil-e-ford>>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

No caso dos indígenas urbanos ou de indígenas não aldeados, eles atuam no sistema capitalista como trabalhadores (em geral pobres e precarizados), superpondo este papel com o de, conforme já mencionado, “fora do domínio do valor”. Aí residiria sua importância para esta pesquisa: como se transita entre esses dois mundos, o do sistema capitalista e o que Harvey (2018), relendo Marx, considera fora do domínio da lei do valor? O que a (co)incidência de valores diferentemente mensurados aporta de sentido para as práticas e lutas? Qual(is) política(s) de valores orienta(m) essa superposição?

2.4 Feitiçaria capitalista neoliberal

Com a finalidade de tornar mais complexas as análises que abordam o sistema e a sociedade capitalista, Pignarre e Stegens (2011) vão estudar a fase neoliberal igualmente reconfigurando alguns conceitos de Marx. Os autores vão levar às últimas consequências a ideia do fetiche da mercadoria em Marx, não no sentido de pensá-lo como ilusório (em contraste com uma verdade dura, concreta), mas considerando que o sistema todo trabalha por meio de capturas cruciais a partir de uma “feitiçaria capitalista”. Diferentemente da ideia difundida pelas correntes (neo)liberais de que um Estado mínimo seria a mola propulsora do capitalismo, por meio da concorrência e da competição, os autores sublinham como o capitalismo, para se desenvolver, precisa que as forças do Estado forjem um mercado particular. Os autores lembram também de uma lição aprendida com Foucault segundo a qual Estado e mercado precisam de uma população disciplinada e governada, com um arcabouço de saberes-poderes que produzem aparatos que, por sua vez, moldam os trabalhadores de que o mercado precisa.

Como consequência disto, pelo menos desde a década de 1990, uma nova relação foi inaugurada com a ideia de uma “sociedade de controle do engajamento” (ZARIFIAN *apud* PIGNARRE; STENGERS, 2011). Este engajamento pode ser lido como motivação, tanto da força produtiva assalariada quanto dos trabalhadores precarizados, produzindo “*minions*”⁶⁶ do Estado”. Neste cenário, os *minions* afirmarão com orgulho que o objetivo não é aprender como robôs disciplinados ou obedecendo

⁶⁶ Conservei a palavra em inglês *minion*, que pode ser traduzida como criado, servo ou laçao para evocar (diferente do propósito dos autores) um tom irônico ao fazer lembrar a franquia de filmes do circuito comercial “Minions”, pequenos seres amarelos que buscam novos super vilões a quem podem servir.

regras; trata-se de “aprender a aprender, como se mobilizar, como se reciclar a fim de merecer a inserção no mercado de trabalho, o qual tem sede não somente por uma força abstrata mas por um engajamento de corpo e alma” (PIGNARRE; STENGERS, 2011, p. 58). O reclame por inserção no mercado, nesta fase neoliberal, passa pelas palavras modernização, racionalização e responsabilização, que constituirá a “alma” ou a subjetividade a ser estimulada e valorizada.

Tal subjetividade significará avaliação constante e indefinida sob a insígnia de uma racionalidade que se (auto)responsabiliza por sua própria “modernização”. Uma vez transformada a subjetividade em força de trabalho competitiva, há a necessidade da criação de um excedente desta força de trabalho para que a mão-de-obra esteja sempre disponível na forma mais barata possível. Com isso, há o fenômeno de pessoas “dispensáveis” ou “supérfluas” para o trabalho, o que mantém e regula a força produtiva numa iminência de substituição. No popular: “tem quem faça melhor por um preço mais barato”. A isso também se chama precarização.

Como já ressaltado anteriormente, com a figura do “homem avaliado” (GIL, 2009), há a radicalização de uma situação de avaliação constante e ilimitada, a qual gera um sistema de créditos e dívidas atravessados por uma sensação de impotência, de autorresponsabilização e de inferiorização. Esse movimento de inclusão para o estabelecimento de exclusões é consoante ao capitalismo financeirizado, coordenando consumo e exclusão (FERRAZ, 2014).

Nos séculos XX e XXI, já na fase de capitalismo neoliberal – mais intensamente aprofundado após a queda do muro de Berlim (1989) mas com laboratórios experimentais desde a década de 1970 (como é o caso do Chile) –, a exploração por despossessão (Harvey, 2018) assume formas renovadas, ao mesmo tempo em que reedita formas tradicionais de exploração. Como se viu com Mbembe (2018a), a racialização da humanidade e a diferenciação entre “humanos” e “não-humanos” segue embasando o necropoder, que define quem está no raio do “fazer morrer”. O aspecto de acumulação primitiva permanente (LUXEMBURGO *apud* LÖWY, 2015), isto é, a exploração aberta e violenta que acontece de forma contínua e perene em países da periferia do capital transnacional, parece estar alinhada ao que Federici (2017) explora, na introdução brasileira à edição do Calibã e a Bruxa:

Calibã e a bruxa desmistifica a natureza democrática da sociedade capitalista e a possibilidade de qualquer “troca igualitária” (...) Logo, trata-se de um livro-chave para entender por quê, no começo do século XXI, depois de mais de quinhentos anos de exploração capitalista, a

globalização ainda é movida pelo estado de guerra generalizado e pela destruição de nossos sistemas reprodutivos e de nossa riqueza comum, e por que, novamente, são as mulheres que pagam o preço mais alto (FEDERICI, 2017, p. 14).

O conceito de “sociedade do controle do engajamento”, proposto por Stengers e Pignarre (2011), acrescenta nestas problemáticas do capitalismo neoliberal a dimensão da responsabilização individual – meritocrática, dir-se-ia, no jargão comum – de circular em um dado mercado, no esforço de transformar toda atividade em força de trabalho capitalizável. A contra-face dessa responsabilização individual é a precarização dos pontos de apoio para uma vida mais socialmente assistida, dando munição conceitual e moral para a defesa da privatização de serviços públicos e de redes de proteção social e trabalhista.

Consoante com essa análise, pode-se dizer que a precariedade é a situação politicamente induzida em que determinadas populações sentem os efeitos do desmantelamento das redes de apoio sociais e econômicas (BUTLER, 2018). Tais efeitos incidem em maior grau em populações em situação vulnerável, desde pessoas que não têm o que comer até as que migram ou as que estão fora de uma conformidade normativa (de gênero, de sexualidade, étnico-racial, etc.). A precariedade, segundo Butler (2018), é a distribuição diferencial da condição precária.

Tal condição é de fundamental compreensão para esta pesquisa, já que aborda grupos de pessoas que habitam, de alguma forma, os limites de conformidade com a norma heterossexual, patriarcal, cisgênera, branca e de classe média. Não à toa, xs autorxs que estudam o campo transexual chamam o que vivemos de “*cistema*”, denunciando os contratos profundos entre uma conformidade com a norma cis e o sistema capitalista, protegendo mais um grupo e vulnerabilizando outro, fazendo as distinções entre quem deve morrer e quem pode viver. Ainda fundamentais são as percepções de que este “*cistema*” elege como norma pessoas socialmente marcadas como brancas - e automaticamente vistas com valor positivo, ao que se chama de branquitude⁶⁷ - , a uma classe estável economicamente, ao privilégio masculino e patriarcal⁶⁸ e a uma heterossexualidade compulsória (RICH, 2019).

⁶⁷ Conceito advindo do campo das ciências sociais e dos estudos culturais, a *branquitude* tem um lastro de discussões nestes campos que merece ser estudada com atenção. Desde teóricos como Nina Rodrigues, Sylvio Romero e Guerreiro Ramos, este último com o conceito de *brancura* (SOVIK, 2008), passando por Beatriz Nascimento, que já aborda o termo como branquitude (RATTS, 2006), é sintomático perceber como são intelectuais negros e negras quem primeiro dão visibilidade e dão forma a este conceito, denunciando o privilégio estrutural das pessoas marcadas como brancas perante todas as outras pessoas racializadas. Mais recentemente em voga na mídia e também no discurso intelectual,

Até agora, compilei algumas reflexões sobre o capitalismo como lugar central para entender como os operadores do capital corpo e terra são expropriados por processos de longa duração histórica. Estes processos, contudo, se renovam a cada fase e contexto e colocam novos desafios no capitalismo neoliberal. Essa tentativa de expropriação é uma briga travada, cara a cara, cotidianamente nos movimentos sociais, a exemplo das lutas feministas, LGBT e movimentos indígenas. As perspectivas feministas, de gênero e de sexualidade são críticas fundamentais a como este sistema tenta cooptar o corpo, por processos de normatização e naturalização. Por sua vez, a terra também é local de crítica profunda do capitalismo, de onde se percebe a importância de observá-la como outra coisa que não mero “recurso natural”, compreendendo-a, ao contrário, como organismo vivo e com direitos. As lutas indígenas por direito à terra abrem um clarão para denunciar o caráter predatório e parasitário da extração capitalista transnacional e sua incidência violenta em territórios como o latinoamericano.

Iniciei este capítulo descrevendo um debate de que participei numa instituição cultural alemã, após a apresentação do espetáculo de dança “Fúria”, com uma mesa de convidadas que mesclava artistas, ativistas e professoras de arte a fim de discutir e refletir sobre as diferentes resistências no Brasil naquele momento. Este debate enquadrou uma situação brasileira recente e, para seguir os propósitos desta pesquisa, segui numa contextualização mais abrangente, em cruzamento com o capitalismo neoliberal. Reuni, na sequência, diferentes perspectivas sobre os processos longevos do capitalismo utilizando-me tanto da metodologia da teoria clássica de Marx e seus leitores, quanto de áreas que se referem às políticas corporais, às perspectivas feministas e aos direitos à terra. Corpo e terra foram operadores do capitais para avaliar, teoricamente, formas de resistir, dismantelar ou questionar o “cistema” capitalista. Vale, agora, examinar melhor os contextos artísticos, no próprio campo da arte, e nas relações engendradas nesta instituição moderna/contemporânea.

ele, entretanto, ainda é pouquíssimo abordado por intelectuais brancos e brancas. Vale mencionar a adoção do termo *branquidade*, pela intelectual, ativista negra e lésbica Fátima Lima, já que, para ela, *branquitude* pode ser lido como simétrico ao pensamento da negritude. Jota Mombaça (2017), bixa preta periférica e artista brinca com o termo *branquitude* transformando-o em *branquite*, algo parecido a uma inflamação e uma doença. Adotarei aqui a formulação de Liv Sovik (2009), sem, contudo, deixar de lado essas outras elaborações.

⁶⁸ Utilizo duas balizas para definir patriarcado: a de patriarcado do salário, da autora feminista Silvia Federici (2017) e a de patriarcado da renda, da igualmente feminista Verônica Gago (2019). Compreendo patriarcado, então, como a superposição de duas organizações: uma em torno de um salário regulado e destinado aos homens (patriarcado do salário) e outra, em torno do somatório de rendimentos do trabalho precarizado e da incidência de financiamentos e dívidas que comprometem o futuro (patriarcado da renda).

2.5 O que a arte tem a ver com isso?

O interesse em investigar arte, no escopo desta pesquisa, passa pela necessária análise das suas instituições, linguagens, práticas e discursos, a fim de compreender que problemas emergem da relação entre arte e capitalismo neoliberal. Para mapear as lutas no campo da arte é condição que se observe de que modo as instituições artísticas, práticas, linguagens e discursos participam da relação entre arte e movimentos ou lutas sociais para, a partir daí, examinar como a arte tem se relacionado com os movimentos do capital.

Há diversos modos de endereçar esta questão. Adotarei aqui pelo menos três: a crítica institucional, as práticas contra-hegemônicas e o ativismo cultural, desenvolvidos pela artista estadunidense Andrea Fraser (2014). Na discussão entrará igualmente, em algum momento, a noção de ações estético-políticas (PIMENTEL; VASCONCELOS, 2017), por sua preocupação anticapitalista e como uma “prima-irmã” das práticas contra-hegemônicas. Ainda em relação aos termos, utilizarei a noção de arte ativista ou de práticas artísticas coletivas, adotadas por André Mesquita (2008), para me referir à superposição do campo artístico com o social, com práticas ativistas na arte. Usarei a noção de arte participativa (BISHOP, 2012) quando me referir a um guarda-chuva de ações e práticas com o foco não em linguagens artísticas específicas, mas em contextos situados e relações sociais. Por fim, aparecerá sucintamente a noção de ação direta, tática vinda do campo dos movimentos sociais, com particular ênfase nos movimentos indígenas, com exemplos desde as retomadas de terra até as ações de protesto que serão mais bem analisadas no capítulo 4. Todos esses termos relacionam arte a uma dimensão social, porém cada um deles enfatiza uma possibilidade desta relação. Poder-se-iam ter outras chaves de entrada na discussão, como as reflexões sobre a arte e política ou arte política, mas estas se desviariam um pouco da ênfase que quero dar, isto é, na relação entre capital e arte. Certamente, arte e política são camadas da discussão que ficarão presentes, de modo difuso, nesta tese⁶⁹.

⁶⁹ No início desta pesquisa, no ano de 2016, meu intuito era o de observar as relações entre Política e Arte, usando o corpo como navegador destas discussões. Ao perceber a vasta discussão no campo da arte contemporânea neste cruzamento e os diversos autores e autoras que se debruçaram sobre esta questão mais abrangente, percebi que um campo menos explorado, e talvez com mais rendimento para os casos que abordarei era esse do capital e da arte, aproximando uma discussão econômica e tirando dela suas implicações sociais.

2.5.1 Crítica Institucional

Para Andrea Fraser (2014), a crítica institucional não se refere somente às chamadas instituições de arte (a galeria, o museu, etc.), como uma primeira geração de artistas visuais acreditava⁷⁰, mas é, sobretudo, um espaço de crítica das relações sociais que a arte promove, compreendendo que o espaço da arte é um espaço eminentemente social. Esta crítica não incidiria somente sobre um lugar e/ou sobre os indivíduos envolvidos na arte, mas operaria, primordialmente, sobre as condições sociais das relações da arte institucionalizada dentro do seu próprio contexto imediato. Ela, portanto, visa a transformar o que é “estrutura de poder e dominação, de violência simbólica produzida por essas hierarquias” (FRASER A., 2014, p. 2). Na visão de A. Fraser (2014), não há dois pólos antagônicos de artista *versus* instituição, mas, ao contrário, os artistas são a instituição. Nesta direção, o crítico Ronaldo Brito (2008) formula que a arte “não é apenas a produção dos artistas, mas também uma empresa do sistema, um canal ideológico, uma instituição histórica” (BRITO, 2008, p. 80).

Para citar exemplos deste modo de operar na arte, lembro do longo trabalho do coletivo ativista feminista Guerrilla Girls que, desde 1986, vem criticando por meio de seus trabalhos a ausência de mulheres artistas nos espaços institucionais. Suas integrantes se mantêm no anonimato, fazendo aparições públicas com máscaras de gorilas e usando pseudônimos de artistas consagradas. No trabalho *Código de ética Guerrilla Girls para museus de arte* (2019) lê-se, com o uso irônico de um inglês arcaico e bíblico, conforme um trecho do texto que compõe a Figura 5: “Se você exibir arte majoritariamente de brancos e homens, comprados nas mais caras galerias e então doados por colecionadores abastados, você deve se renomear MUSEU DE ARTE DAS PESSOAS RICAS” (tradução nossa).

⁷⁰ O termo *crítica institucional* aparece na revista *October*, num artigo de 1989 do crítico Benjamin Buchloh. Não obstante, ele se refere a trabalhos do fim dos anos 1960 e 1970 que criticavam a instituição de arte. Nesta primeira geração situam-se artistas como Marcel Broodthers e Daniel Buren e, na América Latina, podemos citar os trabalhos de Cildo Meireles, Antonio Manuel e o do Grupo Rex (Wesley Duke Lee, Geraldo de Barros e Nelson Leirner). Numa segunda geração dos anos 1980/90, geração a qual Andrea Fraser pertence, a crítica institucional sofre uma inflexão para não mais criticar as instituições, mas a partir delas.

Figura 5 – Código de ética Guerrilla Girls para museus de arte



Fonte: Website do coletivo Guerrilla Girls': <www.guerrillagirls.com>.

Um outro exemplo desse recurso, nas artes cênicas, é o trabalho da artista mineira Dudude Hermann *A projetista*⁷¹, de 2011, e com direção de Cristiane Paoli Quito. Por meio da ironia, Dudude aborda o modo de fazer de uma geração recente, ligada a projetos temporários e colaborativos.

Há que se esclarecer que, no Brasil, a atuação dos editais em arte, mais fortemente presente entre os anos 2000-2014, se por um lado tornou menos desigual o acesso aos escassos recursos públicos – já que, antes, esse acesso acontecia por meio de indicações pessoais – por outro lado, ao longo dos anos, criou uma situação de alta especialização no modo de produzir e realizar os editais, colaborando para a formação

⁷¹ *Teaser* do trabalho disponível em: <<https://vimeo.com/38032736>>. Acesso em: 22 de outubro de 2019.

de um mercado mais ou menos homogêneo e, igualmente, de uma subjetividade mais ou menos homogênea no modo de se comportar. Se, por um lado, houve uma profissionalização do mercado, por outro houve hegemonia de um tipo de produção artística – aquela identificada como “contemporânea”.

A *projetista* é, então, uma persona que escreve projetos artísticos aos moldes dos editais de cultura brasileiros. Sua cena de trabalho não é o tradicional estúdio de dança, mas uma mesa cheia de livros e papéis que a projetista manuseia, em busca de ideias para o seu futuro projeto artístico que ela “ensaia” colocar no papel. O fio condutor é a explicitação do próprio trabalho da artista e sua constante busca por planejar e transformar o projeto cênico em papel. A projetista, ao mesmo tempo em que exercita sua imaginação no futuro projeto, revela que sua condição está atrelada ao projeto escrito. Não se trata de denúncia ou crítica amarga a essa condição, mas Dudude parece trazer à tona justamente a tendência à homogeneização dos projetos artísticos por concorrência em editais. Mais uma vez: não se trata de invalidar um tipo de produção, mas sim de perceber uma tendência a homogeneização dos processos artísticos.

Como delinea a matéria escrita para o site do espaço cultural independente “Diversão e Arte”, em Juiz de Fora (MG):

Para Dudude, o artista-projetista se tornou um sintoma contemporâneo que começou nos anos 90, quando toda uma geração criadora passou a mudar a postura em relação ao mercado, organizando-se frente às exigências solicitadas, suprimindo demandas e, ao mesmo tempo, tornando-se refém. Este trabalho nasce de experiências adquiridas ao lidar com os mecanismos vigentes de viabilização da cultura e da arte, cada vez mais amarrados às prestações fiscais, engessados por um controle exato (DUDUDE, 2017).

Figura 6 – Cena de *A Projetista*



Fonte: <www.diversaoearteespacocultural.com>. Crédito: Diego Sá.

Antes de avançar, gostaria somente de relembrar uma relação que me parece fundamental ter em mente sobre a crítica institucional: a tensão entre arte e cultura. O que se propõe à crítica institucional é mostrar como se colabora e se participa do sistema capitalista neoliberal, a partir da atuação como artista ou agente cultural. Importante lembrar que o acesso a estas instituições não se dá de forma homogênea para os agentes culturais. Como já mencionado anteriormente, a opressão se dá de forma diferencial e interseccionada por diversos marcadores sociais da diferença e isto engloba também quem pertence à esfera da arte contemporânea.

Um outro aspecto da crítica institucional diz respeito à questão da autonomia e do consumo. Trabalhos como esses aderem à esfera do consumo, da mobilidade, da circulação, sem os quais o trabalho artístico perderia sua autonomia: o trabalho é autônomo pelo fato de que posso produzir, comprar, circular, consumir arte. Além disso, há uma premissa subjacente de separação entre arte (especializada) e cultura (popular ou vernacular) que não só permite a introdução do trabalho artístico na esfera do consumo, mas também relega a cultura à esfera da vivência, num lugar “menos especializado”. Os espaços do teatro e da rua encenam esta distinção entre o que seria percebido como arte (teatro) e o que, por sua vez, pertenceria ao campo menos qualificado da cultura (rua). Com isso, a arte (leia-se especializada) fica encapsulada em si mesma, já que não reenvia suas ações para o campo alargado da cultura ou tem com ele uma relação de funcionalidade ou de, uma vez mais, consumo. Parece importante, então, que questionemos as premissas sobre as quais nomeamos e legitimamos algo como arte quando em contraste com um fundo cultural valorado como “menor”.

O que importa não é resolver essa equação, equilibrando seus termos e fazendo indistinção entre arte e cultura, pois, mesmo que o façamos em pequena escala, somos submetidos a processos históricos nos quais já houve essa separação e, em termos estruturais, ela é reiterada a cada momento. A perspectiva mais produtiva parece ser perceber essas separações e premissas para poder agir nelas de forma situada e contextual, procurando desmontar os vetores e circuitos automáticos e homogeneizantes que nos estimulam a determinados comportamentos e condutas.

2.5.2 Práticas contra-hegemônicas e ações estético-políticas

Numa outra operação frente ao circuito das artes, as práticas contra-hegemônicas “visam a representar ou criar novos espaços para posições excluídas ou

subalternas” (FRASER N., 2014, p. 2). O artifício aqui é, num contra-movimento, fazer entrar ou aparecer em espaços de arte o que está fora do cânone hegemônico deste circuito. Sabemos que a arte moderna/contemporânea⁷² é estruturada por processos capitalísticos e coloniais, isto é, marcados por uma desigualdade constituinte do próprio campo. Os marcadores sociais da diferença são parâmetros proveitosos para inferir sobre a estruturação do campo das artes, dando pistas para possibilidades de práticas contra-hegemônicas, demonstrando quem tem o acesso naturalizado a esses espaços. Um marcador especialmente caro a esta pesquisa é o étnico-racial. Quando se trata dos espaços da arte, um conceito crucial a ser abordado é o de *branquitude* (SOVIK, 2009). Segundo a autora:

A branquitude é atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual uma certa aparência é condição suficiente. A branquitude mantém uma relação complexa com a cor da pele, formato de nariz e tipo de cabelo. Complexa porque ser mais ou menos branco não depende simplesmente da genética, mas do estatuto social. Brancos brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas: é na prática — é a prática que conta — que são brancos. A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento (SOVIK, 2009, p. 50).

De forma resumida, este conceito faz referência a três premissas subjacentes. A primeira é sua vinculação necessariamente ao contexto em que ele emerge, isto é, a sua condição relacional. Ser branco ou não depende sempre de uma comparação seja com pessoas ou com determinada situação. A segunda premissa refere-se ao prestígio automático atribuído ao branco, ao imaginário social de um “trunfo” da ascendência europeia no “sistema mundial de prestígio” (SOVIK, 2009). Ele está relacionado a uma fala confortável, privilegiada e inominada, de onde, frequentemente, tem-se a ilusão de observar sem ser observado. A terceira premissa é a questão da aparência. A branquitude não é genética nem só define um lugar de onde se fala, mas é uma questão de imagem. Uma questão ideológica, no sentido conferido por Stuart Hall (2016), isto é, uma questão sobre a qual vale pensar, um problema teórico por ser também um problema político e estratégico. Retornando às práticas contra-hegemônicas, elas podem se utilizar, por exemplo, desse marcador social étnico-racial e dessas premissas sobre a branquitude para problematizar, por exemplo, a presença esmagadora de pessoas marcadas socialmente como brancas no campo artístico.

Num outro contexto – o inglês –, mas sob perspectiva semelhante, a escritora e

⁷² Interesse desta pesquisa é o período histórico compreendido entre o século XX e este início do século XXI.

intelectual feminista Sara Ahmed (2012), no livro *On Being Included*, examina a branquitude (*whiteness*) institucional argumentando como “alguns mais do que outros estarão em casa em instituições que assumem certos corpos como suas normas” (AHMED, 2012, p. 3, tradução nossa⁷³), ou ainda como “um tipo de ambiente ou somente o que está em torno” (AHMED, 2012, p. 38, tradução nossa⁷⁴). Ahmed cunha o termo “clonagem” (*cloning*) em sua pesquisa sobre a diversidade nas instituições, para descrever a presença do que é familiar, conhecido e semelhante. Como se verá mais adiante, nos capítulos 3 e 4 desta pesquisa, tanto es artistes pesquisades quanto os movimentos sociais selecionados habitam deliberadamente esta diversidade de proveniências étnico-raciais e, por isso, o conceito de branquitude como norma hegemônica precisará estar constantemente na mente do(a) leitor(a). Um outro exemplo de prática contra-hegemônica decorrente desta discussão é o esforço em apontar as ausências históricas de agentes na cultura e na arte (esta última principalmente) não-brancos, como particularmente é o caso das pessoas marcadas como indígenas. No que se refere a gênero, outro crivo importante da pesquisa, a marcação será feita a partir da autodeterminação como mulheres cis, trans ou como pessoas não-binárias. Finalmente, quanto à sexualidade, casos fora da heterossexualidade como identidade política serão examinados com particular interesse.

A noção de ações estético-políticas (PIMENTEL; VASCONCELOS, 2017) é convocada nesta pesquisa por seu cunho, em primeiro lugar, anticapitalista e no seu sentido de contra-arte. Anticapitalista por procurar minar as bases sobre as quais se firmam o capitalismo nas artes (autoria, *status* do artista, circuito próprio da arte etc) mas radicada no seio do sistema das artes, atentxs para desmontar seus princípios normativos, por isso contra-arte. Xs autorxs habitam o sistema das artes como professorxs universitárixs mas procuram desafiá-lo, em uma “universidade elitista, branca, racista, heteronormativa, que é a universidade pública brasileira” (PIMENTEL; VASCONCELOS, 2017, p. 3). Propõem, portanto, práticas contrapedagógicas, que lidem com a noção de risco – e fazem distinção entre risco e perigo – e nas quais uma zona indiscernível entre arte e protesto, entre arte e crime se instaure. Um traço marcante das ações estético-políticas é a insignificância dx artista por detrás de uma ação. A rigor,

⁷³ No original: “(...) *some more than others will be at home in institutions that assume certain bodies as their norm*”.

⁷⁴ No original: ‘*a kind of surround or just what is around*’.

qualquer um ou qualquer uma pode praticar uma ação estético-política, há a proposição da arte sem artista. Ela é da ordem do acontecimento que é, ele mesmo, coletivo e anônimo.

As táticas *black bloc* são por elxs vistas como exemplo de ações estético-políticas: pessoas mascaradas, vestidas de preto, miram em símbolos do capitalismo e o danificam ou depredam como símbolo da presença dos grupos oprimidos da sociedade, como uma revanche e desobediência que perturba deliberadamente as leis de civilidade instituídas. A civilidade está marcada pela opressão de grupos sociais bastante determinados étnico-racialmente, pela classe, pela faixa etária.

A emergência do termo *Black Bloc* é fruto da resistência, nos anos 1980, contra a instalação de usinas nucleares na Alemanha e pela manutenção de ocupações autogeridas (*squats*) em Berlim. Essa resistência às duras repressões da polícia alemã ganharam o nome de “organizações criminosas” *Black Bloc*. As táticas alastraram-se até ficarem internacionalmente conhecidas na “Batalha de *Seattle*” (1999), um confronto de ativistas contra uma rodada de negociações da Organização Mundial do Comércio (OMC).

O aparecimento de práticas e táticas reconhecidas como *Black Bloc* no Brasil se deu no seio das manifestações de 2013, em várias cidades do País. Mas o que é um *Black Bloc*? Um grupo, uma organização, indivíduos coletivizados? Os *Black Blocs* são “como uma multiplicidade de indivíduos que, durante uma manifestação, opta por utilizar a tática *Black Bloc*” (COUTINHO, 2016, p. 20). Autogeridos e com inspiração anarquista, muitas vezes os indivíduos não se conhecem e decidem adotar as táticas improvisadamente, durante uma manifestação. Estas táticas têm o objetivo de dar visibilidade a um regime de opressão capitalista, por meio do ataque violento a símbolos capitalistas (bancos, empresas privadas, prédios públicos, instituições), pelo anonimato dos seus integrantes (uso de roupas e bandeiras pretas, uso de máscaras cobrindo totalmente os rostos), pelo posicionamento na linha de frente das manifestações, resistindo à violência policial pelo enfrentamento também violento.

Não por acaso, grupos que adotaram essas táticas durante as manifestações de Junho de 2013 faziam aliança com os indígenas urbanos da Aldeia Marakà'nã. As táticas *black blocs* se assemelham, na forma, às ações diretas indígenas no sentido em que atacam a noção de civilidade, de obediência, de ordem nacional. São impulsionadas por motivos diversos mas têm como alvo comum a civilidade. Por isso se aproximam de protestos ou crimes, nomes instituídos para o que sai da ordem e do exercício cotidiano das leis.

Um exemplo disso foi a ação direta promovida pelo Acampamento Terra Livre (ATL) no ano de 2017. O ATL é formado por indígenas de diversas regiões do Brasil que acampam no amplo espaço entre a Esplanada dos Ministérios e o Teatro Nacional, em Brasília, durante uma semana no mês de abril, há 16 anos. O intuito do acampamento é o de dar visibilidade às diversas lutas indígenas, sendo a principal delas a demarcação e homologação das terras dos povos originários, fruto da mobilização indígena dos anos 1980⁷⁵ e conquista da Constituinte em 1988. Após caminhar aproximadamente 1,5 km em um corpo coletivo carregando caixões de madeira, xs indígenas depositaram estes caixões no espelho d'água da Esplanada dos Ministérios. A ação trazia à tona os assassinatos resultantes das disputas em terras indígenas, cujo responsável era o Estado Brasileiro. A ação de fazer flutuar os caixões no espelho d'água da Esplanada dos Ministérios foi duramente reprimida, com a prisão de alguns integrantes indígenas.

Figura 7 – Imagem da matéria do Jornal *O Globo* “Índios fazem manifestação em Brasília e fecham a Esplanada”



Fonte: Jornal *O Globo*, 2017.

Ainda outro exemplo dessa relação entre práticas e a civilidade ou a legalidade – numa palavra, na relação com a norma – é a pichação. Prática urbana ancorada na inscrição com jatos de tinta de palavras e/ou imagens, a pichação, no entanto, é criminalizada como depredação do patrimônio público. Sua faceta institucionalizada seria o grafite, como linguagem artística. O que se reconhece como linguagem artística ou como campo da arte já passou por uma série de processos que envolvem a singularidade da ação (sua contribuição para o campo) e a generalidade do

⁷⁵ Movimento protagonizado por indígenas, tal como o cacique Mário Juruna que, em 1982, elegeu-se deputado federal pelo estado do Rio de Janeiro, com o apoio de figuras como Leonel Brizola e Darcy Ribeiro.

pertencimento a um campo comum (seu reconhecimento como uma prática dentre outras), além de estágios de legitimação, circulação e consumo em diversas instâncias sociais. Dito de outro modo, o limiar entre grafite e pichação tem a ver com os procedimentos que concernem a ambos os agentes e, especialmente, às forças que atuam no contexto social que vão regular, por meio das regras (civis ou da arte, ou ambas), se se trata de arte ou de crime, se é expressão artística ou protesto.

No campo da política dos corpos e da sexualidade, fortemente estimulado, regulado (FOUCAULT, 1988) e que funciona, de acordo com Preciado (2004; 2010; 2018; 2020) através do par excitação-frustração, as práticas artísticas que lidam com o que é abjeto ou obsceno habitam, na maioria das vezes, esse limiar entre arte e crime, entre arte e protesto. A dissidência sexual – o campo fora da heterossexualidade e mesmo o campo fora do par hetero-homossexualidade, como são as práticas BDSM⁷⁶ e a paleta que vai da panssexualidade à assexualidade – ou o questionamento dos papéis sociais generificados em masculino e feminino (a exemplo da transsexualidade e do não-binarismo de gênero) podem ser lidos, dependendo do caso, como crime, protesto, ilegalidade, obscenidade, abjeção. Também nessa seara estão as práticas e discursos da pornografia e da pós-pornografia. Preciado (2008) enuncia, então, que em vez de falarmos em força de trabalho, deveríamos falar em “força orgasmática”, com sua temporalidade masturbatória e autossatisfatória no âmbito do capitalismo pós-industrial.

Vale refletir um pouco sobre a “recepção” cultural e social dessas práticas abjetas ou simplesmente fora de uma moral vigente: dependendo do ambiente, mais ou menos permeável a essas experimentações, pode-se inferir o grau de regulação e repressão/estimulação a partir da criminalização dessas práticas. Talvez essa seja uma das razões que colabore para a criminalização recente da arte: quanto mais autoritário o ambiente, maior a criminalização dessas práticas. A arte que se interessa pelo limiar entre arte e crime, entre arte e protesto parece se tornar um dos primeiros alvos mas, recentemente no Brasil, até os trabalhos artísticos que não têm a ver diretamente com esse interesse têm sido penalizados. Conviria uma discussão mais aprofundada em

⁷⁶ A sigla BDSM, em inglês, conjuga diversas práticas sexuais chamadas de “alternativas” ou “extremas” que compreendem, de uma maneira geral, o *Bondage* (técnicas de amarração, restrição de movimentos e dominação), o *Discipline* (a disciplina ou a relação de comando e obediência psicofísica), o *Sadism* (práticas que envolvem dominação) e *Masochism* (práticas que envolvem submissão). Fazem parte de um universo fetichista também a atuação em papéis (*role-play*) e a cultura do látex e do couro. Todas essas práticas são deliberadamente reguladas por princípios e regras (flexíveis ou não, dependendo dos agentes envolvidos) estabelecidas pelas comunidades BDSM e que compreendem princípios como o consentimento e a comunicação dentro da experimentação dos limites corporais.

outro momento sobre este tema⁷⁷, já que são muitos os exemplos recentes que suscitam o debate sobre censura e criminalização. Mencionarei tão somente o caso do artista paranaense Maikon K. Nas artes performativas, a nudez tem sido proibida ou cerceada nas instituições de arte e virado caso de polícia, a exemplo da performance *DNA de DAN*, do artista Maikon K, interrompida em Brasília, em 2017, por expor um corpo nu masculino em praça pública. A performance integrava a programação do projeto Palco Giratório, do Departamento Nacional do Serviço Social do Comércio (SESC). A apresentação foi interrompida e o artista teve seu cenário rasgado pela polícia. Maikon foi detido, levado para a delegacia e teve que assinar um termo circunstanciado de ato obsceno (REZENDE, 2017).

Figura 8 - *DNA de DAN*, foto da apresentação no MAM-RJ



Fonte: Jornal *O Globo*

Nesta vertente de ações estético-políticas, Pimentel e Vasconcelos (2017) também mencionam a arte guerrilha. Esta forma de aparecer da arte tem genealogia nos ideais políticos revolucionários – a Revolução Cubana, em 1954, sendo um marco bastante importante e, no caso dos indígenas, o Movimento Zapatista⁷⁸, nos anos

⁷⁷ Recomendo as pesquisas sobre arte e censura no dossiê específico do grupo Quarta Parede, de Pernambuco, e as entrevistas realizadas pela artista Isaura Tupiniquim no âmbito do Festival Interação e Conectividade IC 12, de 2018, que teve como tema Arte como protesto. Disponível em: <<https://www.icencontrodeartes.com.br/ic12/obras/>>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2020.

⁷⁸ “O Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) emergiu das florestas de Lacandón no primeiro minuto após a meia-noite de 1º de janeiro de 1994, clamando pela autonomia das comunidades indígenas e imaginando um novo tipo de democracia direta. Nascia uma luta em oposição à entrada do México no NAFTA (Acordo de Livre Comércio da América do Norte) e seus acordos, que ameaçavam os direitos da população indígena sobre suas terras. O projeto dos zapatistas incluía a exigência sobre o cumprimento de demandas básicas para a comunidade (trabalho, terra, moradia, saúde, alimentação, etc) e a organização de iniciativas coletivas autônomas, como a luta pelos direitos das mulheres indígenas, encontros internacionais e programas de educação popular. O porta-voz e anti-

1990, segue como inspiração atual – e envolve táticas tais como surpresa, emboscada, imprevisibilidade e conhecimento do terreno. Essas práticas insurgentes são largamente utilizadas em intervenções urbanas e possuem uma forte raiz no contexto político. No Brasil, no contexto da ditadura civil-militar (1964-85), vimos a insurreição política ganhar a vida cotidiana com o aparecimento de grupos armados, cujo expoente mais representativo foi Carlos Marighella. Mais recentemente, um exemplo de arte que lança mão destes recursos é o Coletivo Aparecidos Políticos, atuante em Fortaleza (CE), que publicou, em 2015, o *Minimanual da arte guerrilha urbana*⁷⁹.

2.5.3 Ativismo cultural, arte ativista e práticas coletivas na arte

Até este momento, enumerei algumas possibilidades de como as instituições, linguagens, práticas e discursos da arte se relacionam com questões caras aos movimentos sociais que lutam contra as opressões, a partir das noções de crítica institucional, práticas contra-hegemônicas e ações estético-políticas. Falta investigarmos o que Andrea Fraser (2014) chama de ativismo cultural e o que André Mesquita (2008) nomeia como arte ativista e práticas coletivas na arte.

Por ativismo cultural, Andrea Fraser (2014, p. 2) entende as práticas que trabalham “sobre condições ou relações afastadas do campo primário da própria prática”. A autora se refere às práticas artísticas que atuam diretamente no campo social, sendo meio ou instrumento da militância ou luta política. Um exemplo de ativismo cultural seria o uso da técnica do Teatro do Oprimido⁸⁰, criada pelo ator e

líder da EZLN, Subcomandante Marcos, mesclava em seus discursos uma linguagem que combinava histórias da cultura indígena com poesia, performance midiática e a solidariedade contemplada nos sonhos de um povo. Seus belos comunicados catalisaram o discurso dos movimentos contra a globalização capitalista e acrescentaram uma poderosa medida de criatividade nas formas contemporâneas de resistência e de ação direta, para “*um mundo onde caibam outros mundos (...), um mundo que se rebela e resiste ao poder.*” (MESQUITA, 2008, p. 38).

⁷⁹ Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/luizdenis/minimanual-arte-guerrilha-urbana>>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2020.

⁸⁰ O Teatro do Oprimido tem repercussão internacional e vários livros de Boal traduzidos para diversas línguas. Na historiografia do teatro e das artes da cena, há a aproximação deste teatro com as metodologias desenvolvidas por Bertold Brecht, com seu teatro épico na Alemanha e cruzamentos também com o campo educacional, com o intelectual Paulo Freire. Boal e Freire disseminaram suas ideias internacionalmente durante o regime militar no Brasil. Uma experiência concreta de utilização de suas metodologias se deu durante o governo de Leonel Brizola, com os Centros de Integração Educacionais Públicos (CIEPs), durante os anos 80 no Rio de Janeiro. Podemos destacar várias gerações de artistas formados pelas ideias de Boal dentre os quais Julien Boal, seu filho que leva a frente a Escola de Teatro Popular no Rio de Janeiro, e a atriz Bárbara Santos, autora de livros sobre o

diretor Augusto Boal nos anos 1970, como recurso na Liga das Massas Movimento Sem Terra⁸¹. Com práticas advindas do teatro, Augusto Boal desenvolveu inúmeras metodologias de trabalho com não-atorxs e militantes sociais, além formar uma geração de atorxs no sentido de um teatro participativo que, dentre outras técnicas e formatos⁸², esmaece os limites entre ator/atriz e espectador ao convocar estx últimx a participar e propor soluções para uma determinada cena. Nesta linha de raciocínio, as práticas artísticas utilizadas em ambientes educacionais poderiam ser, sob certo prisma, igualmente entendidas como ativismo cultural.

Ressalto que esse limiar de atuação, seja no “campo primário da própria prática” da arte ou fora dele, inscreve-se num longo e inconcluso debate, que remonta, se quisermos, pelo menos ao início do século XX. Este debate interage com diversos conceitos: o de autonomia da arte (em que medida esse campo se sustenta como específico e/ou separado, discussão candente nas teorias da arte moderna); com as diferentes escritas historiográficas da História da Arte (por períodos, por movimentos artísticos, por práticas, por eleição de percursos de artistas, por inscrições de gênero, raça e sexualidade, etc.); e, finalmente, com os modos de produção, circulação e legitimação da arte (sua relação material, produtiva e econômica). Este comentário serve para sinalizar que qualquer categorização dura e demasiadamente fixa não dá conta da realidade em seu aspecto parcial e múltiplo; e serve, também, para frear o ímpeto de totalizar os parâmetros de “dentro” e “fora” dos contextos artísticos sem, no entanto, abrir mão deste debate epistemológico. A própria proliferação dos termos, como se verá a seguir, revela as facetas e ênfases que se pode dar na relação entre práticas artísticas e movimentos sociais, traçando relevos, perspectivas e sombras,

teatro de Boal (ver bibliografia), diretora do Espaço Kuringa, dedicado ao Teatro do Oprimido em Berlim, na Alemanha. Bárbara Santos também desenvolve uma abordagem do Teatro do Oprimido para mulheres.

⁸¹ BOAS, Rafael Litvin Villas. MST conta Boal: do diálogo das Ligas Camponesas com o Teatro de Arena à parceria do Centro do Teatro do Oprimido com o MST. *Rev. Inst. Estud. Bras.* [online]. 2013, n.57, pp.277-298. ISSN 2316-901X. DOI: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i57p277-298>>. Há pesquisadorx e artistas especialistas no trabalho de Boal cuja lista não caberia aqui citar. Durante o período de pesquisa de tese tomei conhecimento, dentro do PPGCOM da UFRJ na linha comunicações e mídias sociais de uma dissertação de mestrado que aborda um espetáculo construído no seio do Movimento Sem Terra. Também na Escola de Comunicação, agora no PPGAC, foi defendida uma dissertação sobre o grupo Marias do Brasil de Claudete Felix de Souza: SOUZA, Claudete Felix de. *Teatro do Oprimido e Marias do Brasil: arte e lei na transformação social*. Dissertação (Mestrado em Artes da Cena). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016. Os exemplos são inúmeros, aqui somente trago uma pincelada incompleta dos desdobramentos recentes.

⁸² Outros formatos tais como o Teatro Invisível, com o uso de recursos teatrais em cenas cotidianas da vida, o Teatro Legislativo e o Teatro Fórum, só para citar alguns.

mais do que definindo um mapa. As perspectivas de gênero, raça e sexualidade delineiam paisagens importantes para esta pesquisa, antes sombreadas por uma norma heterocêntrica, com forte inclinação branca e europeia ocidental. É esforço desta tese, justamente, caminhar nesse estreito e capicioso terreno acidentado, avaliando parâmetros e alimentando o debate em um sentido anticapitalista, quando possível, para colaborar com as lutas anti-opressão associadas aos operadores do capital (NEILSON; MEDRAZZA, 2017): corpo e terra.

Feita a ressalva, voltemos então à ideia de ativismo cultural e de arte ativista, esta última proposta por Artur Mesquita (2008) em sua tese de doutorado em História Social na USP. Girando em torno da superposição entre arte e ativismo, o autor elenca uma possível historiografia – uma contra-história para além do cânone, como ele argumenta – dos coletivos e práticas ativistas dos anos 1990-2000. O que interessa captar, em particular, é como as práticas artísticas coletivistas muitas vezes colidiram seja com uma narrativa linear e autoral da História da Arte, seja com seus modos operativos e regimes de visibilidade. Isto quer dizer que conectar práticas coletivistas pode significar dar grandes saltos históricos ou agir de um modo rizomático (DELEUZE; GUATTARI, 1996), tendo múltiplas entradas e saídas numa narrativa histórica.

Ao navegar entre rupturas e continuidades no percurso histórico, táticas ou estratégias utilizadas podem ressurgir, reacendendo ou desafiando a lógica do capital (MESQUITA, 2008). Portanto, arte ativista, intervencionista ou engajada não constituem gêneros específicos na História da Arte, mas modos de encarar os problemas da vida social, através da ação da multidão das massas, de insurgências ou da micropolítica da vida cotidiana. Um traço comum aos coletivos de arte e aos movimentos sociais são as possibilidades de organização coletiva: estável e permanente, por trocas e colaborações pontuais, por atividades remuneradas, de forma auto-organizada, autônoma, anárquica, etc.

Em consonância com Mesquita (2008), perguntas cruciais continuam ressoando, sem resposta unívoca, mas precisando serem enunciadas, tais como: “Em qual momento a arte se integra ao ativismo? Quando a esfera da arte ultrapassa as barreiras da auto-referencialidade moderna, voltando-se para o mundo real?” (MESQUITA, 2008, p. 49). Adicionaria ainda estas: O que acontece quando o ativismo se institui como prática regular no campo da arte? Em que lugar a institucionalidade interrompe a relação com os movimentos e grupos sociais? Retomarei essas questões nos capítulos

que se seguem, abordando as políticas do corpo e direito à terra em casos específicos.

Enfrentando, pois, o desafio de um contorno historiográfico abreviado, vale a pena apenas aludir ao momento do início do século XX, no contexto da cultura dominante⁸³, isto é, no contexto europeu ocidental, lembrando a motivação de manifestos e das vanguardas artísticas no campo da arte institucionalizada – Futurismo italiano, Dadaísmo, Surrealismo e Construtivismo, para citar alguns –, no qual artistas visuais (em sua maioria do gênero masculino) buscavam um engajamento político e uma inovação estética que confrontassem os padrões de uma arte burguesa dos museus, criticando, assim, uma autonomia da prática artística e da sua independência relativa ao contexto social e aos sistemas econômicos e políticos (BÜRGER, 1993). Apesar de terem criado modelos políticos alternativos para a arte e para a sociedade, suas estratégias, no entanto, foram cooptadas pela própria instituição cultural e enquadradas estritamente no campo artístico (MESQUITA, 2008).

Em busca de engajamento com o seu tempo, no campo do teatro, lembremos do teatro épico de Bertold Brecht, em seu papel pedagógico no sentido de interferir em uma realidade social concreta. Walter Benjamin (1994) escreveu sobre o teatro de Brecht e, em 1934, desenvolve o papel do intelectual progressista em *O autor como produtor*. Nele, Benjamin enfatiza o engajamento deliberado dos escritores em prol da transformação nas formas e instrumentos de produção a serviço da luta de classes. Sinteticamente, naquele período da primeira metade do século XX, a participação dos artistas e coletivos com preocupação social e política segue determinados programas políticos específicos, podendo ser agrupadas como: “participação revolucionária (dissolução da arte na vida), reformista (democratização da arte) e pedagógicas (educando e alterando as percepções do público)” (KRAVAGNA *apud* MESQUITA, 2008, p. 75).

As décadas de 1960/70 viram uma reformulação desse problema fundamental dos limiares entre arte e vida e das formas de participação coletiva engajada socialmente. Experimentações das associações entre arte e reivindicações sociais deram-se nas bases das colaborações multidisciplinares, num extravasamento dos

⁸³ Aqui, uma vez mais, utilizo nomenclatura dos povos originários, os quais esclarecem a hierarquia de cultura imposta e naturalizada através dos 520 anos de contato com o mundo europeu ocidental. Tal nomenclatura e escolha tem o intuito de marcar a colonialidade subjacente ao endereçar a Europa Ocidental como referência mundial. No entanto, como nos ensina Mbembe (2014), não podemos nos dar ao luxo de ignorar essa história, que, afinal, também nos constitui. Cabe, então, se posicionar diante dela.

contornos artísticos e políticos e na articulação de movimentos internacionais, tais como a Internacional Situacionista, criada em 1957, cujo maior expoente foi Guy Debord. Segundo Mesquita:

Enquanto o marxismo tradicional enfatizava o espaço da fábrica, os situacionistas concentraram suas teorias na cidade e nas relações sociais concretas, acrescentando à luta de classes uma revolução cultural permanente e uma transformação da vida cotidiana. Nas composições do espaço urbano, os situacionistas experimentaram, além do *détournement*, práticas como *deriva*, *psicogeografia* e *urbanismo unitário*. (MESQUITA, 2008, p. 78)

Um outro exemplo de movimento internacional foi o *Grupo Fluxus* (1962-1978), criado pelo artista lituano George Maciunas, com inspiração nos métodos do músico estadunidense John Cage. Integrantes deste grupo se envolveram com a nascente arte da performance, como foi o caso da artista Yoko Ono, com a performance *Cut Piece* (1965). No campo da dança, experimentos coletivos entre artistas e não-artistas, como a *Judson Dance Theatre* (JDT, 1962-1964) inauguram o que ficou conhecido como dança pós-moderna americana. O JDT era formado por uma dezena de artistas dentre os quais a coreógrafa e cineasta feminista Yvonne Rainer, o coreógrafo Steve Paxton e a coreógrafa Trisha Brown. Embora, na historiografia canônica, tenha ficado mais impressa a presença destes artistas⁸⁴, foi contabilizado, em 2012, ano dos 50 anos do coletivo, que mais de uma centena de pessoas participou de suas *performances*⁸⁵. Eles ocuparam o porão de uma antiga igreja em *Greenwich Village*, em Nova York, e organizavam o que chamavam de “concertos de dança”, nos quais a experimentação de várias esferas da vida e a exploração de movimentos cotidianos eram a tônica. Ainda no contexto estadunidense, os experimentos da artista Anna Halprin, na Califórnia, associaram a luta por direitos civis, movimentos de dança e intervenções urbanas.

Um traço marcante dessa época, portanto, foi a incorporação de práticas cotidianas com o objetivo de transformação no nível micropolítico (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Lembremos, pois, da célebre frase da feminista Carol Hanisch (1970), do *Woman's Liberation Movement*: “o pessoal é político”. A chamada

⁸⁴ A exemplo da recente exposição retrospectiva no MoMA, de Nova York *Judson Dance Theatre – The work is never done* (2019). Nesta exposição pode-se acompanhar a trajetória do grupo e seus métodos criativos. O catálogo da exposição descreve com detalhes os concertos de dança dos anos 1962-64, período de atividade do coletivo. Fonte: <<https://www.moma.org/calendar/exhibitions/3927>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2020.

⁸⁵ Disponível em <<https://danspaceproject.org/2012/09/04/platform-2012-judson-now/>>. Acesso em 9 de março de 2020.

segunda onda do movimento feminista estadunidense mostra como as políticas em relação ao corpo, à sexualidade e aos trabalhos das mulheres se dão, justamente, na vida cotidiana: na rua, na casa, na cozinha, na cama. No contexto da arte estadunidense, aparecem artistas deliberadamente feministas que elaboram essas questões como métodos artísticos. Judy Chicago e Miriam Schapiro fundam o *Feminist Art Program* no *California Institute of the Arts*⁸⁶ (CalArts) e produzem intervenções e instalações, tais como o *Womanhouse* (1972), considerada uma das primeiras exposições de arte feminista.

Nesse momento dos anos 1960/70, a situação da América Latina e Central eram de enfrentamento de regimes ditatoriais, no Brasil, Chile, Argentina, Uruguai, Bolívia, Guatemala e Nicarágua. A autonomação, portanto, do feminismo e de práticas feministas na arte encarava um outro cenário político, sujeito à repressão e à censura. A artista e feminista Roberta Barros (2016) avalia assim aquele momento:

Mulheres norte-americanas e europeias empunhavam as bandeiras de autonomia feminina com grande ênfase nas decisões sobre o próprio corpo, levando à esfera pública reivindicações anteriormente consideradas circunscritas à vida privada, delimitando, assim, expressões de confronto bastante nítidas e localizadas. Apesar de conectadas, de certa forma, ao movimento feminista internacional, as brasileiras, de outra sorte, foram obrigadas a se concentrar em metas coletivas, como a defesa dos direitos humanos, da liberdade política e da melhoria das condições sociais da vida (BARROS, 2016, p. 12).

Isto se deu porque as lutas feministas no Brasil se vincularam a partidos políticos de esquerda e a uma difícil articulação com setores progressistas da Igreja Católica. Essas alianças abrem, por um lado, um amplo campo de militância para as mulheres, com a forte politização do espaço doméstico e do espaço da maternidade, colaborando para o Movimento da Anistia de presos políticos e engrossando movimentos contra os assassinatos e torturas perpetrados pelo regime militar. Por outro lado, entretanto, estas pautas ficaram circunscritas a um formato tradicional da família nuclear burguesa, com o enaltecimento do papel da maternidade. Discussões tais como a legalização do aborto e as pautas de sexualidade fora da norma heterossexual (que, nesse momento, majoritariamente, usavam a oposição hetero-homossexual) ficaram relegadas a um segundo plano. Ademais, a atuação do feminismo no seio dos partidos de esquerda só muito recentemente não é questionada

⁸⁶ Para mais, conferir a linha do tempo “Feminist Art Program”, disponível em: <<https://mcachicago.org/Publications/Websites/West-By-Midwest/Research/Topics/Feminist-Art-Program>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2020.

como antagônica à luta de classes. Naquele momento, qualquer desvio da luta de classes era visto como pauta “excessivamente burguesa”.

Resquícios desta atitude refratária às pautas feministas estão presentes ainda hoje nos partidos políticos, em determinados movimentos de classe e na arte sob diversas formas: desde a evidente exclusão destas pautas por supostas “prioridades” na luta, até a eleição de “temas femininos” para que as mulheres, ocupem “o seu lugar”, isto é, o tratamento desses problemas como se fossem exclusivos das mulheres e não problemas estruturais na sociedade. Estas persistências são imbuídas, ainda, de uma misoginia subjacente e de ardilosas estratégias para desqualificar a atuação feminista. No campo das políticas da sexualidade é igualmente flagrante que, nesse período ditatorial e com permanências até hoje, a discussão tenha avançado pouco em termos de direitos assegurados, visto que a norma heterossexual, inclusive dentro do movimento feminista, tem um peso muito grande. Em relação ao cenário internacional e aos anos subsequentes, a artista Roberta Barros (2016) sugere um desdobramento curioso a partir do contexto brasileiro: para ela, a recusa ou a impossibilidade de assumir uma postura política explicitamente feminista contribuíram para que as artistas brasileiras desviassem de certas ciladas que, no contexto estadunidense, só foram colocadas nos anos 1980. Estas armadilhas dizem respeito a “problematizar a categoria ‘mulher’ e suspeitar de sua coerência e de suas exclusões constitutivas” (BARROS, 2016, p. 15).

No que se refere às práticas coletivas artísticas em relação às questões sociais das lutas indígenas, o contexto brasileiro dos anos 1960/70 é marcado pela repressão abusiva dos direitos indígenas pelo regime militar⁸⁷, num imaginário em que os povos

⁸⁷ Somente muito recentemente veio à tona publicamente o Relatório Figueiredo, contabilizando as mortes dos indígenas durante o período do regime militar. Nele estão descritas, em cerca de 7000 páginas, as mortes de indivíduos pertencentes aos povos originários. Este relatório foi encontrado no território da Aldeia Maraká'nã. “Depois de 45 anos desaparecido, o Relatório Figueiredo, que apurou matanças de comunidades inteiras, torturas e toda sorte de crueldades praticadas contra indígenas em todo o país — principalmente por latifundiários e funcionários do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) —, ressurgiu quase intacto em abril de 2013. Supostamente eliminado em um incêndio no Ministério da Agricultura, ele foi encontrado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, com mais de 7 mil páginas preservadas e contendo 29 dos 30 tomos originais”. Matéria do MPF disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo>>. Acesso em 18 de fevereiro de 2020. Para dados sobre o contingente de indígenas mortos durante a ditadura ver: BRASIL, Kátia; FARIAS, Elaíze. Comissão da Verdade: Ao menos 8,3 mil índios foram mortos na ditadura militar. *Amazônia Real*, Política [Online], 11 de dezembro de 2014. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/comissao-da-verdade-ao-menos-83-mil-indios-foram-mortos-na-ditadura-militar/>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2020.

nativos seriam um entrave ao progresso. Projetos tais como a inacabada rodovia Transamazônica (1969-72), que ligaria o Nordeste ao Peru, e a continuidade da expropriação das terras indígenas dão o tom do momento ditatorial. Os artistas da contra-cultura dos anos 1960/70 reeditam o “Manifesto Antropófago” (1928), do modernista Oswald de Andrade, mas parecem o reler demasiadamente enfocando o tema da antropofagia, sub-representando os povos originários pelo apagamento da sua presença viva e super-representando o imaginário romantizado da antropofagia (CERNICCIARO, 2018).

A leitura mais consumida do conceito de antropofagia entra nas artes como projeto de resposta à colonização em termos “brasileiros”, dentro do contexto modernista da arte, impulsionado pela Semana de 22. Mais tarde, nos anos 1960, este conceito da antropofagia reaparece como resposta cultural retomado pelo movimento da Tropicália, na música popular brasileira, cujos expoentes mais visíveis são Caetano Veloso e Gilberto Gil, bem como o teatro de José Celso Martinez Corrêa. De lá pra cá, viu-se desde formulações tais como a da crítica e psicanalista Suely Rolnik relendo, por sua vez, a antropofagia por meio da obra de Lygia Clark, a partir dos anos 1990, até um recente Seminário de Pós-graduandos do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2012), organizado pela crítica de artes visuais Clarissa Diniz, propondo o conceito de Antropoemia para a arte contemporânea no *Seminário Vômito e não – práticas antroepêmicas na arte e na cultura*⁸⁸, de 2012. Este último conceito propunha, em lugar da devoração e digestão antropófagas, o vômito e a recusa como ações críticas para a arte e cultura contemporâneas.

É primordial compreender o longo percurso de reformulação do termo da antropofagia oswaldiana na arte e na cultura. Parece-me, então, que tal visibilidade e percurso obliterou o que constitui pedra fundamental na questão indígena: a luta fundiária e a presença dx indígena vivo, no mesmo tempo e espaço que todos os outros sujeitos. A hiperinflação, no contexto cultural e artístico, do conceito da antropofagia (mesmo em seu reverso, a antropoemia) repisa uma tradição que, muitas vezes, colabora para o apagamento de um protagonismo indígena no contexto cultural e artístico. Mas onde estariam as culturas indígenas feita por indígenas? Elas ficam circunscritas a um contexto marginalizado do artesanato e marcam a incipiente

⁸⁸ Programação do Seminário disponível em: <<http://ivseminarioppgartesuerj.blogspot.com>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2020.

presença das discussões fundiárias no terreno da arte, se observamos pelo viés do prestígio na arte e de acesso a recursos artísticos e culturais. Meu intuito não é o de desqualificar o artesanato como prática, mas tão somente sinalizar a “coincidência” de que artistas indígenas apareçam majoritariamente nestes espaços.

Como exemplo de experiências de falar a partir de um outro lugar e promovendo um lugar de maior protagonismo indígena, a revista de artes visuais da Escola de Belas Artes da UFRJ teve recentemente dois números dedicados aos negrxs e aos indígenas nas edições intituladas “negrxs-índixs” e “índixs-negrxs”, editada pelo pesquisador Jorge Vasconcellos. O último número “índixs-negrxs” (vol. 38) tem, inclusive um dossiê sobre alguns fragmentos da experiência da Aldeia Marakà'nã, organizado por Lucas Sargentelli (ÍNDIXS-NEGRXS, 2019)⁸⁹.

O ambiente dos anos 1990 marca uma mutação nas possibilidades de engajamento político, já que o cenário testemunha a instalação da fase tardia do capitalismo avançado – o neoliberalismo – em escala mundial. Os processos de financeirização e de precarização do trabalho em escala global apresentam novos desafios para a atuação ativista: seja da arte ativista, seja no seio dos movimentos sociais. Diferentemente de um conteúdo programático (início do século XX) ou mesmo “pessoal” e micropolítico (anos 1960/70), o cenário a partir dos anos 1990 é o do triunfo do capitalismo como regime dominante pós-queda do muro de Berlim (1989). Há o aprofundamento não só do regime capitalista mas, sobretudo, de uma “subjetividade colonial-capitalística” (ROLNIK, 1997; 2018).

A crítica de arte inglesa Claire Bishop (2012) se debruça sobre a proliferação dos modos pelos quais, nos últimos trinta anos, houve uma inclinação renovada da arte para pensar e tomar contato com sua dimensão social, numa relação ao mesmo tempo imediata de participação e mediada pelos contextos da arte. Outros nomes foram cunhados para tentar dar conta dessa relação de arte participativa, dentre os quais somente citarei: arte socialmente engajada (*socially engaged art*), arte baseada na comunidade (*community-based art*), comunidades experimentais (*experimental communities*), arte dialógica proposta por Grant H. Kester (1998; 2004; 2011), arte intervencionista (*interventionist art*), arte colaborativa (*collaborative art*), arte contextual (*contextual art*), arte relacional de Nicolas Bourriaud (1998) (BISHOP, 2012).

⁸⁹ Ver também SARGENTELLI, Lucas. *Aprender a caminhar com a Universidade-Aldeia Maraká'nã*. Orientação de Felipe Scovino. Dissertação de mestrado defendida no PPGAV/UFRJ, 2019. Inédita.

Importante perceber que, a partir dos anos 1990, há o enfraquecimento das utopias socialistas/comunistas (BISHOP, 2012) e uma ascensão hegemônica do modo de operar do capitalismo em sua fase tardia, marcado pela especulação e financeirização, pelas privatizações e pelo acirramento da lógica de mercado, com o desmonte do Estado de bem-estar social nos países de economia avançada. Esta lógica de mercado, na América Latina, vai ser imposta pelos regimes ditatoriais instaurados nas décadas anteriores, como visto acima. No Brasil, como já apontado, há dois projetos em luta desde o período da redemocratização: um que advoga um crescimento apoiado nos investimentos sociais (que foi minguando com o passar dos anos, como vimos), e outro em estreita relação com as práticas neoliberais.

No campo da arte, particularmente a partir dos anos 2000, a proliferação de práticas coletivas e de associações com movimentos sociais foi multiplicada em progressão geométrica pelo ambiente das comunicações digitais e dos algoritmos, ampliando de uma forma inédita sua disseminação dentro e fora das redes. Manifestações, denúncias, mobilizações e registros das ações na arte em seu viés social dão longevidade e maior alcance a ações que antes ficavam restritas a um âmbito. O ano de 2013 marca uma série de convocações para manifestações via Facebook, tuitaços e acompanhamentos via *streaming*, gerando uma contiguidade entre vida *on-line* e *offline*. A onda feminista de 2015, por exemplo, teve repercussão intrinsecamente ligada às redes sociais. A utilização de *hashtags* nas campanhas feministas, além das mobilizações nas ruas pela legalização do aborto, criaram um cenário hipersensível ao mundo digital. O Balanço anual do website feminista THINK OLGA afirma:

2015 se encerra conhecido como o ano da primavera das mulheres. O feminismo invadiu as ruas, as rodas de conversa, mas, principalmente, a vida de muitas mulheres que nunca antes imaginaram que assim se reconheceriam. E a internet também foi um dos campos de batalha do feminismo esse ano. Foi por meio de campanhas, *hashtags*, denúncias e respostas espertas a machismos em geral que o movimento se popularizou na rede e mostrou como pode se fazer presente no dia a dia das mulheres. Quase metade da população brasileira está conectada, a internet é um meio de comunicação poderoso e o machismo faz parte do cotidiano virtual também – o feminismo nada mais é que uma forma de combatê-lo em todas as suas manifestações, inclusive online⁹⁰.

As práticas artísticas não ficaram fora disso. Por exemplo, no campo da política dos corpos, aparecem coletivos artísticos e festivais com inclinação

⁹⁰ Website THINK OLGA, disponível em: <<http://thinkolga.com/2015/12/18/uma-primavera-sem-fim/>>. Acesso em: 15 de maio de 2017.

explicitamente feminista e práticas artísticas anônimas propagaram-se intensamente nas manifestações feministas. Um exemplo disto é a produção em série e colaborativa de *stencils* em panos rosas nos quais se lia, entre outras, a frase “Vem pra luta amada”. Esta ação, descrita como guerrilha gráfica feminista, foi fruto da junção de várias artistas e ativistas e teve como suporte local a galeria de arte *Despina*, no Rio de Janeiro. A ação virou também, posteriormente, uma oficina que teve lugar na Escola de Artes Visuais do Parque Lage, em 2019⁹¹.

Podemos perceber que práticas como essas foram e são vivamente utilizadas no âmbito artístico, tendo como exemplo o longevo coletivo *Guerilla Girls*, nos seus mais de 30 anos de atuação artística, e as atividades artísticas do igualmente longevo coletivo feminista anarquista boliviano *Mujeres Creando*. A filósofa e ativista María Galindo, uma das fundadoras do *Mujeres Creando* em 1990, vem desenvolvendo, junto ao coletivo, diversas ações artísticas e ativistas de curto e longo prazo: intervenções e murais na cidade, rádios comunitárias, edição e lançamento de livros, grupos de apoio a mulheres e denúncias de casos machistas na sociedade boliviana. Uma série recente de seis curtas-metragens intitulados *13 horas de rebelión* constroem, segundo a sinopse, “a atmosfera do estado de rebelião no qual se encontram as mulheres bolivianas e mais além das bolivianas (...). As temáticas são de alguma maneira redundantes: coisificação do corpo das mulheres, aborto, violência”⁹². Ainda cabe mencionar como exemplos em outros países, a atuação do grupo russo feminista *Pussy Riot* com seu grupo de música com características *punks*, que intervém na sociedade russa de Putin.

A fim de esboçar certas perspectivas sobre os modos de entrelaçar arte, ativismo, movimentos sociais e práticas artísticas coletivas, esta seção abordou alguns modos pelos quais artistas e ativistas têm se engajado. Antes de fechar o capítulo, falta ainda realçar como a arte tem relações ambíguas com os movimentos predatórios, extrativistas e parasitários do capital financeirizado neoliberal. Importante fazer esta análise, já que há um discurso comum que vincula automaticamente a arte a um campo progressista ou libertário, como lugar de resistência ao sistema neoliberal.

Para esta análise, continuarei no horizonte do debate entre arte e vida, fazendo,

⁹¹ Registros disponíveis em: <https://www.facebook.com/vempralutaamada/posts/2413647745345657/>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2020.

⁹² Tradução nossa. Disponível em: <http://mujerescreando.org/13-horas-de-rebelion/>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2020.

entretanto, uma reflexão de tais debates à luz do momento em que a (con) fusão entre arte e vida chega a um ponto crítico, impulsionado pelo regime neoliberal. Cheguei, por fim, no último tópico deste capítulo, a examinar o valor da atividade artística no seio do sistema capitalista, ou seja, a investigar a arte em relação a atividades que lhe são correlatas, tendo o trabalho (precarizado) como um ponto de convergência, para inferir sua posição no sistema capitalista neoliberal.

A premissa base do capitalismo é, mais uma vez, o cercamento de aspectos comuns à vida em prol de uma determinada classe. A arte, tal como a descrevemos, na sua forma sistematizada, não está apartada da sanha capitalista, mas participa de modo ativo na construção do mundo em que vivemos. A hipótese desta pesquisa considera que as formas de cooptação capitalísticas estão intrinsecamente conectadas às formas da arte. Um argumento plausível seria o de que o vínculo entre arte e vida, hoje, configura-se como uma relação ambígua, na qual “os enunciados artísticos contemporâneos são articulados na direção do mercado, com a força emancipatória da criatividade tornando-se a força motriz do capital” (KUNST, 2015, p. 9). Uma das hipóteses desta pesquisa é a proximidade entre arte e capitalismo, sendo este último atrator de todos os desejos e ações. A psicanalista e curadora de arte Suely Rolnik (2006), por sua vez, enuncia o que ela nomeia como “geopolítica de cafetinagem”, isto é, uma drenagem das forças criativas para o consumo, a partir de perfis de mercado. Esta subjetividade ganha contornos intensificados com o fim oficial da ditadura e com a instalação do neoliberalismo, que vampiriza as forças criativas capturando-as para estarem subalternizadas ao mercado. O próprio campo da arte foi tecendo relações complexas com a dimensão social, modificando seus lugares de captura e, portanto, de resistência.

Já enunciei anteriormente que o sistema e sociedade capitalistas em sua fase neoliberal são, simultaneamente, estimuladores, reguladores e gestores das esferas da vida cotidiana e da atuação no campo artístico. Uma das formas de regular esta esfera é a de “neutralizar a força transfiguradora das práticas artísticas, reduzindo-as ao mero exercício de criatividade” (ROLNIK, 2018, p. 93). Faz-se, portanto, fundamental examinar os valores que circulam atualmente no campo artístico e os meios pelos quais essa neutralização das práticas, no melhor dos casos, ou a extração predatória de valor, no pior deles, se dá.

2.6. Sobre o valor da atividade artística no sistema

Retomo à discussão já levantada sobre valorização. Desenvolvemo-na a partir das “lentes” das lutas pelos corpos e pela terra e percebemos que há, simultaneamente, processos de valorização de capital e desvalorização dos corpos e da terra (no sentido de uma desqualificação) empreendidos pelo sistema e sociedade capitalistas. Acompanhamos, também, a partir das releituras de Marx feitas por David Harvey e Nancy Fraser, que, dentro e fora do regime de valor, trata-se de posições co-dependentes e necessárias à extração de mais-valia. Concluo, então, o capítulo com uma discussão sobre o valor da atividade artística no sistema, em contato com outras atividades correspondentes, tais como a ciência, a educação e o trabalho doméstico, a partir da função laboral, ou seja, de que maneira essas atividades aparecem como produção de valor para o sistema capitalista neoliberal.

Em posição semelhante à de trabalhadorxs precarizadxs, a atividade cultural e artística, do ponto de vista de quem a realiza, opera superpondo dentro e fora do domínio do valor: situando-se no centro da *commodificação* e, ao mesmo tempo, sendo o ‘fora’ condicionante para a acumulação capitalista (FRASER N., 2014). De forma paradoxal a arte se apresenta, assim, como mais uma possibilidade de espaço heterogêneo, de desvio do destino predatório do capital acumulativo, engajando uma disposição não só para a fruição, mas para o dispêndio. Harvey (2018) nos alerta sobre uma oposição fundante do capitalismo por meio da criação de espaços que confrontam sua expansão e que, ao mesmo tempo, são mercados potenciais.

Quando as forças da arte, da ciência e da tecnologia são mobilizadas, cria-se uma oposição, a despeito do próprio capital, entre tempo de trabalho socialmente necessário (valor) e tempo de não trabalho, ou seja, tempo disponível para fins não lucrativos, ou, uma vez mais, fruição, dispêndio, gasto sem fim. Esta oposição torna sensível uma tendência paradoxal do capital: “sempre, por um lado, criar tempo disponível, por outro lado, convertê-lo em trabalho excedente” (HARVEY, 2018, p. 95).

Na tradição clássica de observação do trabalho, foi Marx que evidenciou que o crescimento das forças produtivas faz crescer também um excedente de trabalho que, por sua vez, precisa ser apropriado pelxs trabalhadorxs, criando tempo disponível para todes. Neste sentido, Marx argumenta que a medida da riqueza não é mais o tempo de trabalho, mas o tempo disponível. Harvey (2018) começa, então, a observar

paradoxos interessantes sobre o que não é valorado no sistema capitalista, ou melhor, do que o capital não reconhece como valor. Marx (2013) ressalta que produzir valor e mais-valia no modo de produção capitalista “não é uma sorte, mas um azar” (MARX *apud* HARVEY, 2018, p. 96).

A questão é que, em princípio, haveria uma conotação positiva no ato de valorar, motivo pelo qual reivindicou-se, em diversos movimentos sociais, o tempo não-pago como trabalho, a exemplo do movimento *Wages against Housework*, levado à frente por feministas estadunidenses nos anos 1970, por um salário para o trabalho doméstico, dentre elas Silvia Federici. Harvey (2018) pondera que, politicamente, é “a partir dos espaços de não valor e de trabalho não alienado que se pode elaborar uma crítica profunda e disseminada do modo de produção capitalista, de sua forma particular de valor e alienações” (HARVEY, 2018, p. 96). Com isso, produz-se uma situação paradoxal: a inclusão de pagamento do trabalho doméstico amansaria uma crítica profunda a este sistema.

No entanto, é a própria Federici (2019b), no texto “Salários contra o trabalho doméstico”, que argumenta que o sentido de valorar o trabalho doméstico era, em primeiro lugar, visibilizar esta atividade como trabalho, na qual “o capital ganha e ganhou dinheiro enquanto cozinhamos, sorrimos e transamos” (FEDERICI, 2019b, p. 48). Em segundo lugar, o objetivo do pagamento do trabalho doméstico era o de pôr-se em luta “inequívoca e diretamente contra nosso papel social” (FEDERICI, 2019b, p. 47), contra o papel que o capitalismo desenhou para as mulheres (nesse caso, uma maioria de mulheres brancas, confinadas ao espaço doméstico). Ir contra o papel social das mulheres endossava um processo pedagógico, muito mais do que uma reivindicação pela inclusão no mercado de trabalho. Desta forma, Federici já se distanciava do feminismo liberal, com uma crítica à assimilação e inclusão automáticas no mercado de trabalho, que terminaria por aumentar os lugares nos quais a exploração capitalista poderia se dar. Não sem ironia, ela declara:

Nesse sentido, os salários para o trabalho doméstico serão muito mais educativos do que uma tentativa de provar que nós podemos trabalhar tão bem quanto eles [os homens], que podemos realizar os mesmos trabalhos. Deixamos esse valioso esforço para as “mulheres de carreira”, que escapam de sua opressão não por meio do poder da unidade e da luta, mas por meio do poder de comando, do poder de oprimir – geralmente, outras mulheres (FEDERICI, 2019b, p. 52).

Utilizo este tipo de trabalho como exemplo para fazer uma correlação com a dificuldade de se valorar o trabalho artístico, sujeito à sua própria visibilidade perante

um circuito (legitimação da arte), sua especificidade (relação com linguagens artísticas) e seu posicionamento perante o sistema de valoração/exploração capitalista. Dito de outro modo, essa questão da valoração dentro da arte institucionalizada evoca múltiplos parâmetros de negociação que dizem respeito à legitimação, ao reconhecimento deste trabalho no campo artístico, à biografia do artista/coletivo/agente, propagandas, aceitação em circuitos, relação com histórias da arte, inserção em correntes e percepções acerca da arte, etc.

Convocando, portanto, o caso dos indígenas urbanos (nas suas demandas por acesso à terra e na superposição de fora e dentro da esfera de valor), bem como as lutas pela autodenominação dos corpos em termos de gênero e sexualidade (considerando também os trabalhos de reprodução e manutenção da vida), tem-se a possibilidade de analisar de que modo a exploração se dá nas margens do capitalismo – corpo e terra – e, mais importante, detectar pontos nevrálgicos da situação parasitária do capital. Estas atividades têm afinidade com a atividade artística e de produção de conhecimento, já que:

Conhecimento, informação, atividades culturais e afins são sempre passíveis de serem transformados em mercadoria e integrados ao capitalismo. Ao mesmo tempo, seu potencial para atividades não alienadas e livres forma uma espécie de vanguarda para a política anticapitalista. A partir dessa posição contraditória, produtores culturais de todos os tipos constituem um bloco potencial significativo para a ação política radical. A busca dos produtores culturais por uma vida não alienada, em face da apropriação de seus produtos por uma classe rentista parasitária, é um ponto de tensão crescente (HARVEY, 2018, p. 96).

Contudo, é possível perceber que este potencial para atividades não alienadas e livres (no sentido marxista do termo, isto é, não exploradas pelo capital), quando realizadas nas instituições artísticas e culturais, desafiam a argumentação de Harvey em relação ao potencial anticapitalista da arte. Isso se dá porque a noção de “fora do domínio do valor” fica de difícil detecção quando situada no circuito das artes institucionalizadas.

As formulações de autores tais como Paolo Virno (2009) – que se debruça sobre a relação entre criatividade e economia, sobre a exploração do sistema capitalista pós-fordista⁹³ e possíveis formas de resistência – embasam e têm uma linha de argumentação nos discursos sobre arte e capitalismo no fim do século XX,

⁹³ O termo pós-fordismo é utilizado, nesta tese, no sentido que os autores Antonio Negri, Michael Hardt, Maurizio Lazzarato e o próprio Paolo Virno o utilizam, a fim de se referir ao momento do capitalismo tardio do final do século XX nas sociedades avançadas de extrema volatilidade, investimento em linguagem, criatividade, flexibilidade e visibilidade do trabalho, caracterizado por tradicionalmente eram associados ao lazer e ao campo artístico.

especialmente em solo europeu⁹⁴. Uma destas autoras será usada nesta tese como referência – a filósofa eslovena, dramaturgista e teórica de arte contemporânea Bojana Kunst (2015) –, a fim de observar questões sobre o trabalho na arte contemporânea situada ao Norte⁹⁵ do hemisfério. A partir daí, pode-se perceber os pontos de contato e as diferenças no modo de trabalho na arte no capitalismo contemporâneo dos países ao Sul, salientando outros relevos ao pensar pós-fordismo na América Latina. Ao mesmo tempo, é importante perceber os pontos comuns aos dois hemisférios, tais como a precarização do trabalho, fruto, talvez, de um fenômeno que atinge todas as partes do globo, mas que se realiza de distintas formas segundo o contexto específico e a posição na geopolítica colonial-neoliberal mundial. Por posição geopolítica colonial-neoliberal refiro-me à exploração em escala global, que reedita posições tradicionalmente coloniais: países periféricos (agora em desenvolvimento) exportando matérias-primas, ou seja, *commodities* e países centrais (agora capitalismo avançado financeirizado) exportando produtos manufaturados de alta tecnologia.

Kunst (2015) pensa de que modo arte e capitalismo estão mais próximos do que frequentemente se supõe, nas maneiras de fazer, nos discursos e na produção de subjetividades-corporeidades na arte. Um dos argumentos de Kunst (2015) é como o trabalho contemporâneo se assemelha à atividade artística, ambos propondo um exercício discursivo e performativo que necessita estar “diante de alguém”, ser visibilizado, ter ou criar uma audiência.

Atualmente, o trabalho digital nas mídias sociais, por exemplo, muito além de constituir uma (auto)propaganda, é talhado por uma subjetividade que se expõe, que se compreende a partir da relação com o fora, ao que Sibilia (2008) nomeia de “extimidade”. No lugar de uma interioridade que se forma protegida do exterior e que se conforma à esfera pública segundo regras sociais, temos agora uma ex-terioridade (SIBILIA, 2008) que se forma a partir de um *feedback* de imagens exteriores a si. Isso não significa o desaparecimento da interioridade, da intimidade e da separação entre o espaço público e privado, mas sinaliza certo deslocamento do lugar a partir do qual nos

⁹⁴ Refiro-me, especialmente, à Europa Ocidental e aos países do Norte Global (SANTOS; MENEZES, 2010). No campo das artes pesquisadorxs como Gielen e De Brune (2009) e a própria Bojana Kunst (2015).

⁹⁵ Os termos Norte e Sul com iniciais maiúsculas têm relação com o que Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Menezes (2010) sistematizam como Epistemologias do Sul, arcabouço metodológico que define o Norte como possuidor de uma perspectiva eurocêntrica, ocidental, de supremacia branca e de subordinação do conhecimento de povos não-eurocentrados. Refere-se, portanto, a uma geografia mas, mais do que isso, a uma perspectiva histórico-epistemológica de mundo.

definimos, dando relevância a outras linhas de força no momento contemporâneo, forças que estão comprometidas com uma crescente espetacularização de si, com a mediatização e com as tecnologias digitais. Esse novo trabalho usa a linguagem e sua performatividade como matéria-prima da construção da subjetividade, algo com que a arte igualmente lida de forma muito intensa. Esta proximidade de trabalhos, segundo Kunst (2015), torna espinhosa a visão da arte como uma resistência anticapitalista na medida em que ela compartilha seus procedimentos e modos de atuar com o próprio sistema.

Mais recentemente, entretanto, com a quase total ausência de recursos públicos para a arte⁹⁶, muitos artistas recorrem a estratégias de financiamento coletivo e a um pesado trabalho de *branding* nas mídias sociais, no intuito de aumentar seu capital por meio de sua visibilidade. Em entrevista para esta pesquisa, em 2019, a artista pernambucana Flávia Pinheiro comenta como o uso da plataforma *Instagram* aumentou o alcance do seu trabalho, chegando a pessoas a que não chegaria; entretanto, produziu um efeito colateral de *celebridade*⁹⁷ instantânea, ou seja, relatos de pessoas que diziam amar seu trabalho sem mesmo nunca terem visto, conforme ela relatou.

Quanto mais os artistas desenvolvem um tipo de trabalho que chama sua presença (atual ou virtual), maior será sua produção de valor extra, mesmo que isto não seja expresso num sistema de preços. Esse processo estava em curso já no edital de dança do Rumos Itaú Cultural de 2009, com a demanda por parte da instituição de que o/a artista compartilhasse seu processo por meio de um *blog*⁹⁸. Em entrevista em 2019, a artista paulistana Thelma Bonavita, uma das contempladas, relatou que se, por um lado, era uma possibilidade de ampliação do conhecimento do trabalho do artista da dança, por outro a demanda padronizada em publicizar o processo orientava, de

⁹⁶ Escassez que vinha em curso desde a crise de 2014 no Brasil, mas que se intensificou rapidamente com o golpe de 2016, que destituiu a presidenta eleita Dilma Rousseff. Uma queda abrupta foi realizada com a ascensão da extrema-direita no Brasil, e a consequente extinção do Ministério da Cultura, cortes da quase totalidade dos aportes públicos para a Cultura e arte e, finalmente, pelo processo de criminalização dos artistas e agentes da cultura, num processo de *fake news* e de difamação que catapultou o processo eleitoral de 2018. Este último processo foi promovido pela extrema-direita e se apoiou em desinformação e em preconceitos arraigados na cultura brasileira.

⁹⁷ Refiro-me como *celebridade* a uma propagação midiática e uma hipervisibilidade do/a artista ou intelectual que nem sempre vem acompanhada de um reconhecimento pelas realizações e contribuições do/a artista ou intelectual para o campo.

⁹⁸ Registros do blog publicados digitalmente e disponíveis em: <https://issuu.com/itaucultural/docs/rumos_danca_criacoeseconexoes>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2020.

certa forma, o próprio processo num regime de visibilidade determinado. Atividades, então, como as que concernem à divulgação e ao *branding*, também constituem tipos de trabalho altamente qualificados e que estão em consonância com a fase neoliberal do capitalismo e sua demanda para que ele aconteça processualmente e diante dos outros.

Ainda outro traço da proximidade entre arte e neoliberalismo é o tipo de trabalho convocado, cada vez mais sujeito à precarização. Precarização, segundo Butler (2018), é o processo pelo qual as pessoas são empurradas à insegurança, fruto da supressão de apoios coletivos e sociais e do desgaste dos serviços básicos de infraestrutura, que são privatizados em benefício de ideologias de responsabilização individual e de modalidades empreendedoras, com uma consequente obrigação de maximizar “o valor de mercado de cada um como objetivo máximo da vida” (BUTLER, 2018, p 299).

A desvalorização e desmonte dos serviços públicos básicos de educação e saúde são exemplos evidentes da atuação predatória do neoliberalismo, sob a agenda da “austeridade e de contenção de gastos”⁹⁹, discurso necessário para que a população aceite cortes em serviços básicos sem uma avalanche de protestos sociais. Dweck e Rossi (2018) explicitam a procedência e desmontam o disseminado discurso moralizante e falacioso da austeridade no Brasil pós-2016¹⁰⁰, segundo o qual a tomada de decisões governamentais seria baseada nos termos moralizantes de sacrifício e recompensa. Segundo esta visada, a administração pública deveria ser gerenciada de modo semelhante a uma administração familiar de classe média, com suas poupanças e gastos calculados por operações aritméticas simples¹⁰¹. A austeridade, junto às privatizações e à liberação dos mercados, constituem os pilares do neoliberalismo em termos econômicos. A racionalidade desta política não é ilógica, mas tão somente a imposição de “interesses específicos e, de quebra, um veículo para corroer a democracia e fortalecer o poder empresarial no sistema político” (DWECK; ROSSI,

⁹⁹ Para uma análise econômica sobre o tema ver: DWECK, Esther; ROSSI, Pedro. O discurso econômico da austeridade e os interesses velados. In: SOLANO, Esther. *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.

¹⁰⁰ Os autores situam a relevância mundial do discurso de austeridade após a crise internacional de 2008. No Brasil, os autores ressaltam o ano de 2016 como crivo para o discurso de austeridade como orientação das políticas macroeconômicas.

¹⁰¹ Neste artigo, os autores ainda comparam diferentes perspectivas macroeconômicas e lembram como o discurso da austeridade “desvirtua as responsabilidades que a política fiscal tem na economia em seu dever de induzir o crescimento e amortecer os impactos dos ciclos econômicos na vida das pessoas” (DWECK; ROSSI, 2018, p. 342).

2018, p. 382). No Brasil, ainda segundo os autores, a austeridade é o caminho para enfraquecer as conquistas sociais da Constituição de 1988 e para aprofundar as reformas neoliberais.

A filósofa Marilena Chauí (1998) analisa a instalação do neoliberalismo na educação universitária pública a partir da transformação da finalidade da universidade. Chauí elucida que a própria atuação da universidade pública se transforma: de Instituição a Organização. Uma vez criada como Instituição, a universidade era orientada pelo reconhecimento público das suas atividades e atribuições, como uma prática social e com compromisso histórico de atuação. A universidade em regime neoliberal austero transmuta-se em Organização, regulada por práticas de gestão, organização e planejamento para atingir determinado êxito. De um lado, a Instituição teria um compromisso com sua própria história e valores e, de outro, a Organização operaria por uma sucessão de gestões que se reiniciam a cada mudança, não necessariamente conectada com a anterior. A lógica da Organização assemelha-se à lógica da empresa. Aliás, na perspectiva neoliberal, tanto os sujeitos quanto o mundo são vistos sob a ótica empresarial. Trata-se de uma questão de gestão, organização, administração. Paralelamente, há, também, um crescimento do setor terciário, o setor de serviços.

Na esfera cultural e artística, há diversas maneiras de enunciarmos o estatuto de artista conforme sua posição na sociedade. Todavia, há um discurso que ganha relevância em alguns setores culturais e que se espraia para outros pelo fenômeno da precarização. O modelo de trabalho que se tornou hegemônico na arte contemporânea, pelo menos de vinte anos pra cá, é o de serviços: artistas como prestadores de serviços, não necessariamente ligados a núcleos ou estruturas estáveis de trabalho, sendo estimuladas práticas como o nomadismo, a flexibilidade, a execução de multi-tarefas (ser artista, etc.), colaborações em projetos e trabalho sem distinção do ócio, preparando igualmente terreno para a precarização e a adaptabilidade. Um artista PJ (Pessoa Jurídica), com gana empreendedora, buscando oportunidades de negócios.

A arte institucionalizada se transforma, então, num terreno de treinamento das subjetividades em relação às atividades valoradas como trabalho (sua própria vida ou a vida dos outros), no seu novo rearranjo neoliberal. É a partir daí que muitos, para não dizer a maioria (e atualmente, com a extinção dos órgãos e instrumentos legais de fomento, a quase totalidade) dos trabalhos em arte no Brasil é feita: a partir da iniciativa

pessoal, com graus variados de auto-exploração do seu tempo e da sua experiência de vida.

O setor terciário, isto é, o setor de serviços, absorve com facilidade esse tipo de trabalho. Não é difícil notar um crescimento do setor de prestação de serviços. A regulação do trabalho passa da noção de emprego (estável) à de prestação de serviços, instável e *on demand* (CRARY, 2014) e se torna possível em virtude de um afrouxamento das responsabilidades e obrigações sociais em relação ao trabalhador. Ademais, cada vez mais a indistinção entre ócio e trabalho espalha o trabalho precarizado para a totalidade da vida, em todos os seus aspectos (afetivos, reprodutivos, etc.). Também o sujeito que trabalha, agora único responsável por si mesmo, vira o/a “patrão/patroa de si mesmo” ou, melhor dizendo, sujeito/a a outro tipo de governamentalidade. Um exemplo deste tipo de trabalho é o transporte motorizado por aplicativo (a exemplo do *app* Uber), no qual o/a motorista se inscreve com seu carro particular, sem relações trabalhistas fixas e estáveis com a plataforma gerenciadora Uber. Ao observar os contratos dos artistas com as instituições culturais, o padrão laboral é esse da prestação de serviços “uberizada”.

Há, portanto, uma redefinição da responsabilidade na direção do/a empreendedor/a de si mesmo, em condições extremamente desfavoráveis para tal, já que a supressão de direitos coletivos básicos gera um estado de ansiedade desigualmente distribuído conforme a posição de classe, racial, de gênero e etária. Não é coincidência que, na arte institucionalizada, tenha aparecido a noção do/a artista como empreendedor/a, como um/a gerente do seu trabalho transformado em marca. Este tipo de trabalho requer uma adaptabilidade e nomadismo que também são fomentados em artistas “experimentais” e suscita o fenômeno de trabalhos por projetos, por associações temporárias e de curta duração, que também vão na mesma direção.

A emergência das indústrias criativas, na Inglaterra dos anos 1990, é fortemente influenciada por esses traços de precarização, o/a artista assemelhando-se a um/a empresário/a. Não se trata, no entanto, de criar uma dicotomia ou moralizar negativamente o ato empreendedor, mas de perceber como esse discurso converge com os fins capitalísticos, com toda a ambiguidade que o empreendedorismo pode carregar.

Esses modos de fazer estimulam, voltando a Kunst (2015), uma certa subjetividade¹⁰². Revendo sua noção de “trabalho imaterial”, Maurizio Lazzarato (2010) a reelabora em termos de produção de subjetividade – formulação mais precisa da maior *commodity* que produzimos e que está na base de todas as outras *commodities* (LAZZARATTO, 2010). A produção de subjetividade localiza-se no coração da produção e contribui para a formação de valor. Apesar da ênfase dada à criatividade, à imaginação e ao dinamismo, nunca essas capacidades foram tão standartizadas no que Foucault chamou de autogovernança, produzindo uma padronização das subjetividades (KUNST, 2015).

O estímulo das subjetividades produz, no capitalismo contemporâneo, algo que a Suely Rolnik (1997) chamou de subjetividades *prêt-à-porter*, ou prontas para o uso. Ainda nos anos 1990, quando a globalização se instalava no planeta, Rolnik detecta de que forma, ainda que haja uma mistura e pulverização de identidades com a globalização, há também a “produção de kits de perfis-padrão” que seguem o modelo de cada nicho de mercado. Rolnik ainda sinaliza de que modo identidades locais fixas cedem lugar a identidades flexíveis, que viajam pelo globo e mudam segundo o movimento dos mercados.

Ao mesmo tempo, nas teorias da arte contemporânea desde pelo menos os anos 1960, o que se coloca em jogo é a relação entre arte e vida, lutando contra a padronização das subjetividades. É Kunst (2015, p. 20, tradução nossa) quem nos coloca o paradoxo das artes contemporâneas:

O *status* da arte na contemporaneidade é altamente controverso; ele é intimamente ligado aos modos contemporâneos de produção da subjetividade, os quais a fazem funcionar como criativa, afetiva e como força social que se torna progressivamente fundida a outras formas de produção criativa. Ao mesmo tempo, ainda existe uma crença forte no poder emancipatório e autônomo da arte.

Kunst ressalta a imbricada forma de produção de subjetividades nas artes e sua correlação íntima com os processos capitalísticos. De acordo com a autora: “o que a arte e o capitalismo têm especialmente em comum é a perigosa e sedutora proximidade da apropriação da vida” (KUNST, 2015, p. 21). Vida que vai sendo estimulada a partir de um processo brutal de intensificação das subjetividades

¹⁰² Mantenho a noção que tanto Kunst (2015) quanto Lazzaratto (2010) utilizam de produção de subjetividade. Contudo, penso que, ao produzir subjetividade, inexoravelmente produz-se uma corporeidade, que lhe é par. Kunst (2015) afirma que “o sujeito frequentemente existe como a soma pulsante de vários poderes e forças conflitantes” (KUNST, 2015, p. 20), ao que adiciono que processo semelhante acontece com a corporeidade, igualmente fruto de poderes e forças conflitantes.

(LAZZARATO, 2010), ou dos “perfis”, na avaliação de Suely Rolnik, e a partir de uma ansiedade constante na substituição de formas tidas como obsoletas antes mesmo de que sejam absorvidas. Esse consumo radical das subjetividades anda lado a lado com o aumento nos investimentos nas forças inventivas. Esse investimento não somente alimenta o capital, mas constitui sua principal fonte de valor.

É importante fazer a reflexão sobre como o campo da arte contemporânea se utiliza do trabalho do artista, trabalho que, hegemonicamente, também é estimulado por um ambiente dominante na lógica neoliberal. Kunst (2015) chega a essas formulações ao analisar a arte contemporânea não somente pelos seus trabalhos artísticos – o que aparece em cena e o modo de articulação da linguagem artística – mas, principalmente, em função do modelo hegemônico de trabalho que atravessa a produção contemporânea. Além de tratar dos modos de produzir arte (arte participativa, engajada socialmente, artístico-pedagógica, etc.), Kunst (2015) observa o modo como o/a artista contemporâneo é estimulado a trabalhar e como pensa seu próprio trabalho em relação a seus contextos. Kunst (2015) demonstra então como, ao olhar o/a artista como trabalhador, revelam-se muitos traços de ambivalência entre a arte e o capitalismo.

Tais elaborações dão a ver, a partir da relação laboral, o modo intrincado e ambíguo da relação entre arte e capitalismo neoliberal. Não se trata, mais uma vez, de tomar partido em alguma posição “correta” politicamente, mas de notar e aprofundar o exame das formas de captura para delas buscar alguma forma de resistência. Identificar os limites da própria atividade artística torna mais complexa uma direção anticapitalista mas, ao mesmo tempo, parece delinear melhor as possibilidades de intervenção efetiva na realidade. Um modo de arte que leve em conta sua dimensão social precisa dessa autoanálise a fim de não cair nem em um discurso romantizado ou redentor da arte, tampouco em um discurso niilista, no qual nada seria possível, tudo estaria capturado. Lembrando Judith Butler (2018), há sempre a possibilidade de falhas e incompatibilidades e é por meio delas que examinaremos agora os casos desta pesquisa.

CAPÍTULO 3: LUTA PELOS CORPOS

Discorri no segundo capítulo sobre as bases e premissas do capitalismo, salientando o que persiste e o que se renova no capitalismo neoliberal, sob a perspectiva teórico-metodológica de releituras marxistas, com contribuições feministas de mulheres cis e de perspectivas de dissidência sexual. Em seguida refleti sobre a proximidade da arte com o neoliberalismo por meio de suas práticas e pelo tipo de trabalho (precarizado) estimulado, a fim de enfrentar um senso comum que toma o espaço da arte como, por definição, um espaço de resistência ao capital e de permeabilidade às lutas sociais. Procurei demonstrar como essa relação entre arte e capitalismo neoliberal é bem mais intrincada e que o espaço para as lutas sociais se situa em meio à pressão e à cooptação das instituições e agentes da arte. Isto não significa aderir a discursos totalizantes que levariam a dois polos em oposição: de um lado um discurso de redenção, isto é, de uma positividade inerente e automática¹⁰³ das artes ao lidar com sua dimensão social (BISHOP, 2012) e de outro um discurso que invalidaria qualquer preocupação e ação social por parte das artes, já que estaríamos “condenades” ao sistema capitalista.

A empreitada é maior do que essas duas conclusões apressadas. Por isso foi fundamental abordar o terreno neoliberal, a fim de conhecê-lo para desenhar, talvez, algumas possibilidades de rachadura. Argumento que esse é um espaço de difícil efetividade para a arte e para os movimentos sociais, mas que isso não o torna inexecutável nem inútil como prática. É precisamente neste terreno acidentado que pisamos. Retomei alguns exemplos de casos, práticas e discussões dentro da História da Arte que servem menos como receita e mais como vislumbre de diálogo, num *continuum* de questões.

Neste capítulo examinarei mais detidamente o enunciado já apresentado sobre a luta pelos corpos, ou seja, uma investigação sobre as políticas de gênero, de sexualidade e de autodenominação dos corpos no seio de movimentos sociais, em contextos artísticos e num hibridismo entre os dois. Investigarei agora em maior

¹⁰³ Brevemente citado no capítulo 2, o trabalho da historiadora de arte Claire Bishop (2012) sinaliza para uma “virada social”, que ela localiza na Europa Ocidental pós-queda do muro de Berlim. Por virada social Bishop se refere a um interesse recente da arte por parte do campo tradicionalmente visto como social. A autora critica uma tendência a automaticamente valorizar trabalhos que endereçam questões sociais e para isso se debruça sobre alguns exemplos de artistas europeus.

detalhamento e nuance algumas situações que concernem à luta pelos corpos, precisando conceitos, aproximando abordagens e analisando enquadramentos recentes. Os corpos e as políticas de gênero e de sexualidade servirão como operadores do capital (NEILSON; MEDRAZZA, 2017), ou seja, constituirão o modo como o capital se expressa na vida cotidiana, a fim de deixar ver as batalhas entre resistências e capturas das subjetividades. Será importante ter em mente que a captura dos corpos-subjetividades pelo sistema capitalista neoliberal – isto é, este dreno das forças vitais e do desejo – pode se dar de inúmeras formas, dentre as quais poderíamos elencar algumas: desqualificação, subalternização, regulação por estimulação/frustração (PRECIADO, 2018a), apagamento histórico, imposição de condutas de gênero e sexualidade, violência simbólica, explícita e física, políticas da morte ou necropoder (MBEMBE, 2018a, 2018b), entre outras que incidem no corpo.

A questão deste capítulo é, portanto, assinalar esses modos de captura, pois neles também residem as resistências. Refiro-me a três exemplos em específico, menos por darem conta do conjunto de questões enunciadas nesta pesquisa e mais por terem sido minha oportunidade de diálogo, incluindo com isso, certas limitações que dizem respeito ao meu lugar como observadora e à minha própria sensibilidade. Esse diálogo foi realizado por meio de entrevistas com as pessoas que vivem em cada uma das situações analisadas, bem como por meio de acompanhamento, seja pela minha experiência junto aos casos, seja remotamente via redes sociais e veículos públicos de mídia. Estes casos serão colocados à luz de conceitos e leituras feministas de mulheres cis e de dissidência sexual e de gênero, convocando autorxs que adensam e trazem perspectivas singulares sobre as políticas corporais em questão.

Em vista disso, busco avaliar a emergência e os efeitos da atuação dos movimentos sociais e das práticas artísticas em contraste com o ambiente neoliberal descrito no capítulo 2. Em outras palavras: a partir dos modos de aparecer do ativismo, o que ele formula por meios estéticos? O que acontece quando ele se institui como prática regular no campo da arte? Onde a institucionalidade interrompe a relação com os movimentos e grupos sociais? E ainda: “Em qual momento a arte se integra ao ativismo? Quando que a esfera da arte ultrapassa as barreiras da auto-referencialidade moderna, voltando-se para o mundo real?” (MESQUITA, 2008, p. 49). Será enfatizada a questão do trabalho e da precarização dos modos de assistência social, além das questões de visibilidade e de representatividade e o que estas questões implicam em termos de modo de ação e resistência.

O primeiro caso diz respeito ao ativismo social e sua faceta institucionalizada na política através da problemática da visibilidade lésbica e as estratégias adotadas pela MandatA¹⁰⁴ da vereadora da cidade do Rio de Janeiro eleita pelo PSOL em 2016, Marielle Franco, em articulação com o movimento de lésbicas e do movimento feminista de diversas vertentes no Rio de Janeiro. Procurarei descrever e analisar as questões conceituais que envolvem as políticas da sexualidade – em particular da lesbianidade e sua visibilidade política – e as políticas de gênero, associadas ao recente ressurgimento das pautas feministas no contexto brasileiro. Somado a isso, há que se considerar que a grave execução da referida vereadora, bem como a de seu motorista Anderson Gomes, em 2018, complexifica as análises, imbricando diversas camadas e marcando a vulnerabilidade das lutas relacionadas à existência, à visibilidade e aos direitos de uma grande parcela da população que se via representada pela vereadora¹⁰⁵.

Em seguida, analiso o surgimento e reverberação da placa de rua com o nome de Marielle Franco, numa ação de resistência em marcar a ausência/presença da vereadora e de seu legado. Pergunto em que medida poderíamos lê-la como ações estético-políticas (PIMENTEL; VASCONCELOS, 2017). Segue-se então uma análise da reverberação de algumas ações de rememoração e de protesto que ocorreram no Rio de Janeiro e internacionalmente, tendo como elemento uma placa de rua que leva o nome de Marielle Franco, cunhada inicialmente com o objetivo de “rebatizar” a rua dos Inválidos no centro da cidade, local da sua última aparição pública. Com este exemplo discuto gênero, raça e sexualidade, bem como faço uma leitura performativa da disseminação das placas de rua para marcar a presença/ausência da vereadora. Foram realizadas entrevistas com assessorxs parlamentares da vereadora, com pesquisadorxs de gênero e diversidade sexual e com representantes dos movimentos de lésbicas do Rio de Janeiro, em especial da Articulação Brasileira de Lésbicas, organização política que existe nacionalmente desde 2004. Também foram coletadas informações da equipe da revista Brejeiras, recente publicação direcionada ao público

¹⁰⁴ Utilizo a grafia adotada, advinda dos movimentos feministas, para marcar a presença de mulheres em instâncias de representação política governamental ao substituir a letra o pela letra maiúscula A. MandatA ressalta a representatividade das mulheres não somente com a vereadora eleita mas também pela composição do seu gabinete de assessorxs, majoritariamente de mulheres (cis e trans).

¹⁰⁵ A feminista e deputada estadual Renata Souza cunhou o termo “feminicídio político” (2019) para analisar o caso de Marielle Franco, de quem era chefe de gabinete na altura do assassinato. Embora não vá utilizá-lo nesta tese, recomendo sua análise que vem sendo desenvolvida em artigos e em seu Pós-doutorado, neste momento.

de lésbicas cujas editoras articularam de perto o Projeto de Lei do Dia da Visibilidade Lésbica. Além disso, entrevistei a ativista de direitos humanos, direitos LGBT e arquiteta Mônica Benício, viúva de Marielle Franco.

O segundo exemplo deste capítulo refere-se à atuação no campo da arte institucionalizada da Lia Rodrigues Companhia de Danças, fundada em 1990 e sediada há 17 anos na favela da Maré (mesma proveniência de Marielle Franco), a partir das relações entre instituições da arte e do movimento social no território da Maré. As *práxis* do trabalho da Companhia serão analisadas a partir da parceria com a OSCIP Redes da Maré, com a Escola Livre de Dança da Maré e com o Galpão Centro de Artes da Maré (CAM). Para tal, realizei entrevista com Lia Rodrigues, fiz visita aos ensaios de “Fúria” e acompanhei apresentações do mesmo espetáculo, estreado em 2019.

O terceiro e último exemplo deste capítulo – que orbita em torno da luta pelos corpos – consiste no acompanhamento da batalha de poesia *Slam das Minas RJ*, que acontece nas ruas, em manifestações sociais e políticas e em eventos culturais (autogestionados ou patrocinados) desde 2017 no Rio de Janeiro. Este constitui um exemplo híbrido de práticas artísticas e sociais, cuja singularidade reside em ser um espaço artístico seguro para artistas e “uma brincadeira lúdico poética para desenvolvimento da potência artística de mulheres (sejam héteras, bis, pans, lésbicas ou trans) e pessoas queer, agender, não binárias e trans”¹⁰⁶ (descrição da página do coletivo no Facebook). A partir da entrevista com uma das fundadoras do *Slam*, Tom Grito (pessoa não binária que se chamava Letícia Brito), procuro deixar ver quais estratégias movem o coletivo e os valores envolvidos na lida com a atividade artística do ponto de vista de uma autogestionalidade e de artistas que se inserem num campo de maior visibilidade institucional¹⁰⁷. Além da entrevista, considerei na análise materiais de divulgação e registros em vídeo dos *Slams*.

Essas três situações – visibilidade lésbica e a reverberação da placa Marielle Franco; atuação da Lia Rodrigues Cia. de Danças em parceria com ações na Maré e *Slam das Minas RJ* – visam a apresentar possibilidades de articulação da arte e suas

¹⁰⁶ Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/pg/slamdasminasrj/about/?ref=page_internal>. Acesso em 26 de fevereiro de 2020.

¹⁰⁷ No momento de escrita desta pesquisa, Tom Grito acaba de gravar uma faixa com poesias suas musicadas no novo álbum da cantora Zélia Duncan. Parece que o coletivo se desloca também na direção de relações mais institucionais com a arte. No entanto, abordarei os anos iniciais do coletivo, onde a autogestão era a forma prioritária de atuar.

práticas com a dimensão social. Ora entrecruzando e superpondo esferas entre elas, ora separando ou discriminando espaços da arte, do movimento social e da política, a observação dos corpos e territórios pode dar pistas para a ação. Aqui poderemos distinguir e ver composições entre crítica institucional, práticas contra-hegemônicas, ações estético-políticas e ativismo cultural. Todas essas categorias inseridas na complexidade das situações reais, numa tomada de posição situada (HARAWAY, 2005; LATOUR, 2010)¹⁰⁸ e passíveis de transformação, numa direção desejada ou não: passíveis de serem cooptadas para a acumulação do capital, de resistirem à acumulação ou de atuarem ambigualmente em mais de um espaço de resistência e de captura. Usando os eixos analíticos estudados nesta pesquisa – da arte na sua interação social dentro do sistema capitalista neoliberal –, procuro perceber limitações e possibilidades de alianças nas articulações entre movimentos sociais e contextos artísticos.

3.1 Teorias

3.1.1 Resistência, dissidência, desejo

A discussão central desta pesquisa investiga as condições nas quais se poderia (ou não) atuar em falhas (BUTLER, 2018) ou contradições do sistema capitalista (FRASER N., 2014; HARVEY, 2000; 2004; 2018), inaugurando um espaço de desobediência às normas estabelecidas pelo “sistema” em relação ao corpo e ao acesso à terra, numa associação necessariamente tensa e instável entre movimentos sociais e contextos/práticas artísticas. Este é um esforço ousado e arriscado, pois além de ser de difícil efetuação implica esticar nosso horizonte do que é possível, algo que, a fim de atuar diretamente no sistema, só pode ser feito coletivamente. Ao mesmo tempo, este esforço aposta em atingir algumas das camadas basais da (sobre)vivência sob este regime e talvez inspirar a percepção de fraturas e aberturas nele, mostrando que quiçá ele não seja tão totalizante quanto os seus propagadores¹⁰⁹ querem fazer

¹⁰⁸ Refiro-me ao pensamento de Donna Haraway (2005) e sua interessante noção de saberes situados como uma perspectiva feminista e assumindo a parcialidade das posições como o modo pelo qual temos acesso à realidade. Também poderia ser articulado às abordagens de Bruno Latour (2010) a respeito da relação parcial e igualmente contextual sobre a informação.

¹⁰⁹ Refiro-me, aqui, mais especificamente, à falácia do discurso da austeridade nos ciclos de contração da economia neoliberal e à proposta de uma política econômica inevitavelmente submetida ao corte de gastos e à recessão, como vimos no capítulo 2. Estas argumentações levaram xs economistas Esther

crer. Lembrando do prefácio da edição brasileira de *Calibã e a Bruxa*, refiro-me aqui a Silvia Federici (2017, p.21), que se reporta à sua experiência na Nigéria para compreender que a luta no trabalho era uma luta estrutural mais ampla, contra a privatização da terra e contra o cercamento das relações sociais, além de compreender que:

(...) era limitada a vitória que a disciplina do trabalho capitalista havia obtido neste planeta, e quanta gente ainda via sua vida de uma forma radicalmente antagonica aos requisitos da produção capitalista.

A essa visão antagonica aos requisitos do capital chamarei *resistência*. Aqui vale ressignificar este conceito que, ao se espriar para nomear as reações ao sistema, esvaziou-se de sentido. Para isto, retomo a perspectiva de María Lugones (2010), no texto em que lança os primeiros conceitos na direção de um feminismo decolonial, quando ela formula:

Quando penso que sou uma teórica da resistência, não é porque acredito que a resistência seja o fim ou o objetivo da luta política, mas porque ela é o começo, é a sua possibilidade de acontecer. Estou interessada no movimento de liberação subjetiva/intersubjetiva relacional, que é adaptativa e criativamente opositiva. A resistência é a tensão entre a subjetivação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquele senso mínimo de agência necessário para que a relação oprimir ← → resistir seja ativa, sem o apelo ao senso máximo de agência do sujeito moderno (LUGONES, 2010, p. 746, tradução nossa)¹¹⁰.

Lugones (2010) precisa de forma complexa a ideia de resistência. Sugiro uma releitura desse conceito à luz de quatro motivações: a primeira é sua lucidez em pensar a resistência como ponto de partida ou condição de possibilidade e não como fim último. Em segundo lugar, a autora reflete a importância da resistência pela liberação que acontece subjetiva e intersubjetivamente nas relações, qualificando-as como um movimento de deslocamento dos lugares e de (re)acomodação criativa. Terceiro porque a autora distingue subjetivação – o processo pelo qual o sujeito é formado e informado – de subjetividade ativa (LUGONES, 2003), que é a captura de

Dweck e Pedro Rossi (2018) a considerarem que essas políticas de austeridade são em realidade uma imposição e proteção de certa classe capitalista em meio à crise econômica.

¹¹⁰ Esta tradução é cotejada do original em inglês e difere da tradução recente deste texto, feita por Pê Moreira, para o livro com organização de Heloisa Buarque de Holanda *Pensamento feminista – conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

No original: “When I think of myself as a theorist of resistance, it is not because I think of resistance as the end or goal of political struggle, but rather its beginning, its possibility. I am interested in the relational subjective/intersubjective spring of liberation, as both adaptative and creatively oppositional. Resistance is the tension between subjectification (the forming/informing of the subject) and active subjectivity, that minimal sense of agency required for the oppressing ← → resisting relation being an active one, without appeal to the maximal sense of agency of modern subject.” (LUGONES, 2010, p. 746).

um senso mínimo de agência em pessoas que resistem a múltiplas opressões e cujas subjetividades são, em geral, reduzidas a agência nenhuma, face a noções hegemônicas. Para desenvolver tal reflexão, Lugones (2010) considera que a subjetividade hegemônica consiste na própria ideia de modernidade, na referência universal do sujeito moderno. A resistência a este sujeito não se situaria numa classificação de pré-moderno, primitivo, pertencente a outra temporalidade, não-civilizado, não-humano, ou, numa palavra, colonizado; mas seria formulado por ela como não-moderno. Lugones (2010; 2003) se concentra nessa possibilidade de agência do sujeito que resiste. É isso que importa, e não especificamente a narrativa da resistência. Faço essa observação para salientar que a resistência, por si só, pode ser reativa, isto é, responsiva à norma mas ainda circunscrita no esperado por parte do discurso hegemônico. Explico-me: uma forma de neutralizar as reivindicações é colocá-las “no seu lugar”, no lugar esperado e, com isso, impedir que a reivindicação siga avançando e se transformando em vida mais plena. Ou ainda, em relação aos povos colonizados, situá-la somente na narrativa da denúncia, da dor e do sofrimento (NASCIMENTO, 2019a). Como formula a autora, referindo-se aos povos negros diaspóricos e ao racismo:

E resistir ao estereótipo da resistência também é resistir, e mais: existir na plenitude que, desde o continente, aprendemos a construir como base fundamental de vida e bem-viver. Quem inventa a noção de miséria, escassez, pobreza e sofrimento como integrantes à negritude é a empreitada colonial de sequestro/tráfico/exploração, por isso tal retórica ser fundamental à sustentação do racismo: quem nos inventa como escravizados são os escravizadores (NASCIMENTO, 2019a, p. 18-19).

O mesmo pode-se dizer com relação à luta pela redução das desigualdades, contra a pobreza: sair do estereótipo do pobre como carente, sem possibilidade de agência é um modo de resistir ativamente. Como aprendi no contato com diversos movimentos sociais, não existem lugares ou pessoas pobres, existem lugares e pessoas empobrecidas, submetidas a um processo de expropriação material e subjetiva.

A quarta motivação em retomar o conceito de resistência em Lugones (2010) entende que a opressão é a irmã gêmea da resistência, sinalizado graficamente por duas setas que abrem um espaço¹¹¹ (oprimir ← → resistir), de modo que haja agência sem sucumbir totalmente ao apelo¹¹² ou sedução modernos. Esse espaço que se abre entre opressão e resistência pede práticas de invenção e adequação, de criação e crítica,

¹¹¹ Na tradução de Pê Moreira as setas estão invertidas.

¹¹² Pê Moreira traduziu *appeal* como recorrência. Preferi a palavra apelo por ela integrar o sentido de desejante.

simultaneamente. Neste processo de abertura, de fenda, de rachadura do terreno normativo, as opressões não somem, elas seguem disputando o espaço que se abriu. Por isso, não há como prescindir da denúncia, dessa crítica que elucida as opressões, mas ela, sozinha, é facilmente inscrita na hegemonia: há um padrão para ela, um “setor de reclamações”. Para seguir avançando, é preciso que a denúncia vire anúncio, responsabilidade para com o mundo, no sentido de habilidade em responder criativamente a ele. Na luta pelos corpos, que veremos neste capítulo, esta habilidade vai ser de extrema importância. E ainda importante é o direito de poder sair das narrativas da dor e ver proliferar outros assuntos – como prazer e gozo –, conforme veremos nas demandas das mulheres cis, de dissidência sexual e de direito ao corpo, direitos que deveriam servir a toda a humanidade. Como sabemos, a noção de humanidade é uma invenção moderna. Lembrando Ailton Krenak (2019) a esse respeito:

As andanças que fiz por diferentes culturas e lugares do mundo me permitiram avaliar as garantias dadas ao integrar esse clube da humanidade. E fiquei pensando: porque insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa existência e liberdade? Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária? (KRENAK, 2019, p. 13).

“Avaliar as garantias de integrar esse clube da humanidade”, como sugere Krenak (2019), parece ser um jeito interessante de pesar os valores que informam nossa ação, se quisermos resistir às cooptações do capital. Essa avaliação nos leva ao último desdobramento da noção de resistência de Lugones (2010). Ele se conecta com a possibilidade de escapar da norma, com a dissidência, em articulação com a ideia de sedução. Lugones (2010, p. 746, tradução nossa) defende uma resistência ativa (crítica e criativa), “sem o apelo ao senso máximo de agência do sujeito moderno”. O que seria esse apelo ao senso máximo do sujeito moderno?

Ao desenvolver o conceito de dissidência, a socióloga mexicana Rosana Reguillo (2013) explica de que modo dissidência implica um gesto de separar-se da norma – uma vez mais, abrir espaço – revelando uma transformação potencial dessa norma, uma possibilidade de instauração de uma nova ordem. A emergência de uma nova ordem, entretanto, é fruto de uma batalha entre desejos que aderem e aqueles que não aderem à norma anterior. É nesse sentido que tanto resistência quanto dissidência convocam uma avaliação de desejos, uma distinção entre o que se conserva e o que deseja transformação e, sobretudo, quais valores orientam

conservação e mudança. Reguillo (2013) argumenta como a insurgência do Movimento Zapatista, em 1994, convocou novos desejos, novas imaginações de um outro padrão possível, não totalmente regulado pelo Estado mas uma forma autogestionada pela comunidade indígena zapatista. É a “mística” do Movimento dos Trabalhadores sem Terra o que anima a luta. Neste sentido é uma sedução. Recuperando Lugones (2010, p. 746), “sem o apelo ao senso máximo do sujeito moderno” seria, a meu ver, resistir à sedução causada pela norma, ao seu conforto e à sua conformidade que as fazem parecer naturais, estavéis, fixas e obedientes às leis. A sedução da norma tem correspondência com a “feitiçaria capitalista” (PIGNARRE; STEGENS, 2011) trabalhada no capítulo 2, isto é, com o modo de motivar próprio ao sistema capitalista neoliberal, com a forma com que a produção de subjetividade tem sido estimulada neste sistema. A questão que vem conjuntamente a isso é a de que a norma, ela mesma, molda-se, inclui/exclui pelo consumo, busca regular e direcionar o que é dissidente ou atuar, como formula Preciado (2018a), por meio do par excitação/frustração. Esta é a luta travada de forma constante.

Deste ponto de vista, o que fará a diferença nas políticas de gênero, de sexualidade e de autodenominação dos corpos é a possibilidade de agência – de resistência – em relação às normatizações, aos desejos que impulsionam as lutas e às formas de caminhar no terreno da padronização dos processos de subjetivação dentro dos movimentos sociais e nos contextos artísticos. Soma-se a isso que, para um maior rendimento da resistência, as pautas dos sujeitos que resistem não deveriam ser encaradas como excepcionalidade a uma regra (exemplo: a lesbiandade como exceção à heterossexualidade, as pautas das mulheres cis como concernentes exclusivamente a elas), mas antes o foco deveria residir em articular as resistências, de forma que elas incitem uma nova ordem. Isso porque o objetivo da resistência à norma não está contido na individualidade, mas consiste numa questão coletiva e social.

3.1.2 Feminismos, políticas de gênero e de sexualidade

Sintetizando que o contexto mais geral é o de resistência ao capitalismo neoliberal, pormenorizado no capítulo 2, abordarei corpo, através das políticas de gênero, de sexualidade e de autodenominação dos corpos, convocando perspectivas feministas de mulheres cis e em dissidência. Cabe a menção de que mais do que me

alinhar totalmente a um feminismo como ativismo – embora os casos trabalhados sejam casos de ativismo – é antes uma metodologia e perspectiva feminista que procuro convocar. Em sintonia com a reflexão de Bacellar (2019), que discute a relação entre feminismo e arte:

Em Trocas Vastas: a contribuição do feminismo para a arte dos anos 1970 (2017), Lucy Lippard afirma que buscar a contribuição do feminismo para a arte é uma pista falsa. Sua opinião é que não deveríamos buscar a contribuição do(s) feminismo(s) nas inovações técnicas ou estilísticas, nem pelos usos de novos materiais ou de conteúdo autobiográfico. Deveríamos buscar perceber se, nessa imbricação entre feminismos e arte, estamos mudando o próprio caráter da arte, ou o que se entende por arte. Ou quem faz ou acessa o que é considerado arte. Porque mais do que um conjunto de teorias culturais, mais do que um movimento heterogêneo de luta por direitos, o feminismo é um modo de vida (BACELLAR, 2019, p. 63).

Sugiro pensar em uma lógica semelhante sobre o ativismo: buscar perceber se, na imbricação do(s) feminismo(s) com o(s) ativismo(s), estamos transformando o próprio caráter do ativismo. Esta forma de abordar tem como fim último transformar as próprias normas socialmente aceitas. A garantia de direitos, as representatividades, as identidades sociais e políticas, como veremos, são passos importantes na luta, no entanto eles não se bastam em si mesmos. O objetivo da crítica feminista é o de modificar as formas de vida, perturbar a norma na partilha do sensível (RANCIÈRE, 2009), ou seja, na distribuição do saber, do dizer e do sentir e também na distribuição de quem produz saber, dizer, sentir.

As limitações da prática ativista ficam evidentes no caso da visibilidade como direito à existência: embora o tema seja importante e relevante, ele é somente um passo na disputa por direitos. Uma vez que nos inscrevemos no regime de visibilidade, isto é, simultaneamente na luta por direitos e no “radar” de detecção do poder, aumentam igualmente as chances de reforçar a norma por uma assimilação que aprofunda e atualiza a atuação do capital sobre essa visibilidade. Estas limitações da visibilidade têm correspondência com o dilema de estar dentro ou fora do armário para a comunidade LGBT, declarar (confessar) ou não sua orientação sexual publicamente. A esse respeito, a autora estadunidense Eve Kosovsky Sedwick (1990) já sinalizava a armadilha: este par dentro/fora do armário consiste, na verdade, em um estratagema de permanecer na oposição binária hetero/homossexual, continuando, assim, no radar do poder, passível de controle. O difícil para as lutas políticas – e o será no caso da visibilidade lésbica (e, de forma mais geral, no caso dos corpos dissidentes) – é que abrir mão da visibilidade pode significar não-reconhecimento da

existência (muitas vezes, como é o caso da comunidade LGBT, ao nível da sobrevivência¹¹³) e consequente apagamento histórico, mantendo práticas de subordinação à norma heterossexual. Este é um dos pontos nodais que ganhará matizes específicas mais à frente, mostrando que a situação dará os contornos do que é (im)possível, dentro de uma análise estrutural, no sentido conferido pelo sociólogo Silvio Almeida (2019), isto é, que leva em conta processos de longa duração e efeitos históricos que precisam ser endereçados de forma coletiva.

Voltando ao tema das perspectivas feministas e de mulheres cis, vale frisar que o surgimento do movimento feminista¹¹⁴ foi, historicamente, uma resposta ao Iluminismo e à modernidade, de base liberal e branca, ainda na metade do século XIX. O sentido de liberal neste texto denota uma busca individual por autodenominação, agência e gerência dos corpos, numa reivindicação do corpo individual como lugar a ser conquistado a partir dessas demandas. Veremos que a autodenominação sugerida nesta tese desloca-se dessa crença no corpo individual. Reconhece-se sua importância, mas frisam-se suas limitações no que concerne ao afrontamento do capitalismo neoliberal.

É bastante sabida a hegemonia anglosaxônica e europeia (especialmente estadunidense, inglesa e francesa) nos discursos mais correntes do feminismo, tanto no ativismo quanto na Academia, a partir da luta por direito civis (educação, voto, igualdade de condições trabalhistas) para as mulheres (brancas) confinadas no espaço doméstico. Com relação às bases sobre as quais se desenvolveram as categorias de

¹¹³ Refiro-me aos inúmeros casos de violência explícita contra os corpos LGBT, em geral, e contra as lésbicas em particular, mais vulneráveis à morte (lesbocídio), ao estupro (por exemplo no caso de “estupro corretivo”), linchamentos, expulsões pelos familiares, isolamento social, etc. Para um relatório sobre os casos de lesbocídio de 2014 a 2017 ver: <https://858a9653-0dde-49f2-9715-44914b354285.filesusr.com/ugd/5f2532_0a37a7bfa6fd4fd9aedc98b564dd1e0d.pdf>. Acesso em 19 de março de 2020. Há outros casos, menos visíveis mas igualmente violentos, de mulheres lésbicas que relatam que buscam o sistema de saúde para realizar o exame preventivo (Papanicolau) e alguns médicos dizem que elas não precisam realizar o exame, já que não fazem sexo. A invisibilidade, neste último caso, acarreta uma falta de assistência de saúde específica para mulheres lésbicas. Estas discussões são correntes nos movimentos lésbicos, como pude testemunhar, sendo “membra” da Associação Brasileira de Lésbicas (ABL), nos encontros do Rio de Janeiro desde o ano de 2017.

¹¹⁴ Convém dizer que mais preciso seria falar em feminismos, no plural, e seus diversos movimentos. Há uma literatura vasta, tanto nacional quanto estrangeira, sobre os movimentos feministas e suas historicidades. Este esforço tem sido feito com afincio pelas intelectuais feministas desde o século XIX, se quisermos, e uma lista não-exaustiva e incompleta serve de base a esta tese. Esta pesquisa opta por selecionar alguns(umas) autorxs que formulam conceitos relacionados aos argumentos desta tese, a saber: corpo, terra, capitalismo neoliberal, movimentos sociais e contextos artísticos. O objetivo não é o de um panorama dos feminismos nem mesmo a inscrição em uma classificação (apesar de isso acontecer) mas aproximar conceitos e metodologias que auxiliem a evidenciar aspectos importantes – passes e impasses – para as lutas contemporâneas antiopressão e com intenção anticapitalista. Contudo, é importante ressaltar que procurei uma bibliografia que partisse de perspectivas feministas e questionadoras de gênero e de sexualidade num evidente investimento em uma política de citação.

“mulher”, no que se refere ao gênero e à sexualidade, o desenvolvimento dos movimentos feministas liberais e brancos foram, historicamente, pensados e vividos a partir da noção de heterossexualidade compulsória (RICH, 2019) e do esforço contra o abuso, em variados graus, do poder masculino sobre o feminino. Assim, o feminismo como movimento partiu do combate ao sexismo com base heterossexual e com o gênero inscrito sob o eixo homem/mulher cis.

Precisaremos, no entanto, ir além dessa base heterossexual e de abuso de gênero do homem contra a mulher (binário) para acessar temas importantes desta pesquisa, que englobam corpos não circunscritos na heterossexualidade e no par homem/mulher. Retomarei perspectivas que mostram outros aspectos sobre essas divisões de gênero e de sexo. Ademais – e o próximo tópico se dedica a isso – veremos de que modo marcadores sociais de raça e classe acrescentam outros desafios para as políticas de gênero, sexualidade e de autodenominação dos corpos, dando um tom mais próximo à realidade latinoamericana.

A fortuna crítica, digamos assim, dos feminismos liberais e de base ocidentalizada é realizada por pensadorxs posicionalmente fora desse padrão liberal e branco, embora isso não seja de forma alguma uma regra ou *a priori*¹¹⁵; ou melhor dizendo, é através dos discursos dissidentes (localizados, nesta pesquisa, por algumas perspectivas lésbicas, decoloniais, *queer* ou cuir, transnacionais e transfeministas) que compreendemos o que (in)forma a norma contra a qual, no sentido de Lugones (2010), resistiremos.

Um outro aspecto importante consiste na abordagem de gênero: é importante ter em mente que, além de ser um construto social, o gênero é uma imposição em si mesmo. Como argumenta Preciado (2018a):

Gênero é algo que fazemos, não algo que somos – algo que fazemos juntos. Uma relação entre nós, não uma essência. O gênero pode ser usado como uma máquina, com uma única diferença: em relação ao gênero, você (corpo e alma) é o usuário e a máquina ao mesmo tempo. Gênero não é uma máquina que você possui. Pelo contrário, é uma máquina viva que você incorpora e usa sem possuí-la. Gênero não é uma questão de propriedade individual. O gênero nos é imposto em uma rede de relações sociais, políticas e econômicas, e é apenas dentro dessa mesma rede que ele pode ser renegociado (PRECIADO, 2018a, p. 4-5).

¹¹⁵ Um longo debate foi traçado, por exemplo, no contexto estadunidense na década de 1990, em torno da já citada autora Eve Sedwick Kosofsky (1950-2009). O trabalho de Sedwick foi considerado controverso tanto por suas análises para além do padrão binário homo/heterossexual, lançando as bases para a teoria *queer* nos Estados Unidos, quanto por sua vida “dentro dos padrões” da heterossexualidade – ela foi casada uma única vez e permaneceu casada com o mesmo homem até a sua morte. Poderia uma mulher cis heterossexual e monogâmica escrever sobre questionar estes padrões? Qual a relevância (e os limites) das experiências pessoais na formulação teórica?

Compreender gênero (e os movimentos de deserção dele) só é possível nesta rede de relações sociais, políticas e econômicas e é nela e nos seus efeitos que visaremos atuar. É preciso, também, fazer alusão ao gênero como tendo uma relação imbricada com o sexo. Estes temas foram extensamente estudados, a exemplo do sistema sexo-gênero-desejo, de Butler (2003), ao mostrar as limitações de Simone de Beauvoir (1973) que, embora tenha desnaturalizado gênero, pensando-o como cultural, não tinha feito o mesmo com o sexo. Butler (2003) mostra como não se fica livre das normas culturais sobre os corpos. Ao contrário, passamos a existir quando inscritos nestas normas (não só de sexo nem de gênero, evidentemente), que são, por sua vez, estabilizadas a partir de uma repetição de atos reiterados – o que a autora denominou como performatividade de gênero.

Antes de Butler, o sistema sexo-gênero foi abordado por autoras como Gayle Rubin (2017), Monique Wittig (1975; 1980a; 1980b) e Adrienne Rich (2019). O importante é que estas autoras, em especial Wittig (1975; 1980a; 1980b) e Rich (2019), contribuem para dismantelar o caráter obrigatório da heterossexualidade¹¹⁶. Por duas vias distintas, uma anglo-saxônica com Rich (2019) e outra francesa com Wittig (1980a; 1980b), tais autoras nuançam a sexualidade, a partir também de suas autodefinições como lésbicas, e trazem valiosos aportes que nos ajudam a entender por onde navega a norma na relação sexo-gênero e que ela implica uma aceitação heterocentrada da opressão, isto é, a aceitação da opressão das mulheres cis e trans a partir de uma lente que naturaliza a heterossexualidade.

Vejamos a contribuição dessas autoras. Monique Wittig (1975; 1980a; 1980b; 2019) escreve no contexto francês pós-maio de 68 e é uma escritora e teórica da literatura que participa da publicação da primeira revista feminista francesa¹¹⁷ que se autodenomina

¹¹⁶ Em entrevista para esta pesquisa, o poeta Tom Grito (antes Letícia Brito) informou que sua leitura sobre lesbianidade tem em Wittig e Rich um forte embasamento. No programa do curso “O pensamento lésbico contemporâneo”, ministrado pela UFBA em caráter de extensão e a distância (EaD) em 2017, nota-se a eleição de escritoras fundamentais para o pensamento feminista que escreveram sobre lesbianidade. Além das que retomo aqui nesta pesquisa, temos: Cheryl Clarke, Glória Anzaldúa, Audre Lorde, Maria Luiza Heilborn, Tânia Navarro Swain, Jules Falquet, Sam Bourcier, Paola Bachetta, Jasbir Puar, Fatma El Tayeb, Catarina Rea, Sokari Ekine, Yurdekis Espinosa Miñoso, Tanya Saunders, Dorothea Gomez, Cherrie Moraga e Ochy Curiel. Lembrando o comentário sobre política de citação, busquei o quanto foi possível, ler/escutar o feminismo lésbico como contribuição teórica para o feminismo, num esforço de reverter o apagamento e falta de creditação histórica a essas autoras.

¹¹⁷ Trata-se da *Revue Questions Féministes*, editada entre 1977 e 1980, e que tinha no membro editorial a autora Simone de Beauvoir. Um racha fez com que a revista terminasse e fosse fundada a *Revue Nouvelles Questions Féministes* em 1981. Segundo a antropóloga Miriam Grossi (2018), é justamente a

radical. Radical, no contexto francês, difere totalmente da compreensão brasileira atual. Dizia respeito, naquele momento, a um feminismo que analisava as condições materiais da exploração (feminismo materialista) e que reivindicava sua pertença marxista sinalizando, entretanto, as ocultações que o marxismo havia realizado na classe de mulheres, por advogar pela noção de “mulher”. Como diz a própria Wittig (2019):

Portanto, é nossa tarefa histórica, e não apenas nossa, definir o que chamamos opressão em termos materialistas, tornar evidente que as mulheres são uma classe. Isso significa dizer que a categoria “mulher” assim como a categoria “homem” são categorias políticas e econômicas e não categorias eternas. Nossa luta tem por objetivo suprimir os homens como classe, não por meio de um genocídio, mas de uma luta política. Quando a classe “homens” desaparecer, “mulheres” como classe irão desaparecer também, pois não existem escravos sem senhores. (...) “Mulher” não é cada uma de nós, mas sim a formação política e ideológica que nega “mulheres” (o produto de uma relação de exploração). “Mulher” existe para nos confundir, para ocultar a realidade de “mulheres” (WITTIG, 2019, p. 88).

Além de inscrever a luta feminista no materialismo e no marxismo, Wittig (2019) vai mais longe dizendo que a “sociedade lésbica”¹¹⁸ é um ato político, o que causa desconforto no movimento feminista da época. Com isso, Wittig quer dizer que as lésbicas não são mulheres, já que a categoria das mulheres é definida em contraste com a dos homens. Esta dissidência da heterossexualidade, mais do que uma prática afetivo-sexual, é um ato político, já que “ser mulher é participar de uma relação social específica com um homem, uma relação que chamávamos anteriormente de servidão” (WITTIG, 2019, p. 91). Esta relação com os homens implica obrigação social, física e econômica, ou seja, “residência forçada, trabalho doméstico, deveres conjugais, produção ilimitada dos filhos etc.” (WITTIG, 2019, p. 91), obrigações às quais as lésbicas escapariam, na medida em que não dependeriam afetiva e economicamente de homens na situação da conjugalidade heterossexual tradicional (GROSSI, 2018).

Wittig (2019) luta pela consciência de que as mulheres são uma classe e de que é impossível que a luta esteja completa sem que esta considere as individualidades das mulheres. Isto responde a um marxismo da época que relegava as questões das mulheres a um segundo plano sob a alegação de serem “burguesas” e sob a acusação de que a inclusão dessas pautas dividiria o movimento dos trabalhadores. Responde, igualmente, a uma visão de que as “massas” deveriam abdicar de suas lutas pessoais, ao que Monique

questão da lesbianidade que provoca o racha na revista. Wittig vai para os Estados Unidos e ganha notoriedade a partir da retomada de sua obra por Judith Butler (2003).

¹¹⁸ Para Wittig (2019) o uso do termo “sociedade” marca a necessidade de uma forma autônoma em relação aos sistemas sociais heterossexuais.

Wittig enfaticamente se opõe. Ademais, Wittig (1975) argumenta a necessidade de que a “sociedade lésbica” se forme independente dos cercamentos masculinos:

Somente o movimento das mulheres provou ser capaz de produzir textos lésbicos num contexto de total ruptura com a cultura masculina, textos escritos por mulheres exclusivamente para mulheres, sem se importar com a aprovação masculina. “O Corpo Lésbico” entra nessa categoria (WITTIG, 1975, p. 9, tradução nossa¹¹⁹).

Cabe aqui um comentário: a recusa do aval masculino faz sentido numa sociedade generificada e binária, na qual as mulheres são subalternizadas e só têm valor através do olhar masculino. A obra de Wittig (1975, 1980a, 1980b, 2019) constrói uma argumentação em favor de espaços exclusivos para lésbicas e feitos por lésbicas, no seio das lutas feministas. Esta é uma operação menos simples do que parece, já que não basta – embora seja importante, dada a violência latente contra esses corpos – criar um “lugar alternativo”, um “gueto” ou mesmo um “espaço seguro”, usando terminologias contemporâneas. Não parece ser isso o que Wittig propõe¹²⁰. Wittig radicaliza a investida por esta “sociedade lésbica” no interior de uma luta de classes e dentro de uma divisão binária de gênero. Por isso, a heterossexualidade é política. A antropóloga Miriam Grossi (2018) complementa:

(...) me reconhecer enquanto lésbica publicamente em um espaço heterocentrado é me colocar em uma posição de marginalidade, em uma posição de abjeção e, portanto, provocar o interlocutor e a interlocutora a rever o que pensa de uma sujeita e a analisar o que está por trás dessa categoria lésbica (GROSSI, 2018, p. 88-89).

Na leitura da feminista decolonial dominicana Yurdekis Espinosa Miñoso (2017), as reflexões wittigianas sobre as lésbicas não serem mulheres tem sua potência em problematizar o lugar a partir do qual acontece a produção discursiva do sujeito, permitindo o desmantelamento das operações de naturalização nas quais se ancora o binarismo de gênero-desejo. A partir do momento em que uma lésbica é “uma mulher que ama outra mulher”, a ordem binária de gênero está garantida. Elas seriam dois serem subalternos brincando de sexo. Como, para Miñoso (2017), não há sujeito fora da história, a frase wittigiana cria um paradoxo performativo no discurso. As lésbicas não são mulheres, mas o são. São, na medida em que existem no sistema de pensamento econômico heterossexual e de gênero, e não o são, pois traem a

¹¹⁹ No original: *Only the women's movement has proved capable of producing lesbian texts in a context of total rupture with masculine culture, texts written by women exclusively for women, careless of male approval. Le Corps Lesbien falls into this category* (WITTIG, 1975, p. 9).

¹²⁰ Segundo Lugones (2010), a corrente dentro das teorias lésbicas que defende uma separação total é a corrente separatista, com teóricas como a estadunidense Jill Johnston.

heterossexualidade como sistema político, entendida também em suas categorias econômicas e sociais.

Consoante com a releitura de Miñoso a respeito da operação wittigiana, uma maneira produtiva de atualizá-la conclui que:

A lésbica não é uma liberação, porém é este o seu projeto. É na medida em que ela está disposta à autoaniquilação. Estamos dispostas? A lésbica que deixar de ser mulher corre o risco de desaparecer ela mesma (MIÑOSO, 2017, p. 107, tradução nossa).

Estaríamos nós, lésbicas, politicamente prontas para desaparecer? Aqui voltamos ao tema da visibilidade. Historicamente liberadas da heterossexualidade como regra, não nos livramos, no entanto, da submissão a processos de apagamento histórico e de invisibilização, como nos mostrará a escritora Adrienne Rich (2019). A própria Wittig (1975) introduz o livro *O Corpo Lésbico*, explicitando esta situação:

O Corpo Lésbico tem a lesbianidade como tema, que é um tema que não pode nem ser descrito como tabu, já que ele não tem existência real na história da literatura. A literatura homossexual masculina tem um passado, tem um presente. As lésbicas, por sua parte, são silenciosas – bem como todas as mulheres são como mulheres em todos os níveis. Quando se lê os poemas de Safo, “Well of Loneliness” de Radclyffe Hall, os poemas de Sylvia Plath e Anais Nin “La Bâtarde” de Viollet Leduc, leu-se tudo (WITTIG, 1975, p. 9, tradução nossa¹²¹).

Toca-se aqui num problema delicado: ainda que a falta de referências sobre lesbianidade pudesse ser entendida como uma forma de escapar a, por exemplo, uma categorização, esse apagamento traria o prejuízo de, em outras gerações, não se ter sequer conhecimento desta forma de resistência. Escrever e documentar, no caso das lésbicas, parece ser condição primordial para que se possa fazer qualquer crítica. Sem registros, não há possibilidade de história. O apagamento da história parece, sob uma perspectiva geracional, ser mais prejuízo do que benefício.

Similarmente, como categoria política e dentro da inscrição generificada, não sermos mulheres acarreta prejuízos, especialmente para as mais vulneráveis dentro dessa “classe”, isto é, as sujeitas aos processos de racialização e empobrecimento. É nesse fio da navalha que entabularemos o caso do PL da visibilidade lésbica proposto pelo gabinete da vereadora Marielle Franco em 2017. Trabalharemos, também, os

¹²¹ No original: *Le Corps Lesbien has lesbianism as its theme, that is, a theme which cannot even be described as taboo, for it has no real existence in the history of literature. Male homosexual literature has a past, it has a present. The lesbians, for their part, are silent - just as all women are as women at all levels. When one has read the poems of Sappho, Radclyffe Hall's Well of Loneliness, the poems of Sylvia Plath and Anais Nin, La Bâtarde by Violette Leduc, one has read everything* (WITTIG, 1975, p. 9).

cruzamentos de raça e classe (negra e favelada) a partir da perspectiva de aniquilação simbólica (GLOVER, 2017) e real das vidas lésbicas, negras e periféricas.

Passemos à contribuição da autora estadunidense Adrienne Rich (2019). Seu contexto de escrita é igualmente o movimento feminista dos anos 1970, contemporânea portanto de Alice Walker¹²², de Audre Lorde¹²³ e da própria Wittig (1975, 1980a, 1980b, 2019). Retomarei dois conceitos basais no pensamento richiano que, no meu entender, foram pouco absorvidos ou levados às últimas consequências nas lutas feministas ainda hoje. Os dois conceitos foram formulados no texto *Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica*, de 1980. Como Wittig (1975, 1980a, 1980b, 2019), Rich (2019) concebe a heterossexualidade como instituição política que retira o poder das mulheres. A autora escreve que a heterossexualidade não constitui somente numa prática, mas atua muito além do sexo, por meio de uma série de estratégias que instruem, controlam e extraem das mulheres decisões sobre o próprio corpo e sobre modos de vida autônomos (neste sentido, tal como em Wittig, independente dos homens). Os meios pelos quais Rich (2019) chega a essas conclusões, no entanto, diferem da autora francesa e aprofundam o que ela nomeia de existência lésbica. É Rich (2019) quem explana o contexto de escrita deste capítulo:

Em parte, escrevi-o para desafiar o apagamento da existência lésbica de tanta literatura acadêmica feminista, apagamento que senti (e sinto) ser não apenas antilésbico, mas antifeminista em suas consequências, e que também distorce a experiência das mulheres heterossexuais (RICH, 2019, p. 27).

A autora levanta a questão fundamental que une existência lésbica e heterossexualidade: o sucessivo apagamento da primeira se mostra como prejuízo para as mulheres em geral, pois reforça a imposição da heterossexualidade como norma. Com isso, Rich (2019) mostra como funciona o binômio hetero/homossexualidade, que no caso das mulheres é expresso pelo par heterossexualidade compulsória/lesbianidade.

¹²² Escritora, romancista e ativista social afro-americana e estadunidense. Em 1982 escreveu o romance *A Cor Púrpura*, ganhador do Prêmio em 1983. Walker foi a primeira mulher negra a ganhar o prêmio. Tal obra foi polêmica pela descrição dos homens negros e pela presença de temas homossexuais. *A Cor Púrpura* foi adaptado para filme em 1985.

¹²³ Audre Lorde, escritora, poeta feminista lésbica estadunidense de origem caribenha. A obra de Lorde influenciou o contexto estadunidense e alemão, já que passou os últimos cinco anos de sua vida se tratando de um câncer de mama em Berlim e lá deixou um vasto legado. O site *Audre Lorde in Berlin* recupera esses anos: <<http://audrelordeberlin.com>>. Acesso em 20 de março de 2020. Lorde, além de poeta, desenvolveu conceitos sobre feminismo lésbico negro, enfrentamento do racismo, autocuidado, erotismo, feminismo interseccional, lesbianidade, maternidade, entre outros. Ver referências bibliográficas para livros utilizados nesta pesquisa.

Rich (2019) sinaliza a falta de registro e de continuidade histórica das narrativas em torno da lesbianidade. Quando elas existem, Rich (2019) denuncia a formação do estereótipo da lésbica, espelhado em relações heterossexuais ou na homossexualidade masculina, ou ainda como fenômeno marginal, no limite, como não-sexo. O apagamento dos registros lésbicos impede a formação de um *corpus* de pensamento e de aprendizagem entre as mulheres, “a existência lésbica como realidade e como fonte de conhecimento disponível para todas as mulheres” (RICH, 2019, p. 33), já que há a ação reiterada de, quando não morte física, morte simbólica pelo apagamento dos registros de lesbianidade nas famílias, comunidades, relações sociais¹²⁴ e no pensamento acadêmico.

A criação de um estereótipo para a lésbica, por sua vez, tem como efeito desqualificar as experiências entre as mulheres (sexuais ou não), enfraquecendo a própria luta feminista, uma vez que invalida ou trata como caso particular uma relação que se quer social. O tratamento como caso marginal e fora do padrão reforça o padrão (heterossexual) e credita-o como única experiência “que vale”. Através do que a autora chama de identificação masculina, que é “o ato pelo qual as mulheres colocam os homens acima das mulheres, inclusive de si mesmas, quanto à credibilidade, *status* e importância na maioria das situações” (RICH, 2019, p. 60), desfaz-se a possibilidade de uma cumplicidade entre as mulheres, que Rich (2019) chama de *continuum* lésbico, similar à noção contemporânea, já bastante mediatizada, de sororidade.

Rich (2019) se pergunta “por que restrições tão violentas seriam consideradas necessárias para impor a total lealdade emocional e erótica e a subserviência das mulheres aos homens” (RICH, 2019, p. 43). A autora então aborda as estratégias pelas quais a heterossexualidade se instala como obrigatória para as mulheres e investiga algumas destas restrições e sanções, no padrão generificado binário. Dentre as muitas

¹²⁴ Há, isso sim, notificação de expulsões, punições e sanções sociais às mulheres que traem o contrato heterossexual, desde lesbocídio, “estupros corretivos”, casos de suicídio, expulsão do convívio familiar (as lésbicas como associadas), negação do sexo (as lésbicas como assexuais) e ligações automáticas com pornografia (masculina). Estes registros têm um efeito pedagógico para as mulheres, uma advertência do que pode ocorrer caso haja desobediência da heterossexualidade como prática social. Além disso, o imaginário masculino sobre as lésbicas as referencia com conteúdos pornográficos. Um exemplo disto é que a ferramenta de busca do Google modificou, em 2019, a partir da movimentação das lésbicas francesas, os resultados das buscas para “lésbicas”. Anteriormente apareciam como primeiros resultados dos cálculos dos algoritmos páginas relacionadas à pornografia e agora aparecem as articulações das lésbicas como movimento político: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/08/tecnologia/1565280236_871191.html>. Acesso em 20 de março de 2020.

estratégias mencionadas, cito algumas: negar às mulheres a sua própria sexualidade (cintos de castidade, punições de adultério, etc.); impor-lhes a sexualidade masculina por meio do estupro, inclusive o estupro marital (incesto, agressões físicas, a ideia de um “impulso vital” masculino); forçar ou explorar seu trabalho para controlar o seu produto (casamento e maternidade como produções não remuneradas e o baixo *status* nas remuneradas); controlar os filhos (caso se assuma lésbica, impedir a guarda dos filhos); confiná-las fisicamente e impedir seus movimentos (códigos de vestuário e assédio sexual nas ruas); através da pedagogia do amor romântico heterossexual como a forma legítima de relação afetivo-amorosa inculcada desde a infância pelos contos de fadas, televisão, cortejos nupciais etc.; a interrupção social e econômica das aspirações criativas das mulheres, colocando-as em posições subalternizadas, tais como as “esposas-anfitriãs” (“belas, recatadas e do lar”) ou como animadoras para negócios entre os homens; e, finalmente, através da privação a grandes áreas do conhecimento e realizações culturais (apagamento das contribuições das mulheres nos campos de conhecimentos prestigiosos como a ciência).

Como se pode ver, Rich (2019) expande os efeitos da lesbianidade para a heterossexualidade, demonstrando sua obrigatoriedade em práticas sociais mais ou menos presentes, dependendo das sociedades envolvidas, mas com um pano de fundo comum no regime generificado. Mostra-se de que modo a imposição da heterossexualidade rebate-se sobre as questões de gênero, inclusive em sociedades não-ocidentais, pelos processos coloniais. Rich (2019) analisa relatos de mulheres provenientes do território estadunidense, mas também do território moçambicano, por exemplo.

Abordando a existência lésbica, Rich (2019) trabalha a potencialidade na ligação entre as mulheres e denuncia o imaginário em torno da relação entre elas. Segundo a autora:

A negação da realidade e da visibilidade da paixão das mulheres por outras mulheres, de companheiras de vida e de comunidade, a obrigação de que essas relações sejam dissimuladas e a sua desintegração sob pressão intensa têm significado uma perda incalculável para o poder de todas as mulheres de *mudar as relações sociais entre os sexos, para libertarmos a nós mesmas e umas às outras* (RICH, 2019, p. 81).

Neste ponto, parece haver uma distinção entre a formulação wittigiana e a richiana. Para Wittig, conforme já analisado, a “sociedade lésbica” é, em si, um ato político, a partir da conscientização de classe de mulheres. Para Rich (2019) a situação é mais nuançada: “há um conteúdo político-feminista *nascente* no ato de escolher uma mulher como amante ou companheira de vida diante da

heterossexualidade institucionalizada” (RICH, 2019, p. 85, grifo no original). Destaco aqui que Rich (2019) afirma potencialmente o conteúdo político-feminista mas este só vai se efetuar se esta orientação erótica se espriaiar para uma identificação consciente entre as mulheres. Importante este destaque porque a lesbianidade não é automaticamente política, como alguns slogans dos movimentos lésbicos publicizam. Frases como “Sapatão é revolução”, “ser lésbica é um ato político” ganham seu sentido profundo quando conseguem tocar, retumbar, estremecer a norma compulsória heterossexual. Lembremos que a categoria lésbica só faz sentido numa sociedade generificada, inscrita no binômio heterossexualidade das mulheres/lesbianidade¹²⁵. Aqui reside o interesse em trabalhar a questão da lesbianidade como identidade política de Marielle Franco: é dentro de uma instituição (a Câmara dos Vereadores) que se utiliza da norma de gênero e sexualidade como *a priori* da política que a existência lésbica pode romper um padrão inscrito e abrir espaço para outros modos de existência. Ali a existência lésbica causa um furor, pode, se for espriaiada em práticas feministas e de mulheres, chegar a contaminar o ambiente heterossexual branco da Casa legislativa. Veremos mais adiante que as perspectivas trans, *queer* ou “cuír” ou “cuír dos trópicos”, analogamente, são produtivas quando visam dismantelar uma ordem normativa e é nesta mira que os movimentos sociais e políticos podem ampliar as possibilidades de existência.

Por fim, Rich (2019) aborda mulheres e homens a partir de uma definição nítida entre os gêneros, sem a abordagem múltipla (não-binária) ou recusando gênero proposta pelas perspectivas *queer*. Estes estudos ganham projeção¹²⁶ com Butler (2003), que relê justamente Wittig e Rich para inicialmente formular suas teorias. Esta releitura de certo modo mostra a própria genealogia dos estudos *queer* vindo dos estudos lésbicos e também de pessoas racializadas. Quero sinalizar a contribuição dos estudos da lesbianidade para o então nascente *queer* e apontar também as formulações “cuír” (PELÚCIO, 2014) e “cuír dos trópicos” (PEREIRA, 2012) como lugares de diálogo com os conceitos em torno da lesbianidade. Esta ressalva visa marcar continuidades, descontinuidades e releituras dxs autorxs, de modo a permitir uma reflexão mais complexa, matizada e situada.

¹²⁵ Já foi uma discussão candente nos movimentos LGBTs o questionamento do termo homossexualidade ou homossexualidade feminina para as mulheres. Não o utilizo por poder dar a entender que existe simetria entre as posições dos homens e das mulheres.

¹²⁶ Ainda que seja importante apontar a relevância de autoras como Teresa de Lauretis (2019), com conceitos fundamentais como o de *tecnologia de gênero*, sinalizo Butler (2003) pelo alcance de sua obra.

Cabe ainda fazer uma outra observação: é notável que o pensamento lésbico do Norte Global vai aprofundar e tirar efeitos importantes que denunciam o feminismo branco se olharmos para as experiências étnico-raciais e periféricas com pensadoras do feminismo negro e caribenho, tais como Audre Lorde, bell hooks¹²⁷, María Lugones, Gloria Anzaldúa, etc. Rich (2019) parecia não ser alheia a tais questões. Em uma carta para as editoras feministas marxistas que publicaram a antologia *Powers of Desire* (1983), Rich comenta:

Acho que parte do aparente reducionismo, ou mesmo obsessão, de certa teoria feminista radical branca deriva do solipsismo racial e/ou de classe, mas também do imenso esforço em tentar tornar visível o ódio às mulheres em meio a tanta negação (RICH, 2019, p. 97).

Ao mesmo tempo em que Rich (2019) reconhece as limitações importantes no pensamento radical (no sentido dos anos 1970) branco, a autora pondera que as tentativas de separação entre homens e mulheres cis lutava contra uma misoginia e um apagamento. Contudo, esse comentário não invalida as denúncias das feministas decoloniais, afro-americanas, afro-latinas e caribenhas, que vão levar mais longe e mais perto de nós as reflexões feministas.

Num viés mais informado pelas teorias *queer*, Paul B. Preciado (2018a), por sua vez, desenvolve suas reflexões no eixo sexo-gênero-desejo-práticas sexuais, formulando a ideia de uma tecnologia de gênero (LAURETIS, 2019) baseada no regime farmacopornográfico, manuseando e descolando os termos sexo-gênero-desejo-práticas sexuais por meio das tecnologias digitais, da administração de hormônios e drogas, de excitação e de frustração e associando-os a um capitalismo pós-fordista, tal como abordado no capítulo 2.

É relevante discutir um pouco a terminologia *queer*, menos por uma questão de tradução e mais pela inscrição dos estudos no Brasil numa tradição marcadamente anglo-saxã. Vamos então lembrar o sentido inicial da palavra *queer*, cuja tradução aproximada é *estranho, fora do padrão*, e era um termo pejorativo que designava os gays homens, similar a “bicha” no português brasileiro. A terminologia *queer* tem sido disseminada tanto nos ambientes acadêmicos quanto ativistas e até mesmo artísticos. Um dos motivos para tal é sua proveniência dos Estados Unidos, hegemonicamente situado como central na difusão do conhecimento, a partir de publicações que circulam mundialmente na sua língua oficial, o inglês. Entretanto,

¹²⁷ A grafia do seu nome, conforme indicação da autora, é escrita somente com letras minúsculas.

queer não tem o mesmo impacto em outros lugares como o tem no seu contexto de emergência.

Pedro Paulo Pereira (2012), já num contexto brasileiro, relê a tradição *queer* como “*queer* nos trópicos” e propõe uma discussão em torno de como aproximar as teorias *queer* de um ponto de vista decolonial. Já Larissa Pelúcio (2014), numa mesma corrente, sustenta a ideia de uma “teoria do cu”. A autora convoca Paul B. Preciado, que teorizou o orifício em termos políticos, a uma incursão imaginativa nas terras amazonenses para ressaltar a produção brasileira a respeito do tema. Outras releituras traduzem onomatopoeicamente *cuír* ou *kuir*, performando o acento mais nativo para pronunciar *queer*. Este termo tem sido usado na América Latina por Felipe Rivas San Martín (2011), editor da revista “Disidencia Sexual y Torcida”. *Kuir* tem também sido utilizado em festivais pós-pornôs. Segundo Pelúcio (2014)

Também em português “*queer*” nada quer dizer ao senso comum. Quando pronunciado em ambiente acadêmico não fere o ouvido de ninguém, ao contrário, soa suave (*cuier*), quase um afago, nunca uma ofensa. Não há rubores nas faces nem vozes embargadas quando em um congresso científico lemos, escrevemos ou pronunciamos *queer*. Assim, o desconforto que o termo causa em países de língua inglesa se dissolve aqui na maciez das vogais que nós brasileiros insistimos em colocar por toda parte. De maneira que a intenção inaugural desta vertente teórica norte-americana, de se apropriar de um termo desqualificador para politizá-lo, perdeu-se no Brasil (PELÚCIO, 2014, p. 4).

Uma diferença significativa entre a genealogia dos estudos *queer* no ambiente anglo-saxão e na América Latina consiste em suas diferentes disseminações: a revolta no *Stonewall Inn* no final dos anos 1960 foi o contexto de emergência a partir dos Estados Unidos. No Brasil chegou através de referências acadêmicas, via Judith Butler e Paul B. Preciado no início do século XXI. Prestando atenção para não cair na armadilha de opor a teoria ao ativismo, as teorias *queer* foram absorvidas no contexto brasileiro, conforme sugere Pelúcio (2014):

como uma teoria de ação/reflexão, capaz de se valer dos aportes de Foucault, Derrida, do feminismo da diferença, dos estudos pós-coloniais e culturais para desafiar não somente a sexualidade binária e heterossexual, mas a matriz de pensamento que a conforma e sustenta. Certamente, não foi recebida assim de forma unânime. Algumas pessoas viram nos aportes teóricos e conceituais das/dos teóricas/os *queer* uma possibilidade de atualizar os estudos gays e lésbicos que já se fazia no Brasil desde a década de 1980 (PELÚCIO, 2014, p. 4).

Segundo Guaicira Lopes Louro (2001), essa vertente teórica se opõe a qualquer normatização. Nos contextos da luta LGBT de viés mais identitário, houve

resistência em uma formulação que questionasse as matrizes sexuais binárias e heterossexuais.

A crítica das teorias *queer* efetuadas pela feminista decolonial Yurdekis Espinosa Miñoso (2015) dizem respeito ao isolamento, por parte das teorias *queer*, dos marcadores sociais étnico-raciais e de classe, determinantes para o desenvolvimento de um feminismo decolonial negro. Miñoso sublinha como o sujeito de Butler e Preciado tem matriz branca e não é submetido aos processos coloniais que se deram de maneira bastante distinta entre Norte e Sul Globais. Miñoso também ressalta a porosidade da América Latina para o feminismo ativista trans, exemplificado pela participação de mulheres trans no Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (EFLAC) no início dos anos 2000. Para Miñoso (2015), *queer* na América Latina deveria ser um “exercício de memória anti-normativa” e não um discurso de liberação do gênero e da sexualidade. Deveria ser uma possibilidade de descolonizar leituras de gênero, abrindo lugar para outras tradições não-ocidentais também.

María Lugones (2010), Aníbal Quijano (2000) e Breny Mendonza (2004) entrevistaram no sentido de descolonizar as análises feministas brancas sobre gênero e sexualidade, delineando de que maneira a imposição de um gênero e sexualidade racializados tem servido como ferramenta colonial de poder e violência com efeitos persistentes. Passemos a estas formulações.

3.1.3 Críticas latino-americanas, decoloniais e em dissidência

No âmbito do terreno latinoamericano a hegemonia do discurso dos países centrais teve destaque na organização das pautas, somada às especificidades do contexto histórico e das lutas que puderam (ou não) ganhar repercussão¹²⁸, mas também foi a emergência de uma “elite local” que interrompeu as possibilidades de avanços nas pautas comuns.

¹²⁸ Muitas intelectuais feministas adotam a classificação de ondas do feminismo. A grosso modo elas seriam divididas em primeira onda (segunda metade do século XIX), segunda onda (1960/70), terceira onda (1980/1990) e estaríamos na quarta onda, pós-1990 (HOLANDA, 2019). A antropóloga Ochy Curiel (2014) argumenta como esta divisão por ondas homogeneiza as lutas e mantém uma visão eurocentrada do discurso. Tanto quanto for possível, evitarei assim classificar os movimentos e discursos teóricos, consciente, entretanto, de que eles têm a função de organizar mudanças e abordagens importantes nas lutas.

Recorro à lembrança que a feminista decolonial dominicana Yuderkis Espinhosa Miñoso (2017) em relação ao III Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (EFLAC¹²⁹), realizado no Rio de Janeiro, em 1985. Houve uma insurgência das mulheres negras e pobres provenientes de favelas, pois elas demandavam entrar no referido Encontro gratuitamente, a despeito das bolsas fornecidas às mulheres de baixa renda pelxs organizadorxs do Encontro. Este incidente foi motivo para que muitas mulheres negras denunciassem que o recorte de classe e raça não era contemplado no Encontro, e que elas não haviam sido satisfatoriamente incluídas na eleição das pautas. Desde 1988, centenário da Abolição, o Encontro das Mulheres Negras acontece separado do EFLAC, com pautas e reivindicações específicas, sinalizando uma dificuldade do reconhecimento das lutas feministas nesse cruzamento étnico-racial e de classe.

No tocante às comunidades originárias no Brasil, há um imenso apagamento da presença e das necessidades das mulheres indígenas nos feminismos a ponto da reprodução do discurso da inexistência indígena poder ser pronunciada como justificativa sem maiores constrangimentos¹³⁰. Esta postura colabora para a persistência de uma colonialidade por meio do apagamento das existências. Em geral, esta postura aponta para a incapacidade em reconhecer as transformações das tradições nativas e os aspectos coloniais impostos. Numa palavra, refere-se à colonialidade do olhar que vê e não a uma ausência indígena. Isto fica ainda mais gritante quando contrastamos o contexto latinoamericano feminista, de forte base indígena, com o contexto brasileiro. Veremos em maior detalhe este último aspecto no capítulo 4.

Miñoso (2017) discute que essa separação e falta de reconhecimento das mulheres racializadas no feminismo mais institucionalizado também ocorre por conta de uma manutenção latente das diferenças de origem e das condições sociais das mulheres, as quais aparecem sob duas formas: por conflitos, a exemplo do citado incidente no III EFLAC; ou por uma agenda de organizações transnacionais, tais como a Organização das Nações Unidas (ONU), sem uma reestruturação profunda de

¹²⁹ O ano de 2019 marcou o 14º EFLAC. Disponível em: <https://www.14eflac.org/?page_id=226>. Acesso em: 18 de março de 2020.

¹³⁰ Refiro-me a um contexto geral brasileiro e em particular uma colocação de Heloísa Buarque de Holanda à ocasião do lançamento do livro “Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais”, em 2020, no qual ela justificava a falta do pensamento indígena produzido no Brasil em função de uma ausência de indígenas. Holanda, nesta mesma fala, sinalizava o aspecto ameríndio da Latinoamérica mas não reconhecia um Brasil indígena.

suas epistemes. Esta última forma corresponde a dizer que, para o capital¹³¹, é mais fácil tratar as diferenças como somatório de opressões e no eixo inclusão/exclusão do que enveredar por uma perspectiva interseccional ou decolonial, propostas respectivamente por Kimberlé Crenshaw (2002) e María Lugones (2003, 2010). Nessas perspectivas, que indagam sobre as políticas de racialização e empobrecimento que atingem as “sujeitas” do feminismo nos países periféricos e nos feminismos de pessoas racializadas (*people of color*¹³²), também convocadas nesta tese, racha-se com o monolítico “mulher” em favor de um ponto de vista singularizado.

Feministas negras, tais como a socióloga Luiza Bairros (2019), levam à frente esta discussão em relação à sociedade brasileira. No caso das mulheres indígenas, o ponto de vista está bem mais centrado nas discussões não-urbanas, na relação fundiária, discussão esta que é pautada pelas próprias indígenas (PACHAMAMA, 2018) e por algumas ecofeministas, tais como Vandana Shiva e Maria Mies (2014).

Miñoso (2017) se pergunta, então, sobre a falta de capilaridade das articulações interseccionais e decoloniais no feminismo. Sintetizo duas teorizações suas: a primeira linha de análise se refere a uma “colonização discursiva da prática acadêmica do feminismo ocidental sobre as mulheres do terceiro mundo¹³³ e suas lutas, que é necessário desconstruir e dismantelar” (MIÑOSO, 2017, p. 9, tradução nossa). Ainda que haja um recente esforço e discurso midiático sobre essa

¹³¹ É Miñoso (2017) quem comenta como, desde os anos 1990, houve uma institucionalização crescente dos movimentos feministas, por meio de Organizações Não Governamentais (ONGs) e pela inserção dos debates feministas na Academia, historicamente puxados por mulheres brancas em decorrência, obviamente, da falta de acesso às universidades e aos centros de pesquisa de mulheres não-brancas. É muito interessante a elaboração desta autora, pois ela mostra como o capital encontrou meios de absorver as pautas dos movimentos sociais por meio de estruturas não-governamentais. Também a feminista autônoma boliviana María Galindo em várias ocasiões frisa esse caráter integracionista do movimento feminista. Em algumas discussões recentes da Articulação Brasileira de Lésbicas (ABL), tais como o Encontro Nacional realizado na favela da Maré em 2018, as militantes mais antigas reclamavam da “profissionalização” das militantes, problematizando a adequação às pautas orientadas pelos órgãos de fomento e não a partir de discussões vindas da base do movimento.

¹³² *People of color* (POC) é uma designação estadunidense para pessoas racializadas. A tradução em português (pessoas de cor) carrega um tom pejorativo, por isso mantive no original. Na visão de Miñoso (2017), a crítica teórica do feminismo liberal branco foi feita, nos Estados Unidos, por intelectuais racializadas e lésbicas.

¹³³ Miñoso (2017), neste artigo, opta por utilizar o termo terceiro mundo assumindo a abordagem crítica de autoras como a indiana Chandra Mohanty (1988). Seu intento de manter o termo “terceiro mundo” é sinalizar para construções não-homogêneas e é o de mostrar como este “espaço transnacional é resultado de uma consolidação de hegemonias dentro dos contextos locais” (MIÑOSO, 2017, p. 19, tradução nossa), conservando certas matrizes por meio da aliança local.

desconstrução¹³⁴, isto não significa que ela efetivamente ocorra em todas as instâncias da prática feminista.

Numa segunda linha de análise, Miñoso (2017) enfatiza um processo de

colonização discursiva das mulheres do terceiro mundo e suas lutas, que não só tem sido tarefa dos feminismos hegemônicos do Norte mas estes contaram indefectivelmente com a cumplicidade e com o compromisso dos feminismos hegemônicos do Sul, dado seus próprios interesses de classe, raça, sexualidade e gênero normativos, legitimação social e *status quo*. (MIÑOSO, 2017, p. 14).

Neste sentido, houve continuidade do processo colonial no interior dos países do Sul Global conservando uma matriz hegemônica do feminismo majoritariamente branco, urbano, heteronormativo do feminismo latino-americano. Assim, considerar os problemas das camadas mais empobrecidas e subalternizadas no contexto neoliberal criou a narrativa de um “outro” latinoamericano que, longe de colaborar para solucionar os problemas locais, folcloriza, seja no Norte ou Sul Global, uma “mulher latinoamericana” ou “mulher do terceiro mundo”¹³⁵ por meio destas relações coloniais Norte-Sul. Miñoso (2017) argumenta que

as feministas (brancas/mestiças, burguesas) do Sul tiveram necessidade e trabalharam ativamente para construir sua Outra local, a fim de poder integrar-se às narrativas crioulas de produção europeizante dos estados-nações latinoamericanos (MIÑOSO, 2017, p.14).

Associo esta “outra” no contexto brasileiro às mulheres racializadas. Daí também a dificuldade em estabelecer estratégias comuns, já que o feminismo branco brasileiro (feminismo mestiço, visto do ponto de vista europeizante) muitas vezes se põe em situação colonial para com as mulheres racializadas. Uma saída para isto seria o reconhecimento de que, no encontro com a “Outra”, fosse possível que também se revissem as crenças dos feminismos, sobre o que eles são e o que podem ser, de forma a abarcar – não somente no discurso mas também nas ações – mais “sujeitas”.

Há um trabalho, portanto, de dismantelamento e desfragmentação de atitudes coloniais e aceitas dos feminismos mais privilegiados para com as “outras” mulheres, que precisa ser feito pelos feminismos brancos/mestiços, para não onerar mais as

¹³⁴ Tal esforço é presente tanto nos movimentos feministas surgidos pós-2015, com a chamada Primavera Feminista, uma geração mais recente de mulheres declaradamente feministas que insurgiu nas ruas e redes; quanto nas publicações acadêmicas. Exemplo disto é a tentativa de antologia de publicações feministas com curadoria de Heloísa Buarque de Holanda (2019a, 2019b, 2020). O mais recente livro por ela organizado se debruça sobre as perspectivas decoloniais. Se, por um lado, é fundamental que publicações como estas ganhem maior alcance editorial dentro e fora das universidades, por outro, curiosamente, continua sendo uma feminista branca da geração dos anos 1980 quem “apresenta” tais reflexões para um mercado editorial.

¹³⁵ Ver nota 15.

pessoas racializadas em fazê-lo (NASCIMENTO, 2019b). Isto implica “levar sua culpa branca para a terapia”, como sugere Tatiana Nascimento (2019b), condensá-la neste espaço terapêutico, a fim de avançar nas pautas antirracistas. Esta autora denuncia como a culpa branca impede que processos antirracistas tomem lugar, já que o foco permanece nas pessoas brancas e as pessoas racializadas se veem com o trabalho de indicar as opressões. Este trabalho extra que as pessoas racializadas são convocadas a fazer retira delas um tempo que poderia ser canalizado para o autocuidado necessário para viver neste mundo racializado. Ainda timidamente endereçada no seio dos movimentos feministas, há que trazer à tona discursões mais consequentes sobre branquitude (crítica e acrítica¹³⁶) – além de se posicionar sem exotização da “Outra” e atentas para as artimanhas coloniais, introjetadas nos comportamentos aceitos socialmente. A pergunta ética que precisa ser feita é: como as feministas com melhores condições (no Norte ou Sul Global) comprometem-se com a mudança de condição de todas as mulheres cis em sua vida cotidiana e de forma continuada?

Vale, por isso, perguntar que corpo(s) está(ão) sendo investigado(s) nesta pesquisa. Responderei de duas formas, que darão a ver questões específicas¹³⁷. A primeira, seguindo a linha de discursos dissidentes, tem correspondência com corpos que lhe são parceiros, corpos dissidentes, fora da norma heterossexual, masculina, branca, de classe média. Abordaremos esta linha de análise quando investigarmos os ambientes institucionais da política (com a vereadora Marielle Franco e o movimento de lésbicas no Rio de Janeiro) e da arte (com a Lia Rodrigues Cia. de Danças) como modo de inferir presenças que perturbam essa sensação de que, recuperando Ahmed (2012, p. 3, tradução nossa), “alguns mais do que outros estarão em casa em instituições que assumem certos corpos como suas normas”. Não é redundante salientar que esta abordagem não busca por uma identidade que se encaixe numa

¹³⁶ O conceito de branquitude crítica e acrítica foi formulado por Lourenço Cardoso e Tânia Müller (2017) para distinguir os brancos que têm consciência e se movem na direção antirracista (crítica) e os que declaradamente se posicionam e são racistas, acreditando em uma superioridade racial branca (acríticos). Cardoso e Müller (2017) ainda destacam que se há poucos estudos sobre a branquitude crítica, a situação piora em muito em relação à branquitude acrítica.

¹³⁷ Por conta de minha formação, no campo da dança e da teoria das artes, a palavra corpo nunca tem sentido unívoco. Aqui me lembro de uma anotação de aula dada por André Lepecki, na Escola de Comunicação da UFRJ em 2014, no qual foi dito que não sabemos não só o que pode um corpo (tema espinosiano e nietzschiano de pensar o corpo como campo de forças relacional), mas também não sabemos o que é um corpo, seus limites, suas fronteiras e sua estabilidade. Fica aqui um comentário sobre uma certa indeterminação conceitual, uma zona, se quisermos, a respeito do corpo, ao mesmo tempo em que circunscrito e marcado por seus aspectos sociais e biotecnológicos.

categorização fixa; ela corrobora a perspectiva feminista transnacional de Caren Kaplan (1992), na qual o esforço de localização serve para desestabilizar estereótipos e, a partir daí, “trabalhar pelas complexas relações entre mulheres de diferentes partes do mundo” (KAPLAN, 1992, p. 139). A perspectiva, agora com a feminista decolonial Chandra Mohanty (2003, p. 77) consiste em:

evitar a fixação monolítica das identidades e uma ideia automática, autorreferencial e individualista sobre a opressão: [...] desafiar a ideia de que simplesmente ser uma mulher, ou ser pobre, ou negra ou latina é suficiente para assumir uma identidade oposicional politizada.

No que diz respeito a essa “identidade oposicional politizada” é importante lembrar da feminista Luiza Bairros (2019), que criticou a ideia das feministas socialistas acerca de uma acumulação de opressões e enveredou-se pela observação de como uma mulher negra trabalhadora “experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual racista e sexista.” (BAIROS, 2019, p. 211). Tanto quanto possível, busco analisar os casos a partir das vozes das pessoas na situação e num esforço de reconhecimento da minha própria posição como observadora. Para isso as entrevistas foram uma fonte importante de pesquisa, além da reflexão com feminismos que deslizam da matriz branca e heterossexual. A partir da minha própria limitação posicional em observar somente parte de um conjunto de problemas, busquei escutar as fontes dos casos elencados, recorrendo a entrevistas com ativistas dos movimentos sociais, artistas e pessoas sintonizadas nessas discussões. Tendo essas perspectivas como pano de fundo é que abordarei a noção de corpos dissidentes e de suas presenças em espaços institucionais da arte e da política.

Um outro caminho de discussão ainda sobre os corpos dissidentes é aquele que coloca em revista as políticas de gênero e de sexualidade enfatizando a relação entre gênero e colonialidade a partir do conceito de María Lugones (2010) de “colonialidade de gênero”. Lugones (2010) explana as lógicas fundamentais da modernidade, baseadas em parâmetros tais como categoria, hierarquia e dicotomia, igualmente importantes para a colonialidade e para o capitalismo. A categorização moderna opõe humanos e não-humanos; as pessoas racializadas são identificadas como não-humanas; humanidade, então, revela-se uma ferramenta normativa. Hierarquia e dicotomia são impostas (inclusive em relações íntimas) e estabelece-se o lugar do homem *versus* mulher para os humanos (pessoas consideradas civilizadas) e macho *versus* fêmea para as pessoas racializadas (hierarquicamente inferiorizadas).

As pessoas racializadas são expostas a uma hipersexualização de seus corpos e à sujeição ao domínio masculino. Há, portanto, um processo ativo de redução das pessoas, desumanizando-as e limitando-as às classificações. Lugones (2010) mostra que nesta lógica da modernidade a mulher colonizada não existe, já que não é atribuída humanidade aos colonizados. Lógica ainda em curso, por meios mais sutis – e outros nem tanto –, é sempre bom lembrar.

Lugones (2010) também salienta como se dá a conexão entre sexo e gênero a partir dessa colonialidade de gênero. A autora explica de que modo, através do Cristianismo, gênero e civilização não disseram respeito somente às questões reprodutivas e sexuais, mas a um gesto de “apagar a comunidade, as práticas ecológicas, o conhecimento das plantas, da tecelagem, do cosmos” (LUGONES, 2010, p. 745, tradução nossa). A colonialidade de gênero o classifica a partir do exercício do poder e como historicamente as pessoas colonizadas foram vistas apenas com oprimidas, sem direito a agência. Por isso a relevância do conceito de resistência, formulado por esta autora, reconhecendo agência onde, nos olhares da modernidade, só se vê opressão.

Numa outra formulação, o conceito de interseccionalidade, proposto pela advogada estadunidense Kimberlé Crenshaw (2002) poderia similarmente ser associado ao de colonialidade de gênero (LUGONES, 2010); porém, tal noção não será objeto de estudo em profundidade nesta pesquisa. Insterseccionalidade, de forma rápida, significa a implicação mútua entre diversos marcadores sociais de opressão que não podem ser isolados numa análise, já que eles emergem juntos, como resultado de uma situação com múltiplas camadas.

Como conclusão desta primeira parte, a fim de passarmos aos exemplos, cabe lembrar que as práticas artísticas serão vistas nas formas sugeridas no capítulo 2, no item *O que a arte tem a ver com isso?*. Isto quer dizer que as práticas transitarão de maneira instável pelas nomeações, que foram assim distinguidas em função do interesse desta pesquisa por marcar o circuito da arte, as instâncias sociais e seus lugares híbridos¹³⁸, num esforço de não fusionar *a priori* movimentos sociais e contextos artísticos, ativismo e arte. Em alguns casos, como os relacionados à

¹³⁸ Cabe mencionar que uma outra via de formulação poderia ser feita através dos estudos da performance (*Performance Studies*). Tal via foi, inclusive, enunciada no período de qualificação. Optei, no entanto, por travar diálogo com o campo das teorias de arte para, uma vez mais, fazer a ênfase recair sobre os sistemas das artes. Uma outra pesquisa poderia, então, ser desenvolvida usando as lentes dos estudos da performance, por sua via político-filosófica ou antropológica, permanecendo em aberto para futuras investigações.

vereadora Marielle Franco, parcamente notaremos os circuitos artísticos, poderemos lê-los via ações estético-políticas (PIMENTEL; VASCONCELOS, 2017) – ações que não têm preocupação artística (de pertença aos circuitos da arte) e que são disseminadas de forma anônima – ou via ativismo cultural, a atuação no campo que não é primordialmente o da arte. Portanto, caberá ax leitorx estabelecer suas distinções e crivos, notando seus próprios parâmetros de formulação e justificação.

Nas formulações ligadas à Lia Rodrigues Companhia de Danças, perceberemos mais marcadamente a distinção entre ativismo e arte, movimento social e prática artística, como outra forma de operar. No caso do *Slam das Minas RJ* veremos um híbrido das possibilidades entre movimento social e contexto artístico, aparecendo a autogestão e tendo uma co-implicação entre arte e ativismo em formatos singulares. É importante frisar que as distinções entre movimentos sociais e contextos artísticos são sugestões, já que são leituras da realidade que é mais complexa, múltipla e fluida. Portanto, as leituras perderiam vigor se reduzidas somente a um único referencial. Retomando a ideia de que há falhas (BUTLER, 2018) no sistema capitalista e é nelas que visamos a atuar, é no terreno que transita entre a fratura, a ferida, a cicatriz, a marca, a inscrição e a norma que buscamos caminhar.

3.2 Marielle Franco

3.2.1 Ativismo das lésbicas e política institucional¹³⁹

Eleita vereadora com 46.502 votos¹⁴⁰ na cidade do Rio de Janeiro nas eleições de 2016, a socióloga Marielle Franco chega na casa parlamentar depois de uma trajetória de dez anos como assessora parlamentar e ativista de direitos humanos no gabinete do então deputado estadual Marcelo Freixo (PSOL-RJ). Marielle surpreende as expectativas ao ser a quinta vereadora mais votada concorrendo pela primeira vez

¹³⁹ Vale mencionar minhas fontes: realizei cinco entrevistas com assessores da mandatA de Marielle e dois movimentos de lésbicas: a secretária executiva da Associação Brasileira de Lésbicas e a editora da revista com conteúdo lésbico chamada Brejeiras. Além disso, realizei entrevista com Mônica Benício, viúva de Marielle e atuante (junto ao restante dos familiares e a organizações como a Anistia Internacional) na pressão para que seja elucidado o brutal caso de execução da parlamentar.

¹⁴⁰ Fonte: <http://www.tre-rj.jus.br/site/gecoi_arquivos/resultado_eleicoes/021220161858_votacao%20de%20candidato%20por%20zona%20eleitoral%20013%20-%20rio%20de%20janeiro%20-%20prefeito%20e%20vereador%20-%2001-12-2016.pdf>. Acesso em: 1º de setembro de 2019.

em uma eleição. Além das pautas de direitos humanos, sua campanha reflete as pautas feministas recentes, expressas nas manifestações de rua e nas campanhas digitais conhecidas como “Primavera das Mulheres”¹⁴¹, ocorridas a partir de 2015.

A persona política de Marielle Franco também figura um símbolo e resultado de uma longa luta na qual, como ela costumava dizer lembrando Jurema Werneck¹⁴²: “nossos passos vêm de longe”. Proveniente do complexo de favelas da Maré, Marielle passou por atividades promovidas pelas associações de moradores da sua comunidade, como o curso pré-vestibular, conforme relata Eliana Sousa Silva¹⁴³, evidenciando uma ascensão social que esteve diretamente ligada às ações comunitárias do período pós-redemocratização dentro desta favela. Na sua curta porém notável passagem como parlamentar, Marielle foi capaz de realizar e cultivar coalizões, traduzindo os conhecimentos comunitários em políticas públicas concretas com foco nas populações negras, faveladas, LGBT e nas causas das mulheres cis, a partir do aporte do feminismo negro estadunidense e brasileiro¹⁴⁴.

O objetivo ao trazer esse exemplo para a pesquisa se concentra em sua identidade política como lésbica/bissexual¹⁴⁵ no tocante à sua atuação como parlamentar, em

¹⁴¹ Temas de relevância histórica na agenda política feminista – tais como a legalização do aborto, a luta contra o assédio e a violência contra as mulheres – ganharam visibilidade a partir de campanhas e manifestações em 2015, que ficaram midiaticamente conhecidas como “Primavera das Mulheres”, em alusão à Primavera Árabe, na Praça Tahrir, em 2011. Estas manifestações e campanhas eram feitas por convocações nas redes sociais e levantavam a questão de um novo feminismo, no qual a atuação nas redes e nas ruas era a tônica. “Primavera das Mulheres” foi um nome dado pela mídia e não necessariamente se configurou como uma identidade na luta. Diferentemente do movimento “Ni Una a Menos” na Argentina, que organiza grupos em diversas cidades do país, o termo se espalhou mais no campo cultural, nomeando peças de teatro e espetáculos musicais. Sem constituir uma identidade homogênea, estas manifestações se tornaram um marco na trajetória política das mulheres e do país. Fonte: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/13/opinion/1447369533_406426.html>. Acesso em: 1º de setembro de 2019.

¹⁴² Jurema Pinto Werneck é feminista negra, médica e escritora com doutorado em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ativista no movimento das mulheres negras e em direitos humanos, Werneck assumiu a diretoria da Anistia Internacional Brasil em 2017, organização que tem sido crucial disseminadora da luta por justiça pelo assassinato da vereadora e de seu motorista, em 2018. Em 2006, Werneck publica o livro “Saúde da Mulher Negra: Nossos Passos Vêm de Longe”. Fonte <<https://anistia.org.br/noticias/anistia-internacional-brasil-anuncia-nova-diretora-executiva/>>. Acesso em: 1º de setembro de 2019.

¹⁴³ Eliana Sousa Silva é coordenadora da ONG Redes da Maré e militante social desde os anos 1980. Eliana também será figura importante na sua associação com a Lia Rodrigues Companhia de Danças, como veremos mais à frente. Fonte: <<https://omny.fm/shows/eapenasfumaca/eliana-sousa-silva-sobre-marielle-franco-e-as-fave>>. Acesso em: 5 de março de 2020.

¹⁴⁴ Em seus discursos, Marielle Franco citava Audre Lorde, Angela Davis, a já mencionada Jurema Werneck, entre outras como fontes de inspiração nas lutas antirracistas e feministas.

¹⁴⁵ Segundo entrevista concedida por Mônica Benício a esta pesquisa, Marielle se posicionava ora como lésbica, ora como bissexual, dependendo de sua agenda política. Ênfase que o interesse desta pesquisa é sua identidade política, portanto, identidade coletiva e enunciada no âmbito governamental. Sua relação com Mônica Benício ganhou relevância depois de seu assassinato. Mônica se tornou,

particular na votação do Projeto de Lei da Visibilidade Lésbica (2017). Em articulação com os ativismos, seu modo de escuta dos movimentos de lésbicas da cidade será lido à luz dos conceitos de existência lésbica e de heterossexualidade compulsória (RICH, 2019), além de releituras das contribuições de autoras lésbicas feministas decoloniais (MIÑOSO, 2017; LUGONES, 2010), desenvolvidas no início deste capítulo.

Ademais, discutiremos sua existência como lésbica/bissexual, negra, mãe, feminista e favelada (como ela se autodenominava), tendo como pano de fundo o conceito de “aniquilamento simbólico lésbico negro” (MEIRELES; GLOVER, 2020)¹⁴⁶, uma camada a mais para a leitura da colonialidade de gênero (LUGONES, 2010), levando mais à frente as políticas de sexualidade imbricadas com processos coloniais. Aniquilamento simbólico lésbico negro (GLOVER, 2017; 2018a; 2018b) visa a colocar em evidência a questão da vida e da morte das pessoas negras e lésbicas, num processo tanto real quanto simbólico de apagamento de suas existências, de solidariedade assimétrica com pessoas não-negras e de uma relação próxima das vidas de lésbicas negras com a morte.

Sobre essa relação com a morte, pode-se evocar uma espécie de infraestrutura necropolítica instalada no Brasil. Segundo Mbembe (2018a, p. 41): “a ocupação colonial tardia difere em muitos aspectos da primeira ocupação moderna, particularmente em sua combinação entre o disciplinar, a biopolítica e a necropolítica”. Na era digital e nos efeitos contemporâneos da colonialidade com uma ordem mundial de supremacia branca e de dominação dxs negrxs, o necropoder é uma expansão analítica do biopoder – termo foucaultiano a fim de controlar o direito e a qualidade da vida das pessoas. Poderíamos, articulando com essa ordem mundial em termos econômicos, considerar que existe uma necroeconomia¹⁴⁷?

Necropolítica (MBEMBE, 2018a) remete ao “direito para matar” exercido pelo colonizador, sua ingerência sobre quem vive e quem deve morrer e a criação de infraestruturas de poder que determinam a relação com a morte. O que Mbembe (2018a) nomeia como “mundos mortos” seria uma nova e única forma de existência

então, importante figura pública na defesa dos direitos humanos em geral, e da visibilidade lésbica em particular.

¹⁴⁶ Este conceito foi explorado no artigo que escrevi em inglês em co-autoria com Tay Glover durante a pesquisa de tese e publicado no *Journal of Lesbian Studies*, num número dedicado à lesbianidade no Brasil.

¹⁴⁷ Da maneira que venho abordando, economia está intrinsecamente articulada com política. No entanto, nessa formulação, fica evidente o projeto de extermínio de parcelas de populações inteiras. No momento em que o mundo é atingido pela pandemia do vírus COVID-19, testemunhamos qual parcela é mais atingida, fruto dessa política de extermínio associada à desigualdade que estrutura a sociedade.

social na qual populações são sujeitas a condições de vida similares a formas particulares de mortes, sejam físicas, sociais ou civis, por meio de aprisionamentos que os tornam mortos-vivos, experienciando, então, a morte-em-vida.

Esta morte-em-vida no entanto, mais frequentemente se dá de forma ordinária, cotidiana, considerada como normal. Seguindo a tese de Silvio Almeida (2019) de que o racismo é sempre estrutural, “ou seja, de que ele é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade” (ALMEIDA, 2019, p. 21), podemos inferir que estaremos reiteradamente nos defrontando com ele, sob formas conhecidas ou renovadas. Tanto Mbembe (2016; 2018a; 2018b) quanto Tatiana Nascimento (2019b) vão considerar como delírio (branco) o tema do fim do racismo. Ainda que esteja sub-repticiamente presente em ações, discursos e nas convenções socialmente aceitas, vemos que: “(...) o racismo é a manifestação normal de uma sociedade e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade” (ALMEIDA, 2019, p. 22). Logo, a Câmara do Vereadores, como qualquer outro lugar, estará assentada em práticas racistas, além da dominância de uma norma heteropatriarcal com práticas com diferentes graus de machismo, denunciadas abertamente na tribuna por Marielle Franco¹⁴⁸ e a partir dos movimentos feministas¹⁴⁹ de 2015 em diante.

Embora o ativismo LGBT no Brasil tenha emergido nos anos 1970, em meio à ditadura militar (GREEN et al., 2018), a declaração aberta de políticxs gays ou lésbicas é um fenômeno recente, que data dos anos 1990 e com mais peso a partir dos anos 2000. Isso não significa que não houve um ativismo engajado até o início do século XXI¹⁵⁰, mas talvez sinalize que uma representação institucional em maior número só

¹⁴⁸ Um desses casos foi seu último discurso no dia 8 de março de 2018, na tribuna da Câmara que atualmente leva seu nome. No meio do seu discurso um dos vereadores a interrompe para entregar uma flor, ao que ela ironicamente responde: “Não vem me interromper agora, né? Homem fazendo homices (*sic*), meu deus do céu...”, ou seja, interrompendo a fala de uma mulher (*manterrupting*) para protagonizar um gesto supostamente galanteador. Vídeo disponível on-line em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SIHtY1FiqYo>>. Acesso em: 1º de setembro de 2019.

¹⁴⁹ Já foi mencionada a “Primavera das Mulheres” como fenômeno heterogêneo e coletivo. Faltava mencionar as campanhas de *hashtags* que viralizaram nas redes sociais, tais como: #EuNãoMereçoSerEstuprada (2014), #LeiDoFeminicídio (2015), #BastadeSilêncio (2015), #MeuAmigoSecreto (2015), #MexeuComUmaMexeuComTodas (2015), #DeixaElaEmPaz (2015), #NãoMereçoSerEstuprada (2015), #MeuPrimeiroAssédio (2015) e as internacionais #NinUnaAMenos (2015) e #MeToo (2017). Essas campanhas listaram práticas cotidianas com conteúdo misógino e de violência de várias naturezas contra as mulheres, que tiveram e tem efeitos de constranger práticas machistas públicas.

¹⁵⁰ A exemplo da forte atuação dos homossexuais (terminologia corrente na época) nas eleições de 1982 e sua contribuição na fundação do Partido dos Trabalhadores (CRUZ, 2018). Também importante, no estado de São Paulo, foi o encontro do Grupo de Ação Lésbico Feminista (GALF), com o filósofo Félix Guattari, documentado no livro organizado por Suely Rolnik (GUATTARI, ROLNIK; 1996).

foi possível com o novo século, com a chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) ao poder e com demonstrações do chefe do Executivo de que a luta LGBT era uma luta por direitos (SANTOS G., 2016). Conforme ressalta o cientista político Gustavo Santos (2016, s/p):

É importante lembrar que nesse período ocorre a elaboração do Plano Brasil sem Homofobia e são realizadas as duas primeiras Conferências LGBT. O reconhecimento, muitas vezes apenas simbólico, da relevância das pautas do movimento LGBT por vários governos estaduais e municipais pode também ter contribuído para o ganho de legitimidade política da temática dos direitos sexuais, impactando o maior protagonismo do segmento LGBT na política partidária-eleitoral.

Cabe lembrar que foi somente em 1985 que o movimento, encabeçado pelo Grupo Gay da Bahia (GGB), derrubou o artigo 302 do antigo Instituto Nacional de Assistência Médica da Previdência Social (INAMPS), despatologizando oficialmente e no território nacional a homossexualidade (CRUZ, 2018). Percebe-se, portanto, que a diversidade sexual¹⁵¹ pautada a partir da representação institucional possui história recente, um lugar ainda a conquistar, bem como a representação das mulheres cis nos cargos executivos e legislativos¹⁵². Este contexto pode contribuir para o número ainda reduzido de políticxs que declaradamente defendam as pautas LGBT e faz com que, em termos de políticas da sexualidade, todas as instâncias tenham, no melhor dos casos, uma dificuldade ou relutância em tratar dessas pautas para além da norma heterossexual ou do entendimento da dissidência sexual e de gênero como uma anormalidade ou desvio.

Adrienne Rich (2019) expõe como a heterossexualidade, assim como a maternidade, precisam ser abordadas como instituições políticas e não como fenômenos circunscritos à esfera pessoal ou familiar. Elas são fruto de uma estruturação social que impõe (com mais ou menos suavidade) a heterossexualidade por meio de comportamentos sociais tão diversos quanto o amor romântico, a restrição e confinamento das mulheres, já anteriormente citados e, importante para o

¹⁵¹ Faço a distinção, seguindo a leitura de Espinosa Miñoso (2017), entre políticas da sexualidade (foco desta pesquisa) e diversidade sexual. Este último termo se refere ao reconhecimento, por parte do poder público e das instituições governamentais com fundos transnacionais, de outras práticas sexuais para além da heterossexualidade. Entretanto, diversidade sexual não questiona necessariamente a heterossexualidade como norma (objetivo deste tópico), mas inscreve-a em outras práticas dentro da política de reconhecimento, sob a etiqueta da “diversidade sexual” ou das “sexualidades diversas”. Exemplo disto é o casamento entre pessoas do mesmo sexo, inscrevendo práticas homossexuais na norma matrimonial sem, no entanto, questioná-la.

¹⁵² Para se ter noção da discrepância de direitos civis entre homens e mulheres no Brasil, vale somente mencionar que o direito das mulheres cis ao voto foi instituído em 1932, durante a Era Vargas, há menos de um século de distância.

caso abordado, o apagamento da existência lésbica. Este apagamento – a falta de registro histórico da vida das mulheres, a desqualificação do laço entre elas, a priorização da identificação masculina, o estupro corretivo e o lesbocídio – é a face oculta da heterossexualidade compulsória dentro do espectro binário de gênero: impedindo o amor entre as mulheres como uma experiência válida, automaticamente valida-se a experiência heterossexual como a única legítima.

Por isso a pauta lésbica em seu maior rendimento desafiaria, ainda que simbolicamente, o comportamento socialmente aceito e não seria um caso a mais de inclusão/exclusão, isto é, desde uma ideia de diversidade sexual. Por este prisma richiano, a questão não seria incluir mais uma possibilidade de prática, mas mostrar de que forma o apagamento lésbico é parte de uma engrenagem bem maior – e naturalizada – da imposição de uma heterossexualidade compulsória.

A evasão dos movimentos feministas em tratar desta pauta como inerente ao comportamento heterossexual é, segundo Rich (2019), prejuízo para todas as mulheres cis e não poderia ser contido apenas nas que vivem sua sexualidade fora da norma. É tema recorrente, dentre os movimentos de lésbicas, a relutância dos movimentos feministas em geral em acolher totalmente as pautas lésbicas: a própria cisão de Rich com Beauvoir na revista *Questions Féministes*, na França dos anos 1980, parece constituir um exemplo desse fenômeno, mas isto pode ser percebido cotidianamente, sendo uma questão levantada atualmente pelas lésbicas feministas. No segundo número da revista *Brejeiras*¹⁵³, há uma discussão sobre a construção da manifestação do Dia Internacional das Mulheres, dia 8 de março, do ano de 2018. Em entrevista à revista *Carta Capital*, as editoras da revista *Brejeiras* relatam:

Neste ano de 2018, algumas de nós estivemos envolvidas na construção do ato unificado do 8 de março no Rio de Janeiro, e conseguimos unir forças com outras mulheres para dizer não à intervenção militar que assola esse Estado, agrava o genocídio do povo preto e representa mais um golpe à democracia. Construir esse ato foi um processo extremamente difícil. Algumas vezes, nem fomos lidas como mulheres. Chegamos a ver a palavra lésbica ser riscada de um dos eixos do ato, com caneta vermelha. A única fala de lésbicas (mesmo diante de uma diversidade de movimentos de lésbicas) foi colocada como movimento popular, e não movimento de mulheres (NÓBREGA; MOURA, 2018, s/p).

¹⁵³ Segundo fonte da página da revista na rede social Facebook: “Brejeiras é um movimento cooperativo de e para lésbicas que busca, nas páginas da nossa revista, trocar experiências e salivas, ampliar imaginários e contatinhos, ocupar línguas e linguagens, revisitar os becos da memória, enfrentar apagamentos, construir resistências e dar visibilidade às lutas lésbicas”. Disponível em: <<https://www.facebook.com/revistabrejeiras/>>. Acesso em: 27 de março de 2020.

Na área acadêmica ainda parece ser restrito o crédito da contribuição de pensadoras lésbicas para o feminismo, muitas vezes simplesmente ao não visibilizar este marcador, assim como o marcador étnico-racial e geográfico de procedência. Muitas das autoras mobilizadas nesta tese foram/são declaradamente lésbicas (Audre Lorde, Adrienne Rich, Monique Wittig, Yurdekis Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, María Lugones etc.), mas não foram escolhidas por esta razão: estão presentes pela qualidade conceitual de seu pensamento. É, no entanto, no mínimo curioso que sua contribuição como lésbicas – sendo que para elas isto foi/é importante de marcar – nos feminismos (brancos) não seja ressaltada. Ainda que autorxs, tais como Paul B. Preciado e Judith Butler, não se autoidentifiquem como lésbicas já que esta autodenominação pressupõe uma matriz estável de gênero binário (no caso de Preciado, ela foi lésbica e agora é homem trans), é importante reconhecer esse manancial proporcionado pelo feminismo lésbico, ainda atual e não contraditório, sob determinados aspectos, inclusive com as teorias *queer*. Este último comentário sobre as teorias *queer* tem por objetivo marcar a posição desta pesquisa em não tratar o feminismo lésbico como um “caso particular” do feminismo, como “superado” ou “apagado” pelas teorias *queer*. Consideramos que determinadxs autorxs servem para determinadxs situações e não há intenção alguma em estabelecer uma linearidade histórica entre estas diferentes teorias.

Voltando a Marielle Franco, não havia uma defesa declarada das pautas lésbicas/bissexuais durante sua campanha, talvez por sua enunciação como mulher negra favelada sintomaticamente aglutinar mais pessoas. A identidade política de lésbica/bissexual só se tornou publicamente politizada depois de sua eleição. Apesar de as temáticas lésbicas não serem um ponto de campanha como candidata, não eram, tampouco, assuntos escondidos, já que Marielle era profundamente envolvida no ativismo lésbico/bissexual, embora não fizesse parte de nenhum grupo lésbico/bissexual (como também não fazia parte de movimento de mulheres específico). A identidade política e a visibilidade de Franco eram, parece, fruto de uma negociação de coalização entre diferentes forças e estratégias. Uma hipótese provável é a de que isto está em sincronia com uma história de organização da justiça social de mulheres (lésbicas) negras como uma organização difusa e sujeita aos contextos contingentes. Esta negociação é resultado da necessidade de transitar em variados graus de heteronormatividade e de solidariedades assimétricas, mantendo-se ligada a um amplo investimento em interseccionalidade (GLOVER, 2017).

Uma vez eleita, Franco foi capaz de agregar e de mobilizar diversos movimentos lésbicos em torno do PL da Visibilidade Lésbica, que seria apresentado para apreciação da Câmara Municipal em 2017. Este projeto de lei propunha a inclusão, no calendário oficial da cidade do Rio de Janeiro, da comemoração da visibilidade lésbica e não implicava nenhum custo adicional ao Estado. Franco operava uma renovada relação com a política, considerando a coletividade como uma construção ininterrupta, observando seus contextos e complexidades, mantendo vínculo com os movimentos de base. Sua identidade política também ilustrava o quão laboriosa e precária era a (in)visibilidade de suas pautas, ao endereçar políticas com uma agenda de coalização e com uma interseccionalidade lésbica e negra.

Tendo participado de celebrações anteriores do Dia da Visibilidade Lésbica¹⁵⁴ junto a movimentos e grupos ativistas autônomos, Marielle Franco chamou esses movimentos ao seu gabinete a fim de articular o PL da Visibilidade Lésbica, através de estratégias pedagógicas e de mobilização dxs outrxs vereadorxs para o projeto de lei. Os movimentos entenderam a necessidade de uma política pedagógica, antevendo uma provável oposição e renitência por parte dos parlamentares. Foi concebido e realizado, assim, um Seminário sobre Trabalho e Direitos na Câmara em 2017, cujas convidadas foram palestrantes especialistas na intersecção entre orientação sexual e trabalho, a fim de conscientizar parlamentares. Uma outra estratégia utilizada foi o corpo-a-corpo dos movimentos de lésbicas com parlamentares e, finalmente, a organização de um evento de rua em frente à Câmara chamado *Ocupa Sapatão*, a fim de dar visibilidade para além dos muros da casa legislativa. O PL foi rejeitado por dois votos e Marielle Franco declarou na tribuna: “...nós já estamos nas ruas. Não é uma novidade esse tema, esse debate” (FRANCO, 2017, 1:24-1:32) e “ o lugar da mulher lésbica existe, a gente busca uma maior visibilidade e vai ter mulher lésbica aqui por mais três/quatro anos na Câmara Municipal” (FRANCO, 2017, 9:02 - 9:13).

¹⁵⁴ Há, na realidade, duas datas a serem comemoradas: 19 de agosto, dia de uma revolta no Ferro's bar, em São Paulo, contra a proibição de venda da revista ChanacomChana (1983) e 29 de Agosto, dia do primeiro encontro de lésbicas (SENALE, hoje SENALESBI). Optou-se pela segunda data para desvincular a comemoração de qualquer violência, numa tentativa de celebrar a existência lésbica e não somente veicular violências contra elas.

Figura 9 – Painel de votação do PL da Visibilidade Lésbica em 2017

Vot. Nominal - PL Nº 82/2017



ALEXANDRE INSURERDO	DEM	N	MARCELINO D'ALMEIDA	PP
CARLO CAIADO	DEM	N	MARCELLO SACLIANO	PMS
CARLOS BOLSONARO	PSC	N	MARCELO ARAU	PTB
CESAR MATA	DEM	S	MARCELLI FRANCO	PSOL
CHOURNHO BRAZÃO	PMDB	S	OTONI DE PAULA	PSC
CLÁUDIO CASTRO	PSC	N	PAULO MESSINA	PROS
DAVID MIRANDA	PSOL	S	PAULO PINHEIRO	PSOL
DR. CARLOS EDUARDO	SD	T	PROF. CELSO LIPPARELLI	DEM
DR. JAIRSONHO	PMDB	T	PROFESSOR ADALAIR	PMDB
DR. JOÃO RICARDO	PMDB	S	PROFESSOR ROGERIO ROCAL	PTB
DR. JORGE BANAIÁ	SD	N	RAFAEL ALDORE FREITAS	PMDB
ELISEU KESSLER	PSD	N	REIMONT	PT
FELIPE MICHEL	PSDB	N	RENATO CINCO	PSOL
FERNANDO WILLIAM	PDT	S	RENATO MOURA	PDT
IVALDO SILVA	PSB	S	ROSA FERNANDES	PMDB
IVALDO CISA	PT DO B	N	TANIA BASTOS	PSB
JAIR DA MENDES DOS REIS	PMB	N	TRACIANO MOTA	PSOL
JOÃO RENNER DE JESUS	PRO	N	TRISTÃO K. SIBERO	PMDB
JORGES BOURA	PSD	N	VAL CEASA	PEB
JORGE FELIPE	PMDB	N	VERA LUIS	PP
JUNIOR DA LACONHA	PMDB	S	VERONICA COSTA	PMDB
LEANDRO LYRA	BOVD	N	WILLIAM COELHO	PROS
LEONEL BRIZOLA	PSOL	S	ZED	PSD
LUCIANA NOVAES	PT	S	ZED SACANA	PSB
LUIZ CARLOS RAMOS FILHO	PODE	N		

SIM 17
NÃO 19
TOTAL 36

17:20

Fonte: *still* do vídeo oficial da votação. TV Câmara on-line.

Figura 10 – Marielle Franco em discurso final depois da derrota do PL



Fonte: *still* do vídeo oficial da votação. TV Câmara on-line.

Figura 11 – Arquibancada da Câmara com a presença de Movimentos de Lésbicas



Fonte: *still* do vídeo oficial da votação. TV Câmara on-line.

Esta movimentação, tanto da mandata de Marielle Franco quanto dos movimentos de lésbicas, marcou um ponto de inflexão para o ativismo na cidade do Rio de Janeiro, como relata Mônica Benício, em entrevista para esta pesquisa:

(...) só que dessa articulação toda que foi feita, se tem uma coisa que foi muito positiva foi essa junção de várias coletivas de mulheres sapatão que foram resolvendo essa costura junto com a Marielle e a partir da rejeição, fazem o Ocupa Sapatão, que é em resposta ao veto do PL do dia da Visibilidade e isso vem tomando uma projeção e uma força que está crescendo muito a cada ano. O desse ano [2019] foi lindo demais: a Cinelândia estava ali toda ocupada em frente da Câmara, com os atos culturais, as falas de resistência, as costuras políticas... mas, assim, foi um evento que começou com meia dúzia de cadeiras e cinco panfletos, e esse ano teve uma repercussão que foi linda de ver. Isso é um ganho muito potente, a gente se percebeu enquanto algum tipo de articulação que pode ter algum tipo de unidade, sabe? (BENÍCIO, Mônica, entrevista concedida para esta pesquisa em 11 de setembro de 2019).

Embora não tenha tido sucesso com o projeto de lei, Marielle Franco – através de sua identidade política como lésbica/bissexual – aglutinou, deu maior visibilidade e impulsionou uma maior articulação dos já existentes movimentos de lésbicas na cidade do Rio de Janeiro. Marielle e seu gabinete pareciam dar uma direção renovada para a política institucional: feita com afeto (como Franco dizia), isto é, na proximidade com as pessoas¹⁵⁵ e em reciprocidade com as demandas dos movimentos

¹⁵⁵ Destaco aqui que a “proximidade com as pessoas” proposta por Marielle dizia respeito à identificação e reconhecimento das pessoas em relação às causas e não a conchavos e combinações para manutenção do poder na mão de poucos. Marielle se utilizava das estratégias de identificação e reconhecimento no sentido de que, quando uma mulher negra está em posição de destaque, ela carrega simbolicamente todas as mulheres, por uma reversão da norma. Nas palavras de Angela Davis,

sociais, consolidando um vínculo profícuo e difícil entre ativismo e institucionalidade. Marielle Franco mostrava que era possível um combate às desigualdades que respeitasse os direitos dos mais vulneráveis, escutando-os e propondo políticas públicas que fizessem diferença na vida das pessoas.

A secretária-executiva da Associação Brasileira de Lésbicas, Michele Seixas, por sua vez, sublinha um outro fator que colaborou para a visibilidade lésbica aumentar: a execução de Marielle Franco. Em entrevista para esta pesquisa, Michele Seixas nuança e destrincha as dificuldades de coalizão no interior dos movimentos lésbicos com, por exemplo, episódios recorrentes de racismo por parte das lésbicas brancas, que se mantêm sem um processo de reparação. Um outro aspecto que chama a atenção é o caráter simbólico da execução da vereadora, pelo fato de Marielle ser (e representar) um corpo de mulher negra e lésbica da favela. Esta visão também é compartilhada por Benício, ao enunciar as distinções sobre a figura que o corpo de Marielle representava, o corpo mais “descartável” da sociedade: mulher, lésbica, negra e favelada. Relaciono essas percepções a uma repetição com função pedagógica, inclusive, do aniquilamento simbólico lésbico negro (GLOVER, 2017; 2018a; 2018b), ou seja, do apagamento real e simbólico da presença negra e lésbica. A impunidade do caso até o presente momento também colabora para que a vida de pessoas negras (e lésbicas) continue a ser alvo simbólico e real para a violência, inclusive, por parte do Estado.

Tocamos em um ponto delicado da visibilidade: ela pode ser, ao mesmo tempo, reconhecimento da existência cidadã das pessoas e mecanismo pelo qual transforma as pessoas visibilizadas em alvo do (necro)poder, aumentando a margem de vulnerabilidade às políticas de morte. Embora seja extremamente relevante que temas como esse – seja da lesbianidade, seja da negritude, entre outros – fiquem visíveis, saiam da área sombreada que relega a vida dessas pessoas à invisibilidade como inexistência, há que se ponderar o regime de visibilidade em que se inscreve essa presença. Uma questão importante poderia ser formulada assim: como se garante visibilidade para as pautas fora da norma, digamos assim, sem que isso implique que a vida dessas pessoas se torne alvo do poder, seja de difamação, preconceito, violência ou aniquilamento?

enunciada em inúmeros dos seus discursos públicos: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”.

Uma pista para esta questão nos é fornecida por Silvio Almeida (2019) quando ele analisa a *representatividade*. Para ele, representatividade se refere “à participação de minorias em espaços de poder e prestígio social” (ALMEIDA, 2019, p. 109). O autor, no entanto, estabelece uma distinção entre representatividade e poder. Explico: Almeida (2019) argumenta que a representatividade simbólica tem relevância – ocupar os espaços que antes não se era permitido ocupar –, mas reflete que visibilidade não é sinônimo de poder. A abertura de espaço político para a repercussão das causas minoritárias faz diferença principalmente quando é a ponta final de um processo político coletivo, já que desmantela as narrativas que discriminam e subalternizam tanto as pautas quanto as pessoas. Contudo, visibilidade não é poder. Almeida (2019) recorre aos autores Charles Hamilton e Kwame Ture sobre o tema:

(...) as palavras de Charles Hamilton e Kwame Ture devem ecoar em nossas mentes e nos servir de alerta: “visibilidade negra não é poder negro”. O que os dois pensadores afirmam é que o racismo não se resume a um problema de representatividade, mas é uma questão de poder real. O fato de uma pessoa negra estar na liderança, não significa que esteja no poder, e muito menos que a população negra esteja no poder (ALMEIDA, 2019, p. 110).

Isto sugere que visibilidade precisa vir com possibilidade concreta de transformação pois, de outro modo, ela permanece refém do discurso que a subalterniza. Podemos nos perguntar, caso a caso, se as estratégias de visibilidade respondem a favor das pautas ou contra elas. No caso da visibilidade lésbica, como mencionado anteriormente, um duplo processo acontece: por um lado, há um histórico apagamento. Por outro lado – como um exemplo e pedagogia do que acontece quando há desobediência da heterossexualidade –, há uma visibilização por meio da discriminação e da punição, como os movimentos de lésbicas denunciam e, como vimos, ser parte integrante da heterossexualidade compulsória (RICH, 2019), entendida como instituição política. Neste nível do que é visto, o importante é reverter o sentido das narrativas correntes, o que se torna possível através do acesso aos centros de poder. Como lembra Seixas, na entrevista concedida para esta pesquisa, o caso da execução de Marielle traz para a visibilidade o extermínio lésbico e negro e a não elucidação deste caso policial contribui para a manutenção do *status quo*. Como arremate para esta questão do Projeto de Lei, um nome que ressaltaria, talvez, a questão da vida das pessoas, seria um projeto de lei do Dia da Existência Lésbica,

aproveitando o termo formulado por Adrienne Rich (2019) e retomado por Marielle Franco em seu discurso no final da votação e derrota do PL. Fica aqui a sugestão.

Marielle Franco usava de diversas estratégias para combater, entre outras pautas, o racismo e sexismo na Câmara. Seu trabalho político precisou inventar estratégias para concretizar suas práticas de coalizão. É o que também aprendemos com Lugones (2010) acerca da resistência como subjetividade ativa: "em nossas existências colonizadas, racialmente oprimidas, somos também diferentes do que a hegemonia nos faz ser" (LUGONES, 2010, p. 746, tradução nossa¹⁵⁶). Na Câmara, a vereadora expôs e denunciou a violência do Estado contra grupos vulneráveis. Franco também valorizou as formas pelas quais a favela resiste às desigualdades, propondo soluções criativas e inesperadas, valorizando a sua riqueza social. Franco operacionalizou o *corpus* de conhecimentos afrodiáspóricos, mobilizando estratégias de feministas negras lésbicas para “sobreviver” na Casa Legislativa.

Durante a campanha e o mandato de Marielle Franco, uma frase evocada era: “eu sou porque nós somos”. Esta frase faz referência à filosofia africana *Ubuntu*, que se baseia na interdependência entre todos os seres vivos, retomando uma frase que Nelson Mandela utilizava para incitar a libertação sul-africana (LOUW, 2010). Marielle buscava ressaltar uma identidade sociopolítica diaspórica por meio de uma solidariedade transnacional negra e sinalizava a contínua relevância das filosofias africanas e suas cosmologias para as lutas feministas.

Figura 12 – Twitter oficial de Marielle Franco no dia 1º de janeiro de 2018



Fonte: Rede Social Twitter de Marielle Franco.

¹⁵⁶ No original: “In our colonized, racially gendered, oppressed existences we are also other than what the hegemon makes us be.”

É justo dizer que a força de Marielle ganhou maior amplitude por ela ter sido capaz de ser catalizadora de demandas latentes, como a dos movimentos de lésbicas e das feministas, e por entender que essas pautas têm uma transversalidade inerente, isto é, têm tudo a ver com militarização, segurança pública, saúde, educação, direitos reprodutivos etc., sem isolar as demandas como se fossem pautas relativas somente a uma parte da população. Esta também é uma lição que o feminismo decolonial e o feminismo transnacional buscam dar: a de que é preciso observar a questão de gênero e de sexualidade como produzidas numa “diferença colonial” (LUGONES, 2010), em cruzamento com as situações específicas dos agentes envolvidos, em especial, com a colonialidade e com o empobrecimento. Esses temas atravessam toda a existência dos seres em questão, dando tom específico aos enfrentamentos das desigualdades sociais, à violência e às necessidades relativas à sobrevivência. A trajetória de Franco como ativista pelos direitos humanos também abre o escopo das possibilidades de transversalidade das pautas, ao buscar a garantia de um direito básico: o da vida.

Em um ano e dois meses de mandato, Franco criou projetos de lei e propôs ações para a proteção social das mulheres cis e trans. Dentre todos os projetos encabeçados pelo gabinete, somente o da Visibilidade Lésbica não obteve êxito¹⁵⁷. Para citar algumas ações por ela realizada temos a entrega da Menção Chiquinha Gonzaga¹⁵⁸ de 2017 a Jaqueline Gomes de Jesus – uma das poucas mulheres trans com doutorado no Brasil, educadora e organizadora de livro transfeminista –, chamando a atenção do parlamento e valorizando simbolicamente com um prêmio que tradicionalmente era dedicado a mulheres cis. Franco defendeu a diversidade de famílias, pautando políticas específicas para mães solo. Lutando pelo direito das mulheres empobrecidas de forma aberta, Franco também aprovou leis tais como creches noturnas para servidoras que trabalham à noite, realizou campanhas contra o assédio sexual nos transportes públicos (“O assédio não é passageiro”) e aprovou o

¹⁵⁷ Os projetos de lei que estavam em tramitação quando da execução da parlamentar foram levados a cabo pelo seu gabinete, pelo partido ao qual estava ligada e por mobilização social. Registros dessas ações estão catalogados no site <www.mariellefranco.com.br>. Para uma documentação do que foi realizado pela mandata de Marielle Franco: <<https://www.mariellefranco.com.br/o-que-ja-fizemos>>. Acesso em: 1º de setembro de 2019.

¹⁵⁸ A Menção Chiquinha Gonzaga é um título conferido pela Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro para mulheres que se destacaram nos campos democrático, humanitário, artístico e cultural em todos os níveis (municipal, estadual e federal). Fonte: <<http://www.camara.rj.gov.br/homenagens.php?m1=homenagens>>. Acesso em: 1º de setembro de 2019.

Dia Thereza de Benguela para premiar mulheres negras de destaque na luta antirracista. Para realizar tais ações, Franco usava de estratégias do movimento feminista na Câmara, a exemplo de denunciar *mansplaining*¹⁵⁹ por parte de outros parlamentares e recusando-se a ser interrompida em seus discursos. Uma frase que teve repercussão internacional, sintomaticamente após sua execução, foi: “Nós não seremos interrompidas”.

O gabinete de Marielle teve atuação relevante na organização de encontros, dentre os quais o *Mulheres na Política*, encontro que ocorreu no dia 30 de novembro de 2017, apresentando possíveis candidatas às próximas eleições e encorajando a participação e protagonismo das mulheres; e o *Jovens Negras Movendo Estruturas*, realizado na Casa das Pretas, no Centro do Rio, no dia 14 de março de 2018. Este evento foi o último realizado por Marielle antes da sua brutal execução.

Figura 13 – Evento na Rede Social Facebook divulgando o debate na Casa das Pretas



Fonte: Rede Social *Facebook*.

¹⁵⁹ Neologismo das palavras da língua inglesa *man* (homem) *explaining* (explicando), visando marcar a falta de crédito nas palavras das mulheres manifestada por explicações redundantes por parte dos homens de assuntos nos quais, muitas vezes, as mulheres são especialistas.

A Casa das Pretas, localizada no centro do Rio de Janeiro, acolhe e promove eventos feitos por e para (mas não exclusivamente) mulheres cis e trans pretas, gerenciado por ativistas e intelectuais negras tais como Edmeire Exaltação. O evento “Jovens Negras Movendo Estruturas” incluiu uma mesa de jovens mulheres ativistas organizando estratégias e trocando experiências a fim de inspirar a luta ativista. Marielle Franco era uma das palestrantes e a moderadora da discussão. O evento fez parte de uma campanha mais ampla em memória do *Massacre de Sharpeville*¹⁶⁰ chamada *21 Dias de Ativismo Contra o Racismo!*, no qual uma série de eventos ocorrem regularmente em vários locais da cidade entre os dias 1º e 21 de março. O dia 21 de março foi o dia instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU) como o Dia Internacional de Luta para a Eliminação da Discriminação Racial. Irônica e significativamente, a noite passada em conjunto com mulheres negras foi o último dia de vida de Marielle Franco.

Apesar de existirem muitas publicações sobre necropolítica afetando diversos grupos em uma perspectiva transnacional (HARITAWORN; KUNSTMAN; POSOCCO, 2014; HARITAWORN; AIZURA; STRYKER, 2013; SMITH, 2016) com o objetivo de exumar as condições de morte específicas que afetam a qualidade de vida e a vulnerabilidade à morte (além de avaliar o seu valor na sociedade e incitar um chamado à ação para proteger vidas), há uma escassez relativa à vida das lésbicas negras. A antropóloga Fátima Lima (2014) escreveu sobre essa escassez, que ela detecta como tentativa de apagamento e de silenciamento das questões raciais, enfocando especificamente lésbicas negras e/ou racializadas, seja nos movimentos (negro, LGBT) seja na produção acadêmica, em especial nos campos das Ciências Sociais, dos direitos humanos e das políticas públicas.

A definição de neocolonialismo a partir de uma perspectiva lésbica e negra foi desenvolvida por Jacqui Alexander (2006), contextualizando o poder como uma força operacionalizada através da recolonização imperial e neoimperial: novas formas de dominação pela aliança entre o poder do Estado, das corporações, da cultura imperial de imposição de comportamentos e do militarismo na era do capitalismo global. Alexander (2006) coloca em primeiro plano “a violência partilhada da

¹⁶⁰ No dia 21 de março de 1960 um policial sul-africano abriu fogo e matou 69 pessoas durante uma manifestação pacífica na cidade de Sharpeville. A manifestação era contra as leis de passe do *apartheid*, uma espécie de passaporte interno que regulava a circulação dentro da África do Sul. A cidade de Sharpeville foi escolhida pelo presidente Nelson Mandela para assinar a Constituição deste país em 1996.

heterossexualização a fim de prover uma teia conectiva dentro das e entre formações sociais coloniais, neocoloniais e neoimperiais” (ALEXANDER, 2006, p. 181-194, tradução nossa¹⁶¹).

Talvez um dos motivos para a execução de Marielle Franco tenha sido o seu sucesso como feminista lésbica e negra aliado a sua exposição e denúncia do necropoder neocolonial nas formas mencionadas acima, mas particularmente manifestadas na militarização e ocupação policial nas favelas, assuntos que Franco tratava com conhecimento de causa. Franco exemplificava como a existência lésbica e negra “em realidade identifica uma série de relações sociais que apontam para a instabilidade cisheteropatriarcal e para uma emergência de uma possível crítica dentro desta instabilidade” (FERGUSON, 2004, p. 100) que poderia irritar e perturbar o estado das coisas, precisando, do ponto de vista da manutenção do poder, ser aniquilada.

Retomamos, então, de modo ainda mais preciso o dilema: uma alta visibilidade de uma lésbica negra e favelada *versus* um apagamento “necessário” e a vulnerabilidade latente de uma morte incitada por uma necropolítica (MBEMBE, 2018a). Este dilema se inscreve numa história mais ampla de populações que continuam a ser invisibilizadas, aniquiladas na “calmaria” e/ou restituídas à vida somente através da sua morte. Citando Marielle Franco em sua última publicação na rede social Twitter, no dia 13 de março de 2018, o dia anterior à sua execução: “Quantos mais têm que morrer pra que essa guerra acabe?”. Algumas perguntas são pertinentes: poderíamos compreender o aniquilamento de Franco a partir da relação estrutural e íntima das lésbicas negras com a morte? Ou ainda: sua morte estaria em continuidade com o destino de vidas vulneráveis lésbicas negras, que ganham maior sentido *post mortem*?

O governo dos corpos implica uma inerente colonialidade em caráter transnacional como resultado de uma ocupação (neo)colonial da escravidão e da migração forçada e em diáspora. Similarmente, as disciplinas institucionalizadas, as coalizões para justiça social e os feminismos historicamente suprimem o arquivo de conhecimento decolonial feminista e os esforços que atravessam as fronteiras geográficas. A existência da Escola Internacional de Feminismo Negro, Decolonial e Transnacional, ligada à Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB), em

¹⁶¹ No original: “the shared violence of heterosexualization so as to provide the connective web within and among colonial, neocolonial, and neo-imperial social formations”.

Cachoeira, na Bahia, é parte do esforço de denunciar e ultrapassar essa supressão, isto é, de reconhecer o valor do pensamento e *práxis* das mulheres negras, muitas delas lésbicas, que sempre estiveram presentes nos feminismos, embora nem sempre notadas.

A exemplo de Chandra Mohanty (1988), feministas decoloniais tais como Espinosa Miñoso (2017) ainda têm necessidade de analisar de que maneira a colonialidade discursiva dos feminismos do Norte Global deve ser desconstruída e ultrapassada para enfatizar as lutas e conceitos dos feminismos da América Latina, evitando o que Miñoso (2017) chama de “privilégio epistêmico”. Intelectuais tais como Hortense Spillers (1987; 2003) e feministas afro-americanas, cujo trabalho enfatiza o deslocamento dos referenciais coloniais estadunidenses, junto com a feminista negra e lésbica Evelyn Hammonds (1994) e com autorxs como Aníbal Quijano (2000), Breny Mendonza (2004) e María Lugones (2010) intervieram para descolonizar as análises feministas de gênero e sexualidade, enfatizando de que forma a imposição de um gênero e sexualidade racializados serviram como ferramentas coloniais de poder e de violência com efeitos persistentes.

Evocando alguns conceitos e autoras, o feminismo transnacional interessa a esta pesquisa por conta da articulação das lutas para além dos limites geográficos, o que ficou marcado após a execução de Marielle Franco, uma vez que a luta por justiça por sua morte atravessou fronteiras e interconectou lugares diferentes. Embora o feminismo transnacional seja moldado como um corretivo antirracista, anticolonialista e feminista decolonial (ALEXANDER; MOHANTY, 1997; SWARR; NAGAR, 2012), há a necessidade de um contínuo lembrar das forças dinâmicas do poder interpessoal e estrutural em jogo quando delineamos genealogias feministas e *práxis* dentro e fora da academia. O enquadramento conceitual do aniquilamento simbólico lésbico (GLOVER, 2017; 2018a; 2018b) assinala especificamente as tensões neoliberais e necropolíticas da incorporação histórica e contemporânea das mulheres negras e lésbicas em projetos feministas e *queer*, além do desafio implicado no gesto de fornecer compreensões ou propor ações que aliviem a relação particular e polivalente das lésbicas negras com a morte e a despossessão (GLOVER, 2017; 2019a; 2019b).

Através da interrogação da violência normativa (androcêntrica e cisheteronormativa) na justiça social e na academia, as contribuições das lésbicas negras feministas têm historicamente sido uma forma anticolonial de avanços teóricos

e políticos que criam pontes (MORAGA; ANZALDÚA, 1981) e radicalmente impelem o pensamento transnacional na direção interseccional, ou problematizam a colonialidade de gênero (LUGONES, 2010) em suas teorias e *práxis*. Mais notavelmente o Coletivo Combahee River (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1986), um grupo composto por lésbicas negras, além das poéticas sobre poder, igualdade e diferença de Audre Lorde (2017) deram substância às teorias e políticas sociais concebidas em torno da interseccionalidade na diáspora, a partir de uma epistemologia feminista lésbica negra.

O trabalho de Lorde (1982; 2017; 2019) e Alexander (2006) em particular exemplificam uma convergência heurística entre uma epistemologia e ontologias lésbicas e negras e uma crítica lésbica negra feminista afro-diaspórica. Seminal foi a publicação *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (ALEXANDER; MOHANTY, 1997), lembrada como um esforço monumental para definir o feminismo transnacional como um tipo de feminismo com princípios teóricos e metodológicos próprios. As autoras dedicam o volume a Audre Lorde, já que seu corpo de trabalho lhes ensinou a responsabilidade em visualizar, formar e manter uma comunidade e conceber ferramentas analíticas diferenciadas para entender o mundo e produzir conhecimento libertador.

As autoras Lorde (1982; 2017; 2019) e Alexander (ALEXANDER; MOHANTY, 1997) são referências fundamentais para o feminismo transnacional, o qual centra sua geopolítica, espacialidade, história e teoria em análises feministas para defender uma *práxis* reflexiva em relação a níveis desiguais e complexos de opressão e privilégios entre as pessoas e os lugares, a fim de entender e conectar pessoas em processos globais de (re)colonialização que sustentam o capitalismo, as chances de vida e os vários processos de identificação e cultura. Como imigrantes feministas lésbicas negras com ascendência caribenha, suas análises e críticas voltaram-se ao “Terceiro Mundo”, direcionando o feminismo transnacional de volta ao Sul Global como lugares urgentes para se examinar o sofrimento e a resistência dxs negrxs. Algumas intersecções do feminismo transnacional podem ser notadas em relação ao feminismo negro, à crítica *queer-of-color* e *trans-of-color*, todas essas correntes ocupadas em relacionar as vulnerabilidades particulares das pessoas *queer* em diáspora com o empobrecimento, a violência e a morte, explorando as diferenças produzidas pelo legado colonial sobre espaço, gênero e sexualidade (GLOVER, 2014; 2018a; 2018b). Nesse sentido, cabe convocar a antropóloga Fátima Lima (2018b):

Dependendo dos lugares que ocupamos e da ausência de diretos sociais e individuais que acabam por se converter em privilégios, algumas vidas passam a ser um espaço de investimento de uma política da matabilidade. Para que possamos combater e minimizar as estatísticas e as diferentes violências que envolvem as experiências aqui descritas [no artigo citado], precisamos, antes de tudo, tirar as negras lésbicas e bissexuais da invisibilidade. As nossas vidas importam (LIMA, 2018b, p. 78).

A agenda de Marielle Franco inscreve-se nessa genealogia diaspórica lésbica negra contra a colonialidade, em movimentos específicos como o PL da Visibilidade Lésbica e também em movimentos mais gerais de cunho afro-diaspórico decolonial. Este esforço reterritorializa a existência lésbica contra seu apagamento e reforça a contribuição lésbica e negra em diáspora. O esforço foi o de ler o projeto de lei da Visibilidade Lésbica como a ponta do iceberg da discussão sobre as vidas lésbicas e negras, suas geografias, seu contexto de necropoder e de aniquilamento lésbico negro. O caso de Marielle Franco nos ensina acerca de estratégias coletivas de sobrevivência lésbica (negra) na institucionalidade política e desafia pensar sobre as limitações dessas existências num ambiente de extermínio de seus futuros.

3.2.2 O legado: ativismo e práticas contra-hegemônicas

Passaremos, para finalizar este tópico, a analisar alguns aspectos do legado de Marielle Franco, compreendendo como se dissemina sua imagem póstuma na continuação da sua luta e na sua memória; e fazendo um percurso que destaca alguns atos, ações estético-políticas (VASCONCELOS; PIMENTEL, 2017) e reações controversas em torno da placa de rua criada que leva o nome de Marielle Franco. É pertinente dizer que a imagem de Marielle que será abordada aqui se descola do que foi Marielle como política, feminista, mãe, lésbica, negra e mulher; a partir de sua execução, Marielle passou a constituir um corpo coletivo construído socialmente. Como ressalta Benício:

(...) Esse legado Marielle não é o legado da vereadora ou da Marielle Francisco da Silva, é essa personagem Marielle Franco construída e mantida coletivamente. Então isso é muito importante de se dizer ... se não fica uma coisa muito personalista e se tem uma coisa que essa imagem da Marielle que ganha repercussão não é, é personalista. Porque fala de muita gente, de muitas vidas, de muitos corpos que se viram representados no corpo daquela mulher que foi assassinada. Mas que fala de outra coisa: fala de sonho, de esperança, fala de modificação social, fala de luta, de resistência, que tá dentro de cada um que se viu representado na história dela, no corpo dela de alguma forma (BENÍCIO, Mônica, entrevista para esta pesquisa em 11 de setembro de 2019).

É desta construção coletiva da imagem póstuma que trataremos. A execução de Marielle Franco e de seu motorista Anderson Gomes chamou atenção, local e internacionalmente, para uma batalha pela elucidação do crime através de organizações tais como a Anista Internacional, que têm feito campanhas de mobilização e de pressão sobre o poder público de forma contínua. Mônica Benício, viúva de Marielle, tem sido figura importante nas políticas de apoio aos movimentos de direitos humanos e em particular dos movimentos de mulheres e de lésbicas¹⁶², por meio de entrevistas na mídia de massa, palestras, aparições públicas em marchas e eventos culturais, a exemplo da sua participação no desfile da Escola de Samba Mangueira em 2019. Desde a execução, Benício tem se dedicado ao ativismo, em território nacional e internacional.

Figura 14 – Mônica Benício aparece em transmissão televisionada pela *Rede Globo*, dia 04 de março de 2019



Fonte: *Still* da transmissão disponibilizada na plataforma YouTube

De fato, Benício relata como sentiu um acolhimento por parte dos movimentos de lésbicas no momento imediatamente posterior ao assassinato:

¹⁶² Os movimentos de mulheres e de lésbicas que assinaram um manifesto puxado por Benício, no dia 14 de janeiro de 2018, foram: Rede Nami, Articulação Brasileira de Lésbicas (ABL), Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), Revista Brejeiras, Isoporzinho das Sapatão, Velcro, Coletiva Visibilidade Lésbica, Ferro's, Slam das Minas RJ, Lesbitransa Slam, Grupo Baque Mulher, Mulheres Rodadas, O Rebu – Bloco, Coletiva Resistência Lesbi de Favelas, Oitava Feminista, Lesbocídio, Palavra Sapata, Viaduto Literário, Chora, Casa das Pretas/Coisa de Mulher, Favela Cineclubes, Instituto de Formação Humana e Educação Popular (IFHEP), Coletiva Popular de Mulheres da Zona Oeste, Gataria Photography, Frente Lésbica do RJ e Foca Nelas – Mulheres organizadas pela defesa dos direitos LGBT.

(...) o movimento das coletivas de mulheres lésbicas foi sem dúvida nenhuma o que mais acolheu, o que mais incentivou, deu força, o que mais prestou solidariedade. Até na época da execução da Marielle, em março, foram as mulheres lésbicas que foram fazer barulho nas redes sociais e foram dizer assim: vem cá, ela [Marielle] tem uma mulher, porque vocês não estão falando da mulher dela? Marielle tem família, cadê a família dela que não está sendo citada? A família dela era a mulher dela, a mulher dela estava esperando ela em casa, e aí, cadê que não tem ninguém falando sobre isso? (BENÍCIO, Mônica, entrevista concedida para esta pesquisa em 11 de setembro de 2019).

Como legado político de Marielle, por esforço e mobilização popular, foram eleitas em 2018 quatro deputadas negras (uma federal e três estaduais) que exercem o trabalho político interseccional de Franco: Talíria Petrone, Mônica Francisco, Dani Monteiro e Renata Souza, todas do partido de esquerda do PSOL. As três últimas trabalharam diretamente na mandata de Marielle. É importante ressaltar que Erica Malunguinho, mulher negra trans, foi eleita na Assembléia Legislativa de São Paulo pelo mesmo partido. Todas reivindicam esse legado, tendo se inspirado no trabalho de Marielle Franco. Em uma situação paradoxal, as mulheres negras em cargos políticos (assim como as lésbicas negras em geral) continuam a batalha pela proteção das vidas negras. No entanto, como atenta Mônica Francisco¹⁶³, eleita deputada estadual no Rio de Janeiro, ainda há preocupação com sua integridade física, e pouco pôde ser feito legalmente em termos de diminuição de sua vulnerabilidade no parlamento. Portanto, continuar o legado de Franco significa ainda enfrentar os mesmos perigos que ela enfrentou. Continuar a mobilização social também tem consequência de “proteger” essas pessoas, na medida em que a visibilidade midiática as coloca, meso que temporariamente, em lugar de evidência. Como mais uma iniciativa que busca levar à frente o legado, Anielle Franco, irmã de Marielle, criou em 2020 a Instituição Marielle Franco para defender sua memória.

Em relação às agendas específicas para lésbicas/bissexuais, os esforços de Franco estimularam um aumento de eventos que promovem diferentes níveis de sociabilidade e espaços seguros por meio de uma rede de apoio entre movimentos de lésbicas. Um exemplo disto é a extensão do Dia da Visibilidade Lésbica para um mês de visibilidade em 2019, reforçando particularmente os discursos e a liderança de

¹⁶³ Apontamento pessoal da mesa-redonda *Legados de Marielle: Desafios do feminismo negro e interseccional*, de fala proferida por Mônica Francisco na *Freie Universität* (Berlim/Alemanha), em 25 de março de 2019, a convite do LAI – Instituto Latino-Americano desta Universidade, por meio da professora Mariana Simoni: <https://www.lai.fu-berlin.de/disziplinen/literaturen_und_kulturen_lateinamerikas/veranstaltungsarchiv_neu/veranstaltungen_2019/250319_legados_de_marielle.html>. Acesso em: 31 de março de 2020.

lésbicas negras, com vários eventos acontecendo dentro das favelas. Um outro exemplo foi o ato puxado por Mônica Benício, no dia 14 de janeiro de 2019 (10 meses após a execução de Franco), em parceria com a Rede Nami¹⁶⁴, para refazer o grafite que havia sido apagado com o rosto de Marielle. Este grafite foi realizado por Malala Yozafzai, vencedora do Prêmio Nobel da Paz de 2014, em visita ao Rio de Janeiro.

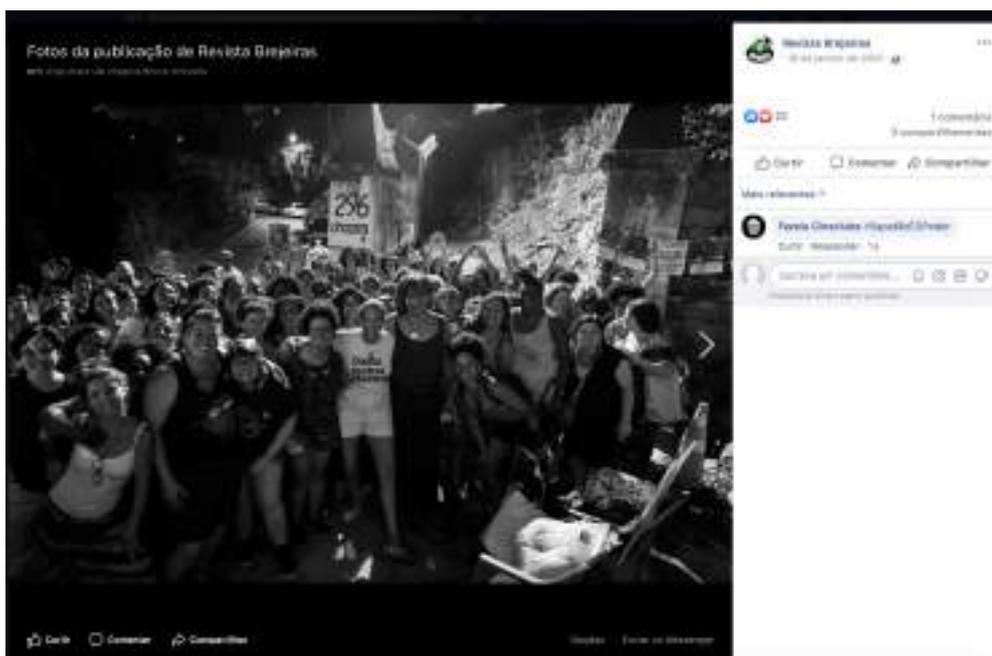
Figura 15 – Convocação de Mônica Teresa Benício



Fonte: Rede Social *Instagram*.

¹⁶⁴ “A Rede Nami é uma ONG formada por mulheres, de direito privado, sem fins lucrativos, e tem como principal finalidade o uso da arte como veículo de transformação cultural positiva através da promoção dos direitos das mulheres, em específico pelo fim da violência doméstica. Surgiu em 2010, registrando-se formalmente em 2012 pelo desejo de sua fundadora, Panmela Castro, em contribuir para o fim da violência contra a mulher e fomentar o protagonismo de mulheres nas artes” Fonte: <<https://www.redenami.com/quem-somos>>. Acesso em: 31 de março de 2020.

Figura 16 – Finalização do Ato do dia 14 de janeiro de 2019



Fonte: Rede Social Facebook.

Cabe mencionar o trabalho da Rede Nami, com direção da artista visual e ativista Pâmela Castro, que se juntou à Mônica Benício e às coletivas de lésbicas para o ato do dia 14 de janeiro de 2019. A Rede Nami constitui um exemplo de ação ativista que se utiliza da prática artística do grafite e da intervenção urbana como forma de promover os direitos das mulheres, além da inserção de mulheres negras em contextos artísticos, numa prática contra-hegemônica (FRASER A., 2014), isto é, fazendo circular nos sistemas das artes agentes que antes eram alijados deste processo. Esta estrutura de Organização Não Governamental (ONG) engaja artistas e outras profissionais, em sua maioria mulheres cis, e tem diversos projetos tais como um museu a céu aberto na favela Tavares Bastos, no bairro do Catete, e um desenvolvido com afrografiteiras, este último com financiamento da *Ford Foundation*, consistindo em um projeto de formação em arte urbana que atua desde 2015 com foco em mulheres afro-brasileiras.

Figura 17 – Exposição #Afrografiteiras 2019



Fonte: Rede Social Instagram.

Vemos um exemplo de integração entre práticas artísticas e ativismo, com forte apoio das redes sociais, no ato de 14 de janeiro de 2018 em parceria com o Movimento de lésbicas, Mônica Benício e a Rede Nami. A Rede Nami, por sua vez, realiza um esforço em formar e sensibilizar grafiteiras mulheres para que elas possam imprimir suas subjetividades nos muros e galerias da cidade, numa política de inserção dessas pessoas na arte.

Como legado internacional, vimos movimentos e conferências acontecendo em memória de Marielle Franco, tais como a circulação de Mônica Francisco por diversos países da Europa (Suíça, Alemanha e França) em 2019, conscientizando e difundindo o legado de Marielle Franco. Uma rua em Lisboa e um jardim suspenso em Paris¹⁶⁵ foram aprovados para levar seu nome. Numa outra circulação, Mônica Benício tem participado de Conferências, Seminários e Encontros de Lésbicas em diversos lugares, denunciando a morosidade do Estado brasileiro e levando o legado de Marielle. Para citar alguns desses exemplos em 2019: um sindicato em Barcelona (Espanha) criou o prêmio “Marielle e Mônica” para premiar empresas com iniciativas

¹⁶⁵ Fonte: <<https://oglobo.globo.com/rio/marielle-franco-sera-homenageada-com-nome-de-rua-em-lisboa-23835848https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/04/21/marielle-franco-vai-virar-nome-de-jardim-em-paris.ghtml>>. Acesso em: 29 de agosto de 2019.

em prol da comunidade LGBT; Benício deu palestra de abertura na CentralAsianEuropean Lesbian* Conference, em Kiev (Ucrânia); participou da parada do orgulho LGBT Europride em Toulouse (França); deu palestra no encontro Ella (Espanha e Costa Rica) e no I Encontro Feminista LBTQ Global na Cidade do Cabo (África do Sul).

O que orienta a presença de Mônica Benício nos eventos é o que ela chama de reciprocidade em relação aos movimentos, ou seja, uma retribuição do acolhimento recebido e, simultaneamente, a possibilidade de polinização e disseminação da luta por justiça. Este princípio se mostra fundamental para que a visibilidade em torno do seu nome e do de Marielle Franco não esteja refém de uma visibilidade sem possibilidade de transformação, conforme já apontado, a partir do Projeto de Lei. Um aprendizado dos movimentos de lésbicas parece ser a noção de reciprocidade na *práxis*, ou seja, um vínculo estabelecido com a comunidade (de lésbicas ou com o próprio futuro), orientando as ações e lugares nos quais atuar. Por outro lado, Benício ressalta a importância de “estar em todos os lugares”, ou seja, de como a luta das lésbicas precisa ser refletida em todos os lugares, dos mais aos menos sensíveis para com as causas, como a própria Marielle fez dentro do parlamento.

Relembrando o trabalho de Audre Lorde (2017), mais especialmente no estudo das diferenças e no exame de sistemas de mutualidade e de suporte partilhados entre as mulheres – que a autora distingue “entre lésbicas e mulheres identificadas como mulheres” (LORDE, 2017, p. 17) –, a atuação de Marielle Franco parece indicar direção semelhante. Em um de seus mais famosos textos, *The master’s tools will never dismantle the master’s house* (2017, p. 17, tradução nossa, grifos no original), Lorde explica:

Para as mulheres, a necessidade e o desejo em alimentar-se umas às outras não é patológico mas redentor, e é no interior disto que o conhecimento de nosso poder real é redescoberto. É esta conexão real que é tão temida pelo mundo patriarcal. Somente numa estrutura patriarcal é que a maternidade é a única força social aberta às mulheres. A interdependência entre as mulheres é o caminho para uma liberdade que permite que o eu seja, não para ser usado, mas para ser criativo. Essa é uma diferença entre o *ser* passivo e o *ser* ativo.

Semelhante ao legado de Audre Lorde, Franco inspirou a memorialização feminista lésbica negra transnacional em diversas localidades do mundo. A aproximação de Audre Lorde com Franco diz respeito a como essas duas mulheres lésbicas negras são frequentemente evocadas na luta feminista negra de diversas vertentes, como visto acima, espriando seu legado, respectivamente, para além da

sua escrita e da sua vida política, respectivamente. Em mais uma co-incidência, o final da fala de Marielle no dia 14 de março de 2018 foi justamente uma citação de Lorde, proferida em inglês, demonstrando o investimento da falante em habitar essa língua estrangeira: “Não sou livre enquanto outra mulher for prisioneira, mesmo que as correntes dela sejam diferentes das minhas”.

A partir da análise do do PL da Visibilidade Lésbica, desenvolvemos a relação entre vida e morte que estrutura as existências lésbicas negras, procurando ressaltar as potências e vulnerabilidades em torno da persona Marielle Franco. Após sua execução, placas de rua foram confeccionadas com o seu nome, marcando sua ausência/presença. Analisaremos uma possibilidade de trajeto dessas placas a fim de observar as disseminações e controvérsias geradas.

3.2.3 As placas de rua Marielle Franco: disseminações e controvérsias

Figura 18 – Panteras Negras na Casa das Pretas e arredores, dia 22/03/2018*



Fonte: Youtube

*Valéria Monã (à frente) e, da esquerda para direita: Lisiane Nieldsberg Corrêa, Priscila Carvalho, Debora Ambrosia e Sinara Rubia. Participam do grupo, ainda: Alyne Ewelyn e Barbara Silva Lewis (estavam no ato, mas não nesta foto).

Oito dias após a execução de Marielle Franco e Anderson Gomes e um dia após o velório que aglutinou uma multidão na escadaria da Câmara dos Vereadores no Rio de Janeiro, a Casa das Pretas organizou um ato em memória de Marielle Franco.

Tratou-se de uma série de ações realizadas na noite de 22 de março de 2018 na sede da Casa, envolvendo roda de Jongo, falas das mulheres pretas e um ato simbólico – realizado pelo grupo Panteras Negras (performance) e pelo grupo de Angoleiras do Rio (orquestra de berimbaus) – de fixar uma placa com o nome de Marielle Franco em vez da placa Rua dos Inválidos.

O Grupo Panteras Negras existe há sete anos no Rio de Janeiro e nasceu como um lugar de mobilização e protesto contra a suposta fantasia de “nega maluca” no Carnaval. As integrantes, mulheres negras artistas, vestem-se de Panteras Negras e marcham no carnaval e também puxam a Marcha das Mulheres Negras. A atriz, diretora de movimento e dançarina afro Valéria Monã, participa há 32 anos do Encontro de Mulheres Negras¹⁶⁶ e, junto com as integrantes do grupo, protagonizou o rebatismo simbólico da rua que abriga a Casa das Pretas com a placa de rua Marielle Franco. Convidada pela Casa, o grupo das Panteras Negras apareceu na sacada do espaço com a foto de Marielle Franco estampada no peito, proferindo palavras de ordem contra o genocídio do povo preto, em luto pela execução de Marielle e replicando o icônico gesto que remete ao Partido dos Panteras Negras, reproduzido na imagem da Figura 18 pelas integrantes. Nesse ato da Casa das Pretas vemos a produção de um contexto cultural e artístico a partir da coincidência de artistas e ativistas numa causa comum e as práticas artísticas a serviço do ativismo, contando com a habilidade e sensibilidade de artistas. Este parece ter sido o primeiro momento em que a placa de rua com o nome de Marielle aparece publicamente marcando a ausência/presença da vereadora e operando a renomeação simbólica da rua.

Inúmeros atos e lembranças foram realizados em várias cidades do mundo. Retomarei aqui somente algumas ações que se referem à presença da placa de rua Marielle Franco sem, no entanto, ter o objetivo de dar conta de rastrear a disseminação, ação realizada pelo site <<https://www.ruamariellefranco.com.br>>, no qual se pode baixar gratuitamente a arte da placa, encontrar uma gráfica parceira e alimentar o site informando quantas e em que local as placas foram coladas. O site, como uma ação anônima e *copyleft*, documenta em quantidade e georreferência a distribuição das placas.

¹⁶⁶ Mencionado anteriormente neste capítulo nas palavras de Miñoso (2017) para quando ela se reporta à cisão do Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (EFLAC), acontecida no Rio de Janeiro em 1985.

Figura 19 – Placas de rua Marielle Franco georreferenciadas no mapa em 01/04/2020



Fonte: <<https://www.ruamariellefranco.com.br>>. Acesso em: 1º de abril de 2020.

Poderíamos ler esta ação de distribuição e colagem das placas de rua, como ela até aqui se coloca, como uma ação estético-política (VASCONCELOS; PIMENTEL, 2017), na medida em que sua disseminação cria uma “arte sem artista”? Além disso, tal questionamento é reforçado pelo fato de tal ação caminhar no terreno não só entre a arte e o protesto, mas entre arte e crime, já que essa ação simbólica poderia ser acusada de depredação do patrimônio público, como de fato o foi.

Uma placa de rua também foi colada na praça Marechal Floriano, na esquina em que está situado o Palácio da Câmara dos Vereadores, no Centro do Rio de Janeiro, em meio às campanhas e mobilizações reivindicando a elucidação das execuções e a responsabilização dos executores e mandantes. No ano de 2018 houve eleições para deputados estaduais, federais, senadores e presidente e o então candidato Rodrigo Amorim, filiado ao Partido Social Liberal (PSL), publicou em sua rede social Facebook a quebra da referida placa em meio a uma exibição de campanha na cidade de Petrópolis, no dia 30 de setembro de 2018. Além deles, estavam presentes ao ato os candidatos Daniel Amorim e Wilson Witzel, todos filiados ao mesmo partido.

Figura 20 – *Still* de vídeo gravado durante a campanha de Rodrigo Amorim



Fonte: Jornal *O Globo*.

Em seu discurso gravado em vídeo¹⁶⁷, Amorim confessa ter quebrado a referida placa, capitalizando esta ação em prol da sua campanha (vale lembrar que ele foi um dos deputados estaduais mais votados neste ano). A alegação para a retirada da placa de rua era de depredação do patrimônio público. Perguntamos: se fosse coerente tal alegação, porque a necessidade de quebrar a placa em duas partes e exibí-la durante a campanha eleitoral a seus apoiadores? Cabe dizer que, no seu gabinete, metade desta placa foi emoldurada e pendurada na parede.

Em seguida, a página de humor *O Sensacionalista* lança uma campanha em reação a esta quebra: um financiamento coletivo intitulado *Eles rasgam uma nós fazemos cem*, cujo objetivo era arrecadar o montante de 2 mil reais para a confecção de cem placas que seriam distribuídas gratuitamente em frente à Câmara dos Vereadores, em dia e local a ser anunciado¹⁶⁸. A campanha foi recorde de arrecadação, totalizando o montante de R\$ 42.333,00 e foram confeccionadas mil placas, distribuídas gratuitamente no dia 14 de outubro de 2018, data de sete meses da brutal execução. Neste dia foi recolocada uma das réplicas por Mônica Benício,

¹⁶⁷ Disponível em: <<https://www.facebook.com/daniel.l.silveira.3/videos/174231743456421/>>. Acesso em: 1º de abril de 2020.

¹⁶⁸ Disponível para visualização em:

<https://www.catarse.me/placas_para_marielle_franco_721a>. Acesso em: 1º de abril de 2020.

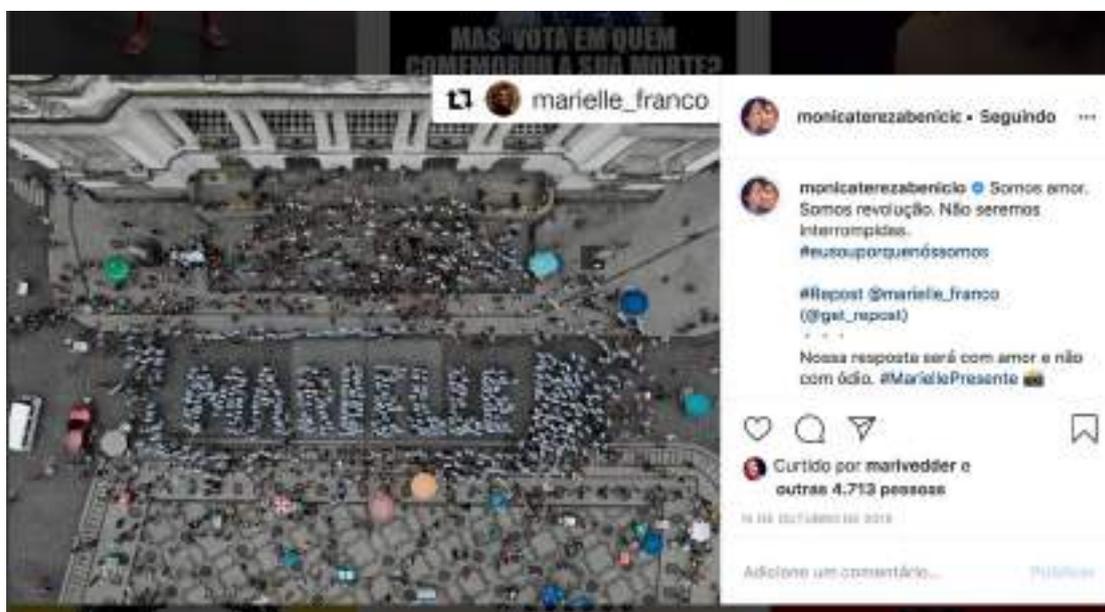
houve distribuição das placas e realização de fotos, como as que podem ser vistas nas Figuras 21, 22, 23 e 24.

Figura 21 – Chamada para distribuição das mil placas



Fonte: Rede social Instagram de Mônica Benfício.

Figura 22 – Foto encenada da distribuição das placas no dia 14 de outubro de 2018



Fonte: Rede social Instagram de Mônica Benfício.

Figura 23 – Foto encenada da distribuição das placas no dia 14 de outubro de 2018



Fonte: Internet/Mídia Ninja

Figura 24 – Registro do momento de recolocação da referida placa, por Mônica Benício



Fonte: Internet/Mídia Ninja

Ainda houve uma versão da placa em verde e rosa, cores da Escola de Samba

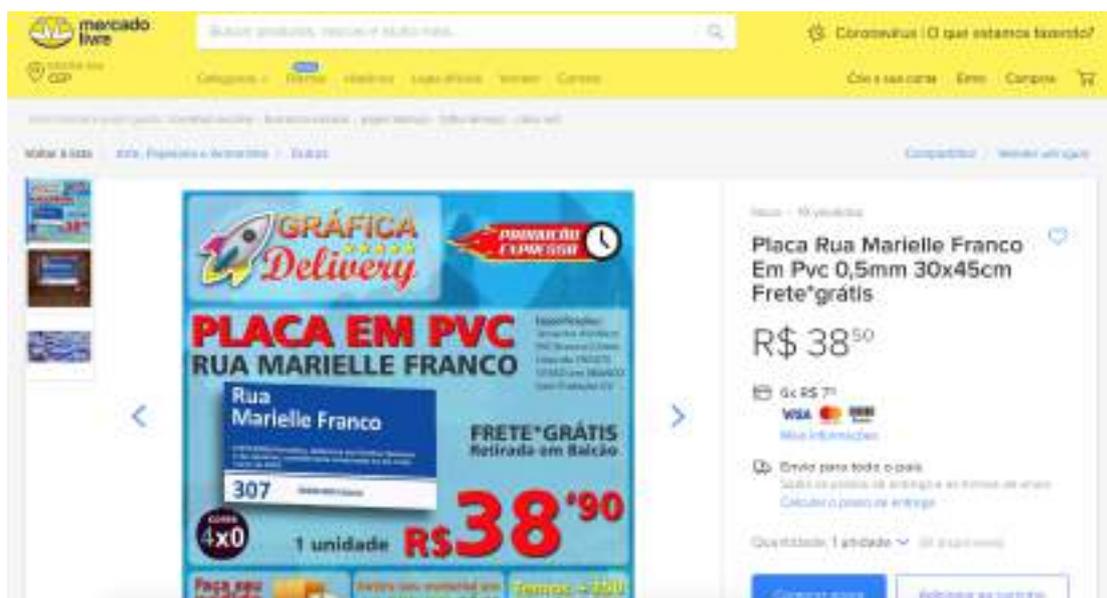
Estação Primeira de Mangueira, para marcar a presença/ausência de Marielle no desfile. Placas apareceram em eventos de arte e cultura de maior ou menor visibilidade, reiterando a não-resolução do caso e ao mesmo tempo homenageando o legado da vereadora. A placa ganhou “vida própria” no sentido em que se espalhou para diferentes contextos, de localização indical e que o site das placas tenta, por meio da ação colaborativa dos usuários, retrair. Ainda que a arte da placa tenha sido disponibilizada nas redes em formato *portable document file* (pdf), em ação deliberadamente *copyleft*, isto é, sem cobrança de direitos autorais, ela circula, igualmente, na esfera comercial, como produto a ser vendido sob encomenda. Contudo, a força de disseminação das placas parece se expressar no imaginário e na própria impossibilidade de rastreamento a partir da retomada que cada um/uma fez dela, gerando, num certo sentido, um efeito de anonimato.

Figura 25 – Bandeira em Homenagem a Marielle Franco exibida na ala final do desfile da Escola de Samba Mangueira



Fonte: Rede social Instagram de Mônica Benício.

Figura 26 – Venda da placa no *site* Mercado Livre



Fonte: Captura de tela da Internet

Figura 27 – Placa de rua Marielle Franco nas mãos do ator e diretor Wagner Moura no Festival de Cinema Berlimale, em Berlim, 2019



Fonte: Rede social Instagram de Mônica Benício.

Figura 28 – Divulgação de pedido de apoio financeiro ao Instituto Marielle Franco



Fonte: Rede Social Twitter

Ao observar e retrair os diferentes contextos de emergência da placa de rua que leva o nome da vereadora, destacamos sua disseminação e mudança de sentido em diferentes ambientes. Através da ausência/presença da vereadora, assinalamos o complexo legado que entrelaça vida e morte, violência e esperança, relacionado a esse caso.

Foi o reavivar por meio dos diferentes contextos e agentes que tornou visível a placa e que enfatizou a luta por uma pressão junto ao Estado Brasileiro para elucidação do assassinato. A placa de rua Marielle Franco não aponta somente um sentido, permite diversas circulações (desejadas ou não). Muito frequentemente a placa é empunhada rememorando o gesto dos Partido dos Panteras Negras, icônico e indicial da luta pelas vidas (plenas) negras. Num outro caso foi simbolicamente quebrada durante uma campanha, em outro apareceu em circuito artístico como rememoração. Como Benício argumenta para esta pesquisa, há uma identidade que é construída socialmente e a placa de rua Marielle Franco parece sinalizar para isso.

Cabe, então, indagar qual a política de desejo envolvida em cada uma das repercussões da placa e em que medida ela questiona ou reforça uma (hetero)normatividade – entendida do como instituição política (RICH, 2019).

Retomando a ligação entre resistência, dissidência e desejo desenvolvida no início deste capítulo, destacamos a importância de uma análise criteriosa dos desejos que impulsionam o punho em riste e a placa entre as mãos. Em que casos haveria uma subjetividade ativa (LUGONES, 2010) que abre para uma dissidência da norma e uma existência menos subalternizada por ela e quais casos reinscrevem a placa no quadro normativo de um necropoder (MBEMBE, 2018a)? Por se tratar de uma avaliação contingente, há variados graus e combinações possíveis de resistência e conformidade à norma, sem categorias estanques, e sempre passível de reversão.

Assim, pudemos ver algumas maneiras do ativismo produzir relações entre resistência, dissidência e desejo, em diferentes graus de agência e contingentes ao contexto nos quais aparecem. Uma avaliação no âmbito da política de desejos se faz necessária para perceber como nos posicionamos, através de nossas ações, em relação à norma, numa avaliação mais complexa do que a alternativa resistir ou sucumbir, mas percebendo que tipo de coalizões e alianças conseguimos ou não realizar.

3.3 Lia Rodrigues Cia. de Danças: cena e território

Figura 29 – Final do espetáculo *Fúria*, da Lia Rodrigues Cia. de Danças (2019)



Fonte: Arquivo Pessoal. Crédito: Sami Landeweer.

Num *loop* imagético, retomo a foto que abre a situação do primeiro capítulo. A placa de rua Marielle Franco aparece ao lado dos cartazes escritos à mão como uma ação feita pelxs dançarinxs da Lia Rodrigues Cia. de Danças, onde quer que passem em turnê. Estes cartazes em específico fazem coro às reivindicações de justiça por Marielle (*Quem mandou matar Marielle?*) e denunciam as mortes de moradores da

Maré resultado de tiros oriundos de helicóptero, por parte da polícia militar, no dia anterior à foto. Com mensagens escritas sobre a situação do Brasil, os cartazes levantados em cena aberta após as apresentações foram iniciados em 2016, advertindo o público sobre o golpe que retirou a presidenta eleita Dilma Rousseff de seu cargo (*STOP THE COUP IN BRAZIL- PARE O GOLPE NO BRASIL*). A companhia de danças tem refeito, desde então, esta ação, num intuito de mandar mensagens aos espectadores, a partir da sua relação com a localidade da Favela da Maré e aproveitando o lugar de visibilidade que ocupam nas instituições de arte.

A relação da companhia de danças com ações no campo social, no entanto, vem de muito mais longe e tem outras dimensões dentro e fora de cena. É esta temporalidade e contiguidade construída entre dentro e fora de cena que vai ter particular interesse nesta seção. Há 17 anos instalada no Complexo de Favelas da Maré e em associação com a Organização da Sociedade Civil de Interesse Público Redes da Maré¹⁶⁹, dirigida por Eliana de Sousa Silva, a parceria entre a companhia e a OSCIP rendeu frutos a ponto de comprar conjuntamente o galpão que sedia a companhia de dança, o Centro de Artes da Maré¹⁷⁰ (CAM) e a Escola Livre de Dança da Maré¹⁷¹ (ELDM), esta última criada em 2011. O longo contato estabelecido entre a companhia de danças e a OSCIP é mediado por instituições de arte (a companhia, os circuitos de apresentação e fomentos institucionais) e por complexas articulações no território e com a comunidade da Maré. Este caso, então, cria um espaço institucionalizado da arte na medida em que Lia Rodrigues, artista branca e de classe média (como ela fez questão de frisar durante a entrevista concedida para esta

¹⁶⁹ Criada em 1997, a OSCIP Redes da Maré elabora projetos e ações para garantir políticas públicas que melhorem a vida dos 140 mil moradores do conjunto de 16 favelas da Maré. A Redes atua em cinco eixos estruturantes: educação (com curso pré-vestibular), arte e cultura (com o CAM e a ELDM), comunicação (Jornal Maré de Notícias) e segurança pública.

¹⁷⁰ O Centro de Artes da Maré (CAM) foi inaugurado em 2009 para criação, formação e difusão das artes, em especial a dança contemporânea. Sedia a Lia Rodrigues Cia. de Danças, o Ponto de Cultura Rede de Arte da Maré, a Escola Livre de Dança da Maré, o MaréCine, etc. A Companhia de Lia criou os espetáculos *Fúria*, *Para que o céu não caia*, *Pindorama*, *Pororoca* e *Piracema* no CAM, além do projeto *Dança para todos* (2008/2009), com aulas gratuitas de consciência corporal, dança contemporânea para jovens e dança criativa para crianças.

¹⁷¹ A Escola Livre de Dança da Maré é uma parceria entre a Lia Rodrigues Companhia de Danças, a OSCIP Redes da Maré e a pesquisadora e professora da UFRJ Silvia Soter. Consiste numa escola que atende a cerca de 200 pessoas por ano, entre crianças, adolescentes, jovens e adultos, com o objetivo de democratizar o acesso dos moradores à arte e à dança através de ações educativas e formativas. Além disso, 15 jovens integram a formação profissionalizante em dança com carga horária de 20 horas semanais, financiada por doação da *Fondation Hermès*. Atividades profissionalizantes em torno da cena e questões relativas a cidadania, direitos e ações comunitárias fazem parte do escopo de atuação da Escola.

pesquisa¹⁷²), tem como ponto de apoio uma organização social vinculada ao território da Maré. Rodrigues destaca que seu interesse na parceria com a Redes da Maré passa por aprender modos distintos de organização e articulação entre arte e sua dimensão social.

3.3.1 *Economia de invenção e branquitude: quem luta e como?*

Ao chegar à favela da Maré, em 2004, Lia Rodrigues tinha a seguinte inquietação inicial: “como um projeto social¹⁷³ dialoga com um projeto de arte contemporânea?” (RODRIGUES, 2019, entrevista concedida para a pesquisa). A pesquisadora e professora de dança Silvia Soter¹⁷⁴ já comandava uma escola de danças na Maré e, a partir de então, Lia Rodrigues iniciou sua relação com a comunidade através do Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré (CEASM) e posteriormente com a OSCIP Redes da Maré. Sua companhia de danças trabalhou de 2004 a 2008 no Morro do Timbau em parceria com o CEASM e, a partir de 2009, estabeleceu-se no galpão já mencionado, situado na localidade de Nova Holanda¹⁷⁵, em conjunto com a OSCIP Redes da Maré.

A companhia de danças já era um grupo consolidado dentro da área artística, com quatorze anos de trabalho e com estrutura hierarquizada¹⁷⁶. Segundo a

¹⁷² Há pelo menos vinte anos acompanho o trabalho de Lia Rodrigues por diversos filtros: como espectadora dos espetáculos da companhia e em eventos por ela produzidos; por sermos colegas de profissão; por ter sido acolhida durante um período para fazer aula junto da companhia (2005-2006) ou ainda por ter lecionado na Escola Livre da Dança da Maré (2016). Percebo que seu discurso sobre sua presença na Maré também se modificou ao longo desses vinte anos: a questão racial e de classe apenas recentemente tem sido marcada como uma diferença necessária de ser enunciada verbalmente. Percebo que essa enunciação é feita com mais frequência pelo meio artístico carioca nos últimos cinco ou dez anos. Suponho que esta mudança esteja ligada a um deslocamento dos agentes racializados em relação aos lugares de poder na arte e a uma maior visibilização do lugar de poder que as pessoas brancas ocupam historicamente. Certamente isso não é novidade para as pessoas racializadas, elas mesmo sendo, em grande parte, responsáveis por tais reflexões. Minha suposição, entretanto, não quer reforçar identidades raciais nem distinções estanques, mas destacar uma transformação na forma de se apresentar, visibilizando os pertencimentos étnico-racial e de classe.

¹⁷³ Embora tenha sido a terminologia utilizada por Lia Rodrigues durante toda a entrevista, optaremos por usar os termos arte e dimensão social ou ainda movimento social e contexto artístico por dois motivos: primeiro por uma questão de unidade da pesquisa e, segundo e mais importante, por considerar que “projeto social” se referia melhor às iniciativas pré-anos 2000, momento em que projeto social e contrapartida social eram termos correntes. No ambiente pós-2000, com a mudança de cenário político-econômico e o aprofundamento do capitalismo neoliberal, entretanto, tais termos ficam aquém da diversidade de contatos possíveis entre movimento social e arte.

¹⁷⁴ Colaboradora de Lia Rodrigues na função de dramaturgista desde 2002, Silvia Soter é professora adjunta da Faculdade de Educação da UFRJ com experiência na área de Artes/Dança e Educação.

¹⁷⁵ Importante compreender que o Complexo de Favelas da Maré abrange 16 favelas com históricos diferentes e não constituem um território homogêneo.

¹⁷⁶ Tema para uma outra pesquisa seria distinguir as formas de agrupamento dentro de processos artísticos ligados à dança. No caso desta companhia, uma estrutura mais ou menos estável ax

pesquisadora Adriana Pavlova (2015), a estrutura (CEASM) que recebeu a companhia no Timbau também já possuía uma trajetória de ativismo social consolidada. A aproximação entre Rodrigues e o CEASM foi repleta de paradoxos e ajustes diários (PAVLOVA, 2015, p. 23), já que provocou um contato intenso e cotidiano com as desigualdades sociais. Ao chegar na Maré, os integrantes da companhia ocupavam o lugar social de profissionais da área artística e, em sua maioria, não habitavam ou frequentavam a localidade (PAVLOVA, 2015). Um dos efeitos da diferenciação social por grupos é o de organizar e controlar os contatos (geográficos, de função, de gênero, étnico-raciais, de classe, de sexualidade, de idade, etc.). Vale a ressalva de que a diferenciação se expressa de modo relacional, muitas vezes de forma ambígua, e não como somatório ou hierarquia, como nos ensina Audre Lorde (2019). Os marcadores sociais da diferença são extremamente relevantes para se compreender de que maneira a expropriação da vida incide de modo diferencial, dependendo da posicionalidade e do pertencimento a determinado estrato social (GAGO; CAVALLERO, 2019). De todo modo, a presença da companhia perturbou uma ordem. Este era o interesse: o de experimentar a sua dimensão social de forma inabitual para a companhia, causando um deslocamento não só físico, mas também relacional.

Como explanado no capítulo 2, desenvolvemos a premissa de que o campo da arte, em sua *práxis*, tem uma relação próxima com o capital (KUNST, 2015) e esse campo também reproduz certas normas de corpos que são tidos como “pertinentes” a ele. Tendencialmente, são os corpos marcados como brancos e com uma condição favorecida de acesso aos bens culturais os que têm pertencimento facilitado no campo da arte. Portanto, há uma histórica desracialização do campo artístico, cujos ocupantes, não por acaso, têm maioria branca e de classe média. Isto é resultado da intrínseca relação entre poder e branquitude, além dos seus pactos para a manutenção deste poder¹⁷⁷. Quando falamos “artistas” há uma associação irrefletida à uma certa

dançarinxs através de pagamento mensal e continuado é proporcionada. O trabalho dxs dançarinxs é realizado, no entanto, dentro de ambiente precário e autônomo. Ainda que haja um salário fixo, não há garantias trabalhistas nem proteção social oferecida pela companhia. Outras possibilidades de agremiação poderiam ser utilizadas, como coletivos e agrupamentos flexíveis em torno de projetos isolados. Este comentário serve para marcar também que uma escolha tradicional de funções (diretore /dançarinxs) não seria a única possível.

¹⁷⁷ Refiro-me aqui ao seminal trabalho de Cida Bento (2002) no qual a autora designa um “pacto narcísico da branquitude”, isto é, a negação do racismo e a imputação da desigualdade a um fenômeno exterior a si ou ao seu grupo social. O trabalho de Lia Schuchman (2014) também se debruça sobre a questão do racismo e da branquitude.

pertença étnico-racial e de classe, ressaltando os arranjos que definem uma norma branca. Como norma, seu intuito é passar despercebida.

Sarah Ahmed (2012) mostra de que modo as instituições se fazem mais porosas e absorvem com mais facilidade determinados corpos (brancos). A partir do termo “clonagem” (*cloning*), Ahmed (2012) precisa quais entraves são colocados para que os corpos não-brancos¹⁷⁸ sejam vistos como estrangeiros, isto é, como “desajustados” no seio das instituições. O primeiro desses entraves é, justamente, serem Outros e racializados em relação a uma norma que “clona” o mesmo e que é invisibilizada como *neutra*. A luta por acesso e pertencimento ao campo da arte contemporânea é travada, de modo estrutural, por corpos não-brancos, já que se nota esse aspecto da branquitude: a automática valorização positiva da presença branca, reconhecida como natural. A presença de Lia Rodrigues e de sua companhia, então, “clona” (AHMED, 2012) a instituição artista e arte na Maré.

Distingue-se, assim, a posicionalidade dos corpos (brancos e não-brancos) colocados em contato e diferenciam-se, também, as perspectivas nas lutas travadas. Para quem a instituição-arte é distante, a luta dos corpos é no sentido de pertencer aos espaços artísticos. Relembro o comentário de uma das dançarinas da companhia, Larissa Lima, na situação que abre o primeiro capítulo, dizendo que cena desobediente (SCHNEIDER, 2019) para ela era a sua presença negra perante uma plateia de brancxs. Larissa Lima faz parte de uma nova geração de integrantes da companhia.

Para quem é “naturalmente” visto como artista, as lutas e práticas contra-hegemônicas (FRASER A., 2014) estão sob outra perspectiva: são contra um esperado comportamento na mediação entre lugares e pessoas. Importante dizer que não se trata de celebrar ou de rechaçar os processos de mediação, já que eles são intrínsecos a qualquer contato humano. O que está em jogo é o que se espera desta mediação, na adoção de práticas que contribuam para assimilar ou amenizar o impacto da presença de não-brancos nas instituições. Outra luta que pode ser abraçada por pessoas brancas é mais sutil, mas não menos violenta: lutar contra o ocultamento da contribuição dos corpos não-brancos na edificação do empreendimento artístico,

¹⁷⁸ Optei por usar o termo pessoas não-brancas neste momento para acentuar justamente o eixo normativo da branquitude. No capítulo 1 utilizei mais o termo pessoas racializadas, que para esta pesquisa funciona como sinônimo. O uso deste termo também diz respeito às pessoas negras e, apesar de menos salientado, também às pessoas indígenas.

com valoração em posições de destaque, tais como a posição de propriedade intelectual.

A utilização tão controversa quanto potencialmente interessante desse privilégio branco em ações que contribuam para comunidades economicamente empobrecidas ainda tem outro aspecto. Ele tem relação com a questão de como, perante as instituições, os corpos brancos também desfrutam do privilégio de validar presenças não-brancas no contexto artístico, como uma espécie de “passaporte”. Não se coloca em questão aqui o mérito de cada artista e do trabalho artístico circular na arte, mas tão somente ressalta-se que há um caminho tendencialmente (e isso tem a ver com a norma) mais aberto de ação e circulação para as presenças não-brancas quando são introduzidas por pessoas brancas. Este também faz parte do comportamento esperado da mediação.

Explico-me: um dos meios de expressão da branquitude é através de um pacto tácito de “proteção” e “segurança” entre brancos, assumido coletiva e sub-repticiamente pelo controle nos acessos aos lugares, recursos e meios de produção, ao que Cida Bento (2002) nomeia de “pacto narcísico da branquitude”. Isto significa dizer que há uma expectativa por parte de uma estrutura racista – lembrando que esta estrutura é considerada normal, tal como assinalam Tatiana Nascimento (2019b) e Silvio Almeida (2019) – sobre a “função social” de pessoas brancas ao se relacionarem com pessoas não-brancas. Este comportamento já foi extensamente elaborado pelas críticas étnico-raciais e pelos estudos da branquitude (SOVIK, 2009; CARDOSO; MÜLLER, 2017; BENTO, 2002; CARREIRA, 2018; SCHUCMAN, 2014), mas isto não significa que ele esteja resolvido. Muito pelo contrário, ele é esperado a cada ação que pessoas brancas tomam em relação a pessoas não-brancas e ganha formas novas à medida que o contexto muda. Evidentemente, isto não se resume à cor da pele e perpassa gênero, classe, função na sociedade e outros marcadores, conforme sinalizado anteriormente.

O trabalho de Lia Rodrigues tem sido referência para valiosas pesquisas artísticas e acadêmicas pela combinação singular entre criação e ensino (BRAGA; SOTER, 2018; SOTER, 2016), pelas relações entre arte e política (LIMA, 2007; MARINHO, 2006) e pela reciprocidade entre o que é visto em cena e a vivência no território da Maré (PAVLOVA, 2015; FABIÃO, 2011), além de inúmeros artigos artístico-acadêmicos com análises de suas obras. Não me alongarei sobre essas

questões, que já foram tratadas e que fornecem uma perspectiva ampla sobre o que se move no contexto (branco) da arte.

Entretanto, são raras as análises que ressaltam ou sequer mencionam as implicações estruturais mais profundas para as pessoas brancas desta mobilização e, principalmente, os limites e impasses nas negociações com as instituições de fomento à arte. Numa palavra, quero dizer que há uma lacuna e ainda um trabalho a ser feito para se pensar as problemáticas da branquitude como transversais à própria atuação dxs artistas, de modo a propiciar uma mudança coletiva em como se compreende arte e artistas. O caso da companhia de Lia Rodrigues é interessante porque, se por um lado atua na norma como mediação, controle e passaporte, por outro lado inventa modos de sociabilidade que traem esse suposto destino. No entanto, a ressalva sobre as pesquisas permanece: há uma dificuldade de enunciação e apontamento dos “passaportes” e interdições da branquitude.

Lia Rodrigues (2019, entrevista concedida para esta pesquisa) rememora a pergunta feita em 2003, no extinto Teatro Delfim, na zona sul do Rio, em Botafogo, por um dos espectadores após uma apresentação da companhia: “Porque sua companhia só tem branco?”. A coreógrafa relata que essa pergunta ficou ecoando para ela e que, a partir daí, trilhou um longo caminho de construção de outro lugar. Rodrigues parece compreender que não bastam visibilidade e presença, mas que esse é um primeiro passo necessário e que exige tempo. Com as ambiguidades e armadilhas de uma estrutura tingida de branco, a companhia foi, ao longo dos anos na Maré, literalmente mudando de cor: absorvendo ex-alunos da ELDM e investindo mais em presenças não-brancas. Será que poderíamos pensar em uma economia de invenção, nos moldes de Preciado (2018a), ou seja, no uso das forças orgasmáticas de excitação e frustração do desejo para a invenção de um sujeito (e não mais de objetos) em escala global? E ainda: de que modo essa economia se coloca em resistência?

A desmontagem da estrutura (branca) requer um mergulho em águas abissais, de difícil acesso e transformação, relacionadas a valores que constituem o campo da arte (e do capital), como procurei desenvolver no segundo capítulo. Requereria uma transformação coletiva no poder para compor e estruturar o campo; nas formas de trabalho e nas formas de financiar os contextos artísticos. A própria estruturação de uma companhia de danças, de uma escola e de um centro de artes não escapam às premissas que, a princípio, expulsam uma existência não-conforme ao que uma vida ocidentalizada estruturou. Mais precisamente: seria preciso atuar contra as instituições

de arte em sua forma conhecida, atuar na distribuição e no protagonismo dos poderes. Há um enfrentamento contínuo – cotidiano e de longo prazo – a ser travado, pois a desmontagem passaria por reconfigurar uma estrutura ampla, inclusive questionando a posição em que a coreógrafa e as instituições de arte estão atuando¹⁷⁹. Até que ponto estaríamos dispostos a desmontar essa engrenagem? Quais seriam os limites dessa operação? Isto é factível coletivamente? Não fazer isso equivale a nada fazer?

As ações contra a norma ou práticas contra-hegemônicas (FRASER A., 2014), isto é, as ações que têm como efeito o deslocamento de pessoas que estão em desacordo com a norma (dissidentes, neste sentido), nunca estão imunes às capturas pela estrutura; por isso, permanecem em luta constante contra ela. O que nos é exigido, lembrando do conceito de resistência de Lugones (2010), é uma subjetividade a um só tempo ativa, crítica e criativa. A luta pelos corpos implica investir esforços na agência que não sucumba totalmente aos processos normativos, os quais atuam diferencialmente para cada grupo social. Isso passa por sustentar o impacto da presença de um corpo dissidente à norma branca dentro da arte e, mais profundamente ainda, modificar coletivamente o que vem sendo a própria norma no trabalho de arte, a fim de nos levar a lugares, como diz Rodrigues, inesperados.

3.3.2 Economia de invenção e a parceria entre instituições

Vale relembrar que o momento de parceria entre a companhia e o movimento social da Redes, durante os primeiros anos do novo milênio (contexto abordado no capítulo 2), era o de estruturação do setor cultural a partir da institucionalização de políticas públicas para cultura e arte: o Centro de Artes da Maré virou um Ponto de Cultura em 2010, por exemplo. A articulação entre a Companhia de Danças e a Redes da Maré, no entanto, não esteve restrita ao modo de produção estruturado nestes anos, combinando diversas ações que se relacionam em diferentes graus com institucionalização e invenção de modos de produção. As articulações com fundos internacionais, por exemplo, são frutos da carreira construída por Lia Rodrigues ao longo desses 40 anos, com parcerias regularmente alimentadas por financiamento

¹⁷⁹ Não se trata em absoluto do senso comum de que os brancos deveriam abrir mão dos privilégios. Abrir mão dos privilégios implicaria abrir mão dos poderes de uma camada social, algo que não se realiza individualmente e que muito dificilmente se realizaria de forma voluntária. Seria como se esforçar para não ser branco: projeto delirante.

internacional¹⁸⁰, num deslocamento de divisas. É sabido que qualquer ação artística sempre negocia com variados graus de institucionalidade, ainda que estejam mais próximas da auto-organização e da auto-gestão. O que quero ressaltar é que o aspecto interessante deste caso é a combinação entre modos de produção estruturados e os modos de invenção a partir dos recursos de que dispõem (localmente, nacionalmente e internacionalmente) estas estruturas entre si e em relação ao território.

Quais seriam esses modos de produção e invenção? Refiro-me, especificamente, aos modos de interação e criação de contexto para que as práticas artísticas emergjam nas instituições Companhia de Danças, Centro de Artes, Escola Livre de Danças e Redes da Maré. Lançando-se mão de estruturas tradicionais – a companhia de dança gerida de forma hierarquizada, a instituição cultural, movimentos sociais organizados e a escola de dança com formação intensiva – parece ter sido possível engendrar formas inauditas de sociabilidade e interação entre os envolvidos (artistas, movimento social, território) por meio de ações estruturantes ao longo do tempo. Num misto de recursos locais (redes de solidariedade e economia informal), nacionais (momento de estruturação da cultura) e internacionais (financiamentos, circulações e parcerias de intercâmbio), essas instituições floresceram por uma ação conjunta e articulada, aproveitando as diferenças e especificidades de cada ação e pessoa envolvida. Foi um investimento em construir o entorno para que o próprio trabalho artístico pudesse acontecer. Como ressalta Rodrigues (2019, entrevista concedida para a pesquisa): “Meu intuito sempre foi achar parcerias que ajudassem com que meu projeto se desenvolvesse para lugares inesperados, para que abrisse maneiras de funcionar diferentes das que eu já conheço”.

Além disso, houve uma confluência de interesses. Rodrigues (2019) reflete como um dos objetivos da Redes da Maré é favorecer o acesso das pessoas da comunidade à Universidade¹⁸¹ e também tem interesse pela formação artística desde que iniciou a carreira profissional. A partir daí houve projetos articulados de formação em dança (a ELDM) e, antes disso, o ingresso dxs bailarinxs em Faculdades de Dança, seja por meio de bolsas de estudo, quando em instituições privadas, ou pelo

¹⁸⁰ Vale notar que os movimentos sociais estruturados (OSCIPs, ONGs) também intensificam essa relação com fundos internacionais de escala variada, resultado de um processo de globalização e de uma agenda internacional de direitos pós anos 1990.

¹⁸¹ Lembrando dos cursos pré-vestibular dos anos 1980 que Marielle Franco frequentou promovido pela mesma agente, Eliana Sousa Silva.

estímulo ao ingresso em universidades públicas¹⁸² (PAVLOVA, 2015). Cabe acrescentar que a ELDM atende a um público diversificado, não somente profissionais de arte, mas crianças, jovens e idosos, com o objetivo de ampliar o acesso à educação e cultura, num outro objetivo partilhado com a Redes da Maré.

3.3.3 A ação do tempo e a resiliência

Um outro fator importante, já introduzido na modificação do elenco da companhia, é a questão do tempo. O investimento de forma perene e estrutural no trabalho criou um espaço compartilhado – Rodrigues relata que o primeiro recurso internacional, em 2005, foi destinado à construção de um chão adaptado à dança no galpão, em 2008, e a outros investimentos em infraestrutura coletiva – que precisa ser mantido pelas pessoas que utilizam o espaço, numa ação ao mesmo tempo diária e de longo prazo. O mais importante, ressalta Rodrigues, é pensar em como não repetir algumas formas de proceder do capital ou, nas palavras da coreógrafa: “como continuar a agir e ir mudando suas ações neste lugar”, num movimento de questionamento e reavaliação constante das próprias ações. Um exemplo disto é a menção de que o dinheiro investido no galpão não se tornará herança individual, mas será direcionado à referida OSCIP, na perspectiva de deixar um legado de trabalho e imbuído da crença de que a ampliação do próprio trabalho passa por multiplicar-se através do trabalho dos outros. Estas ações só se fazem no tempo, na continuidade e nos modos inventivos de atravessar as dificuldades em se manter.

Retomando, uma vez mais, a tríade resistência/dissidência/desejo articulada nesta pesquisa, uma constante avaliação das políticas de desejo precisa estar em curso para que a atuação na Maré leve a lugares inesperados. A essa tríade se soma a resiliência necessária para permanecer e se manter em um projeto não somente de ampla escala, mas almejando deixar um legado para as futuras gerações. Há, nesta resiliência, um compromisso com o tempo que não é da ordem do descarte (de pessoas e de recursos), mas da ordem do fazer germinar. Uma perspectiva, talvez, da nutrição e do cultivo, em que a atuação do tempo é elemento necessário para a

¹⁸² Importante lembrar que a cidade do Rio de Janeiro conta com cursos de formação superior em Dança em instituições públicas (UFRJ) e privadas (Faculdade Angel Vianna e Faculdade Cândido Mendes).

percepção dos efeitos das ações. A associação com o cultivo tradicional da terra é pertinente: plantar sementes, regá-las e cuidar delas para que cresçam e deem frutos.

Semelhante ao legado de Marielle Franco, no sentido de ser construído coletivamente e de gerar frutos (naquele caso com a eleição de outras representações políticas que se inspiram nas lutas da vereadora), a atuação da Companhia de danças, do CAM, da ELDM e da OSCIP parece compartilhar essa perspectiva de legado, procurando gerir uma estrutura para que as suas ações e a de outras pessoas tenham lugar na Maré. Numa perspectiva de mobilização das redes e de resiliência no tempo, tais iniciativas vêm inventando soluções para os desafios das desigualdades e nos fazendo pensar sobre as problemáticas, dentre as quais procurei ressaltar o comportamento insidioso da branquitude, com seus efeitos assimilacionistas e neutralizadores. No entanto, este caso pode servir como exemplo de que uma articulação entre contexto artístico e movimento social pode ser produtiva, desde que sintonizada com sua própria realidade e reavaliada constantemente em suas políticas de desejo.

3.4 Slam¹⁸³ das Minas RJ

Passamos agora ao último tópico deste segundo capítulo, com a abordagem da batalha de poesia falada *Slam das Minas RJ*. Este exemplo encara de frente as questões levantadas pelos feminismos e pela dissidência, sublinhando, desta vez, a deserção de gênero (pessoas não-binárias e trans) e, conseqüentemente, uma gama de possibilidades de afirmação do gênero e da sexualidade. Nesta perspectiva, vemos que a coletiva¹⁸⁴ não se posiciona de forma única mas, justamente, é marcada pela diversidade de posições.

Com relação ao gênero, o *Slam das Minas RJ* tem a participação de mulheres cis, pessoas não-binárias e trans, num movimento de desobediência do gênero seja na aparência, no comportamento ou na função social esperada. Com relação à sexualidade, para os frequentadores do *Slam* ela não é somente definida pelo par binário hetero/homossexual. Isso não significa que este par não esteja presente, mas que não é somente o par binário que está em jogo na autodefinição das subjetividades,

¹⁸³ Slam é uma abreviação de *Slam Poetry*, um movimento de poesia falada em formato de competição iniciado nos anos 1980 em Chicago.

¹⁸⁴ Flexão de gênero proposta pelo grupo, na mesma linha da mandata de Marielle Franco, isto é, fruto do ativismo feminista expresso na linguagem cotidiana.

aproximando-se dos discursos *queer*, *cuír* (MOMBAÇA, 2016; 2017) ou *cuírlombista* (NASCIMENTO, 2019a), no sentido de sustentar um desacordo com a norma de gênero e sexualidade esperadas. É nessa multiplicidade de corpos que talvez devêssemos, para nos referir a esses corpos, falar em “corpas” ou ainda “corpes”, flexões na linguagem propostas por alguns movimentos feministas e trans, como forma de denunciar uma matriz de referência masculina da palavra corpo e fazê-la funcionar diferente. Ainda que conservemos o termo corpo nesta pesquisa, sugerimos fortemente que x leitora tenha em mente esses neologismos propostos.

O ponto nodal de abordagem do *Slam das Minas RJ* consiste no entrelaçamento estreito entre ativismo social sobre xs corpos/corpas/corpes e os contextos artísticos, a ponto de ser difícil distinguir um do outro. Conforme argumentado no segundo capítulo, as balizas das práticas na arte e nos movimentos sociais servem para situar-nos nas questões, porém não têm o intuito de categorização ou de enquadramento total das situações convocadas. O foco está em perceber o cruzamento de perspectivas feministas, de dissidência de gênero e sexualidade na batalha cotidiana dos corpos em se autodefinir a fim de entrever lugares de captura/ruptura com uma estrutura de dominação orientada para explorar as forças vitais do corpo. Mais especificamente abordaremos de que modo o corpo se vê perante as normas impostas de generificação e de sexualidade.

Abordaremos um recorte pontual do *Slam das Minas RJ*, a partir da atuação da coletiva, da entrevista concedida pelo poeta Tom Grito¹⁸⁵ (ex-Letícia Brito) e do material *on-line* disponibilizado pela coletiva, que vai de divulgações e registros das batalhas à participação em atos políticos e ações feitas exclusivamente para a plataforma digital. Além disso, trataremos desse entrelaçamento que se dá na produção e na autogestão das ações artísticas/ativistas. Um outro enfoque importante é o aspecto geracional: diferentemente do caso anterior, o *Slam das Minas RJ* pertence a uma geração mais recente, de artistas e ativistas que ingressam na arte já nos anos 2000/2010, num ambiente de ativismo conectado nas redes digitais de criação e de difusão. Pode-se dizer que esta geração mais recente iniciou-se no ativismo e na arte concomitante à instalação do regime neoliberal em caráter mundial, no qual a *commodity* mais valorizada é a produção de subjetividades, como formadora

¹⁸⁵ Entrevista concedida para esta pesquisa em 26 de agosto de 2019. Este texto é construído a partir das percepções de Tom Grito mas, como ele próprio ressaltou, não dá conta dos posicionamentos dentro da coletiva. Uma principal diferença de perspectiva é a de que ele é uma pessoa branca dentro de uma coletiva de maioria de pessoas não-brancas.

de todas as outras mercadorias (LAZZARATO, 2010). Segundo a definição dada pelo coletivo, em sua página na rede social Facebook:

Slam das Minas é uma batalha lúdico poética organizada por Carol Dall Farra, Débora Ambrósia, Letícia Brito e Lian Tai. Na busca de um espaço seguro e livre de opressões para desenvolvimento da potência artística de mulheres [héteras, lésbicas, bis, ou trans] pessoas *queer*, *agender*, não binárias e homens trans optou-se pela ocupação da rua para acabar com a invisibilidade dessas pessoas e para estimular os encontros e afetos. Com participação de poetas, musicistas, performers e transeuntes, o microfone aberto para o empoderamento. Nenhuma forma de opressão será aceita no Slam das Minas RJ. Além do microfone aberto haverá o Slam que é um jogo poético com as seguintes regras: Poemas autorais; duração máxima de 3 minutos; sem acompanhamento musical; sem figurinos, acessórios ou adereços; O júri será formado por 05 pessoas (nenhum homem *cis*) da plateia. A nota maior e a nota menor caem. Teremos premiação para as pessoas vencedoras. Ao final do ano (outubro) haverá uma final com todas as pessoas vencedoras do ano. A pessoa campeã da final representará o Slam das Minas RJ no Slam RJ, concorrendo à vaga ao SlamBR. PS: Homens *cis* são convidados a reconhecerem seus privilégios e assistirem como ouvintes (SLAM DAS MINAS RJ, Facebook 30 de abril de 2018).

Oficialmente, como relatou Tom Grito (ex-Letícia Brito), o *Slam das Minas RJ* teve sua primeira apresentação no Largo do Machado, no Rio de Janeiro, em 2017¹⁸⁶, com a presença de cerca de 400 pessoas a partir de uma divulgação na rede social *Facebook*. O objetivo do *Slam*, além de uma batalha de poesia falada, é o de construir um espaço seguro no qual as mulheres *cis* e pessoas Lésbicas, Bissexuais, Transsexuais, Travestis e Transgênero (LBTs) se sintam confortáveis para falar suas poesias. Nesse momento o *Slam das Minas* já existia em outros estados (Distrito Federal, São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Bahia) que, desde 2015, vem se apresentando para eleger finalistas para o *Slam das Minas BR*, batalha final nacional.

O primeiro *Slam das Minas* ocorreu no Distrito Federal, e foi iniciativa de Tatiana Nascimento, poeta lésbica e escritora. A Festa Literária das Periferias (FLUPP) de 2015 foi o ponto de encontro dos poetas de outros estados e tem uma importância como local de encontro desde então. No momento de formação dos *Slams* também teve importância uma campanha *on-line* com a *hashtag*: #NãoPoetizeOMachismo, denunciando um poeta homem *cis* que, em resposta a uma acusação de assédio, compôs um poema para a assediada como pedido de desculpas, em São Paulo. O *Slam das Minas* tem ressonância direta com os movimentos feministas que surgiram depois de 2015, nos quais a temática contra as opressões de

¹⁸⁶ Desde o primeiro Slam das Minas em RJ em 2017 até fevereiro de 2020, contabilizei 50 eventos divulgados na página do Facebook.

gênero e sexualidade ganharam pregnância e alcance coletivo. Esta não é, entretanto, uma perspectiva unânime dentro da própria coletiva¹⁸⁷. O que se mostra muito interessante no *Slam das Minas* é o deslocamento da centralidade do olhar masculino – questão formulada por Adrienne Rich (2019) e por Monique Wittig (2019). Tatiana Nascimento, leitora de Monique Wittig (2019), cria uma descrição para o *Slam das Minas DF* como um lugar seguro para mulheres e lésbicas.

Abordaremos especificamente o *Slam das Minas RJ* na sua formação atual, com xs seis integrantes que têm em comum a não heterossexualidade e/ou a não-identificação com o gênero masculino e cis. Este *Slam*, diferente de outros *Slams das Minas*, foi, desde o início, proposto para qualquer gênero exceto homem cis. É interessante observar como o afastamento de uma matriz heterossexual e masculina – da heterossexualidade compulsória (RICH, 2019) – ganha nuances e singularidades no *Slam das Minas RJ*, influenciando a composição da coletiva¹⁸⁸ e gerando discussões sobre posicionalidade que oferecem diversas possibilidades. Como relata Tom Grito, a coletiva passa por transformações dxs integrantes, ele mesmo deixando de usar o nome Letícia Brito e passando a nomear-se Tom Grito, a fim de que pudesse parar de ser designado como mulher. Identificado como pessoa não-binária, isto é, ele não se reconhece nem como homem nem como mulher, Grito assinala que a mudança de nome teve razão por não conseguir com que as pessoas o chamassem pelo pronome masculino, fenômeno que ocorreu, no sentido contrário com, por exemplo, a cantora Pablló Vittar.

Sobre a questão da inclusão do leque de possibilidades de gênero e de sexualidade, percebe-se que, ao mesmo tempo em que há a necessidade de diversidade, constata-se a limitação das nomeações, incapazes de incluir todas as pessoas ao mesmo tempo. Grito relembra a edição de 2018 do *Slam das Minas BR*, que se chamou “Torneio Nacional Singulares”, já que havia muitos homens trans participando da competição. Se por um lado foi importante incluir essas presenças, o *Slam das Minas* já era uma marca muito mais popular e com maior alcance.

¹⁸⁷ A poeta Rejane Barcellos, por exemplo, associa o *Slam das Minas RJ* ao movimento mulhersista africana. Não abordaremos esta perspectiva neste estudo, mas importante a menção para marcar como a associação com o movimento feminista não é unânime.

¹⁸⁸ No final do ano de 2017, a coletiva percebe que em todas as edições deste ano as ganhadoras foram mulheres negras e, em sua maioria, lésbicas. O evento tinha se tornado um evento preto e lésbico. Isto causou um incômodo na coletiva e levou à saída de integrantes e chegada de outras pessoas até o núcleo da coletiva, atualmente composto por maioria de mulheres negras e somente Tom Grito de pessoa branca, fato que ele ressaltou logo de início.

3.4.1 Autogestão, ativismo cultural e contextos artísticos

A constituição da coletiva teve como ponto de inflexão a participação na Festa Literária de Paraty em 2018. Na FLIP daquele ano a coletiva percebeu que podia fazer apresentações de poesia falada, organizar batalhas e vender suas próprias publicações em formatos de zines.

Figura 30 - Gênesis recitando poesia na FLIP 2018



Fonte: Rede Social Instagram *Slam das Minas RJ*.

O *Slam das Minas RJ* conjuga uma prática autogestionada de criação de contextos artísticos – por meio de batalhas, participação em eventos artísticos (FLUPP, FLIP), venda de livros e zines – com a perspectiva de ativismo social, organizando debates¹⁸⁹ e colocando-se igualmente na linha de frente em alguns

¹⁸⁹ Menciono, rapidamente, a final do *Slam das Minas RJ* de 2019 realizado em parceria com o espaço HUB RJ na região portuária do Rio, em que havia uma roda de conversas intitulada de *EmpodErê – Líderes do amanhã*, com a escuta das crianças que se destacam na área artística. Segundo a descrição do evento: “Garantindo um espaço seguro para nossas crianças, confiando-lhes o espaço de fala e oportunizando o protagonismo estamos construindo o futuro. Vamos ouvir as crianças! Convidades: Elis Mc (Crespinhos S/A), Laiza Griot, Helena, Elisa e Eduarda (Pretinhas Leitoras), Marcio Junior (MJ Brinks) e Miguel Angelo. Mediadora: Maria Ambrósia”. Fonte: <<https://www.facebook.com/events/hub-rj/slam-das-minas-rj-final-2019/535859280286566/>>. Acesso em: 10 de abril de 2020.

momentos delicados tais como os atos contra o *impeachment* de 2016 e os atos em memória de Marielle Franco. Quinze dias após a execução da vereadora, o *Slam das Minas RJ* organizou, em conjunto com o Coletivo 22, um ato na rua rememorando Marielle Franco, no Estácio, bairro onde aconteceu o assassinato. Tom Grito relembra de que havia muito medo em ocupar as ruas, o que levou o *Slam* a se deslocar temporariamente das ruas para lugares públicos com algum controle de entrada/saída (o Centro Cultural Banco do Brasil e a Escola de Artes Visuais do Parque Lage foram lugares onde o *Slam* ocorreu). Quando se completaram 120 dias da execução, o *Slam das Minas RJ* organizou um ato performance em memória de Marielle, cuja descrição era:

120 dias sem Marielle Franco. Seguimos nosso plano de ocupar as ruas, a Cinelândia, local histórico de atos e manifestações. Precisamos de auto cura e afeto e vamos descobrir como alcançar isso juntas. Garantindo nosso direito de manifestar pela cultura faremos nossa edição #04 valendo vaga pra final em frente à Câmara de Vereadores. Vem com a gente! (SLAM DAS MINAS RJ, Facebook, dia 12 de julho de 2018).

Figura 31– Chamada para o ato performance organizado pelo *Slam das Minas RJ*



Fonte: Rede Social Instagram oficial do Slam das Minas RJ.

No ato do dia 14 de janeiro de 2019, descrito no primeiro tópico deste capítulo, o *Slam das Minas RJ* estava presente. O trabalho do *Slam das Minas RJ* ampliou-se: no início de 2020 houve programação de verão na Escola de Artes

Visuais Parque Laje, no Jardim Botânico, cujo título e tema era “Verão para todos os corpos”, com debates sobre gordofobia e transfobia, além de show da funkeira carioca Deise Tigrona.

Figura 32 – Chamada para o evento *Verão para todos os corpos*



Fonte: Rede Social Instagram oficial do Slam das Minas RJ. Na foto: Débora Ambrósia.

Retomando o conceito de resistência tal qual o formula María Lugones (2010), para que a relação oprimir/resistir seja ativa é necessária uma agência sem que a sedução da norma (do sujeito moderno) preencha o espaço que se abriu. Isto tem a ver com mobilizar uma política de desejos que aponte para corpos como corpos e corpes, num movimento que inventa e se acomoda ao mesmo tempo. Esta parece ser a busca das ações artísticas/ativistas do Slam das Minas RJ. Parece que a poesia do *Slam* racha o terreno normativo num movimento contínuo de disputar o espaço que se abriu para corpos e corpes.

A poeta, escritora negra e lésbica Audre Lorde (2017) em *Poesia não é luxo*, enfatiza o caráter criativo do ser – correspondente à agência na resistência (LUGONES, 2017) – quando argumenta que a poesia para as mulheres não é um jogo de palavras, mas uma necessidade vital. Segundo a autora:

Para as mulheres, então, poesia não é luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. (...) Poesia é o caminho pelo qual ajudamos a dar nome ao inominável para que ele possa ser pensado. Os horizontes mais longínquos das nossas esperanças e medos são pavimentados por nossos poemas, esculpidos nas experiências de pedra de nossas vidas cotidianas (LORDE, 2017, p. 2-3, tradução nossa¹⁹⁰).

¹⁹⁰ No original: *For women, then, poetry is not luxury. It is a vital necessity of our existence. (...) Poetry is the way we help give the nameless so it can be thought. The farthest horizons of our hopes and fears are cobbled by our poems, carved from the rock experiences of our daily lives.*

No caso do *Slam das Minas RJ*, o esforço é o de construir um lugar seguro e não bélico, no qual seja possível existir, apesar da mirada colonial do que se espera cultural e esteticamente dos corpos. A batalha travada, além da poesia, parece ser uma batalha em torno de quem define quem somos.

Concluimos, então, as temáticas desdobradas neste capítulo com um dos poemas de Tom Grito, publicado em seu livro ainda assinado como Letícia Brito (2019) e intitulado “Memória do Futuro”. Este poema foi lido *on-line* na plataforma Instagram durante o projeto #Quarentena Poética, criado por ele. Este projeto consiste na leitura diária de poemas a cada dia da quarentena que nos confina em razão da pandemia de coronavírus que acomete o mundo no momento em que este texto é escrito.

Memória de futuro
(Quarentena #26)

A palavra corre livre
sem medo de exposição.
A palavra vive solta na boca
e rola no chão.
A palavra "censura"
hoje vive "sem-cura"
e sem medicalização.

A palavra "pau de arara"
é onde araras azuis grasnam
e de lá voam
sem choque ou tortura

A palavra "tortura"
hoje é só uma torta
de chocolate escura.

A palavra "escura"
é sinônimo de coisa boa.

A palavra "preta"
é de orgulho, memória
e afirmação

A palavra "vitimismo"
caiu em desuso
e foi substituída
pela palavra
"gratidão"
que hoje é

multicolorida
e não representa mais
privilégio

A palavra "privilégio"
agora é "provilégio"
e é o nome de um colégio
público no morro da
Providência.
De onde todas as
providências são tiradas
como exemplo.

A palavra "talento"
anda na moda
e todo mundo
sabe seu significado.

A palavra tá valendo um bocado
e toda boca tem fala
e toda fala tem escuta.

A palavra alcança a toda pessoa que dança.
A palavra é par.
É multidão

CAPÍTULO 4 – LUTAS PELA TERRA

4.1 Teorias

No capítulo 2 procuramos desenvolver a ideia do capitalismo como o nó que coloca em contato diversas lutas em dissidência em relação a uma norma hegemônica, norma esta que atinge diferencialmente os sujeitos e os estratos sociais. Este sistema foi analisado em sua fase neoliberal e no contexto brasileiro/internacional, sinalizando a permanência e a mutação das lutas e capturas, além de demonstrar como os sistemas das artes foram forjados na proximidade com este capitalismo neoliberal. Escolhemos dois grandes “centros de atração” – os corpos e a terra – por onde gravitam lutas que se expressam tanto em movimentos sociais quanto em contextos artísticos e que mesclam perspectivas feministas, decoloniais e em dissidência sexual.

No capítulo 3, abordamos algumas das problemáticas envolvidas na reivindicação da autodefinição dos corpos. Primeiro sugerimos uma releitura do conceito de resistência na perspectiva decolonial de María Lugones (2010), articulando-o à dissidência e ao desejo. Em seguida, abordamos questões acerca das premissas que buscam limitar as existências lésbica e negra, dentre as quais destacamos a heterossexualidade compulsória (RICH, 2019) e o racismo social, através do aniquilamento simbólico lésbico (GLOVER, 2017); examinamos as relações entre visibilidade e poder e as disseminações da ausência/presença de Marielle Franco através da placa de rua. Na sequência, passamos às paradoxais relações entre arte institucionalizada e movimentos sociais, ressaltando os modos pelos quais a branquitude é convocada a assumir comportamentos de mediação e controle dos acessos, usando como exemplo a Lia Rodrigues Companhia de Danças em suas ações relativas aos seus territórios de atuação. Por fim, analisamos um fenômeno híbrido entre movimento social e contexto artístico com o *Slam das Minas RJ*, sustentando o desacordo de gênero e de sexualidade na produção de contextos de batalhas de poesias faladas.

Neste capítulo o objetivo consistirá em observar de que modo as lutas pela terra engendram dissidência em relação à normatividade capitalista neoliberal e de que maneira elas propõem outras perspectivas e significados para a terra e, conseqüentemente, para os modos ser, a partir da articulação de saberes que não enxergam este elemento como um “recurso natural”. Lembrando de Nancy Fraser

(2014, p. 66): “a anexação da natureza pelo capital a utiliza como fonte de ‘insumos’ para a produção e como ‘lixreira’ para absorver resíduos desta. A natureza se converte em um recurso para o capital, cujo valor se pressupõe e nega ao mesmo tempo”. Já na perspectiva convocada neste capítulo, a terra é percebida como um organismo vivo¹⁹¹ em interconexão com os outros seres vivos (SHIVA, 2001; 2002). De fato, múltiplas concepções sobre o que é a terra e em que consiste a vida estão em jogo, numa relação tensa e desigual diante da qual precisaremos evitar analogias simplificadoras. De todo modo, a partir da questão fundiária veremos o modo pelo qual as reivindicações pela terra pelos movimentos indígenas e rurais detonam questões sobre os usos possíveis da terra (comunitário, com finalidade de lucro capitalista e para a subsistência) e de que modo a luta das mulheres cis está historicamente entrelaçada com esses usos.

Além disso, a luta pelo manejo da terra será abordada a partir do meio urbano em conexão com o meio rural e das florestas, através das experiências da Aldeia Marakà'nã. Há que se enfatizar que a aproximação com as culturas¹⁹² indígenas necessita de um complexo e espinhoso esforço de aproximação, que precisa ser lido a partir dos efeitos coloniais e raciais como fenômenos históricos e sociais. A própria nomeação “culturas indígenas” achata a percepção de que as etnias indígenas são diversas entre si¹⁹³ e estão em interação pluricultural e heterogênea, além de travarem uma batalha ininterrupta contra o pensamento colonial que vem embutido na própria língua portuguesa. Pensar através desta língua carrega a mancha colonial sinalizada pela própria estrutura, gramática e sintaxe da língua. Conforme sublinham Santos e Menezes (2010) em suas formulações acerca das “epistemologias do sul”, são cinco

¹⁹¹ Embora a definição do que é um organismo vivo seja um debate inconcluso, que exigiria uma discussão aprofundada sobre biotecnologia, biomedicina e bioética (ROSE, 2009) em relação aos conhecimentos tradicionais, adoto a posição da ecofeminista Vandana Shiva por conta de seu desdobramento pragmático na atuação direta diretamente com os povos nativos da Índia e do enfrentamento político das questões da terra. Fugiria do escopo deste trabalho aprofundar tal tema, mas fica aqui o registro da disputa na definição, no limite, da vida.

¹⁹² Félix Guattari e Suely Rolnik (1996) consideram o próprio conceito de cultura como reacionário, já que corta as atividades de sua realidade política através da criação de um campo de sujeição subjetiva, que caminha a par e passo com o campo de sujeição econômica. No entanto, por uma necessidade de articulação, usaremos este termo. Precisamos o sentido específico com que esta pesquisa adota o termo “cultura”, seguindo na linha guattariana, na qual xs autorxs distinguem basicamente três modos: “cultura-valor”, “cultura-alma coletiva” e “cultura-mercadoria” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 23). Quando fizermos referência à cultura ressaltaremos especialmente a “cultura-alma coletiva”, ou seja, a cultura como um conceito antropológico, como produto das mãos humanas. Embora os três modos estejam articulados, este modo é o mais direto para articularmos com a questão da terra. Usaremos, no último tópico deste capítulo, a ideia de “cultura-mercadoria”, englobando os bens de consumo e pessoas envolvidas, aspecto mais explorado nos capítulos 2 e 3.

¹⁹³ De acordo com o Censo de 2010 são aproximadamente 305 etnias indígenas.

as línguas coloniais: inglês, francês, alemão, português e espanhol. Este trabalho, escrito por uma pesquisadora não-indígena e em português, certamente carrega esta inscrição colonial que nubla a visão. Para lidar com tal inscrição, recorre-se o mais possível ao pensamento originário, indicando a etnia-fonte e explicitando o máximo possível as limitações da abordagem¹⁹⁴.

A chave deliberadamente escolhida para adentrar estes pluriversos ameríndios utilizará o viés político de luta por acesso à terra e através dxs intelectuais das etnias indígenas envolvidas: krenak, aymara, puri e guajajara (KRENAK, 2017; 2019; 2020; COHN, 2015; CUSICANQUI, 2018). Nessas lutas pela terra trataremos em especial da demarcação de terras indígenas, das retomadas/ocupações em gestão comunitária e da proposta de Universidade Intercultural Indígena Aldeia Maraká'nã. Além disso, trataremos, uma vez mais, do direito à própria existência – que no capítulo 3 se dirigia à existência lésbica e negra e que neste capítulo se refere à existência indígena – ou, de uma forma sucinta, “do direito a ter direitos” (BUTLER, 2018, p. 38). Ainda que se argumente que esta seria uma questão basal demais ou que se tenha a sensação de uma questão “atrasada” ou “superada”, ela se impõe como realidade mais ou menos intensa nas existências marcadas pela colonialidade, em especial nas que estão em dissidência em relação a uma norma branca, heterossexual, masculina e, acrescento para este capítulo, urbana. Como argumenta Butler (2018, p. 38): “embora algumas vezes esta reivindicação [do direito a ter direitos] seja entendida como puramente linguística, fica claro que é representada por meio do movimento corporal, da assembleia, da ação e da resistência”.

A consideração ~~do fato~~ de que o acesso que temos a essas culturas originárias é necessariamente tingido pelo olhar colonial nos exige cautela nas aproximações, especificando as etnias e enfocando os contextos políticos. Não é ambição desta pesquisa explanar ou mediar para a língua portuguesa a complexidade do pluriverso indígena, mas detectar o que pode desafiar a sanha do capitalismo neoliberal a partir, quiçá, do contraste com os modos de vida não-ocidentais que já existem – e que se reinventam desde antes do advento do capitalismo – no planeta. De certa forma, a busca consiste num exercício de fabulação, necessariamente coletivo e ancorado na interação entre culturas, sobre sociabilidades que fraturam o terreno do capitalismo neoliberal e que estão ligadas a experiências com a terra. O risco, conforme já

¹⁹⁴ Conforme salientado em outro momento, não é intuito desta pesquisa realizar um trabalho etnográfico, ainda que se recorra a determinadas práticas teorizadas pelo campo da etnografia. Não há, portanto, interesse nem capacidade de realizar tal empreendimento nesta pesquisa.

apontado anteriormente, é o de romantizar ou situar essas narrativas fora do tempo histórico. Estaremos vigilantes. Assim, associaremos os pensamentos dos povos originários aos que têm como ponto em comum o uso comunitário ou agroecológico da terra, notadamente o trabalho da ecofeminista e física quântica Vandana Shiva (2001; 2002) e de Silvia Federici (2017, 2019a), já mencionada nesta pesquisa.

As experiências evocadas neste capítulo levantam a questão dos modos de vida que, em geral, são pensados a partir dos centros urbanos. Contudo, as cidades não sobrevivem sem o campo, como seguidamente nos lembram os produtores agroecológicos do Movimento Sem Terra; portanto, avizinharemos lateralmente questões sobre soberania e segurança alimentar, decorrentes da questão fundiária. Numa outra seção, abordaremos as práticas extrativistas utilizadas tanto nas terras quanto nas subjetividades (MEDRAZZA; NEILSON, 2013a, 2013b, 2017), aproximando e comparando um comportamento predatório em relação à terra e à mineração de dados (*data mining*) que consiste na extração, venda de dados digitais e cálculo algorítmico para prospecção de comportamento digital. Esta comparação aponta para um modo de ação que reduz a interação entre os seres a uma relação de imposição, como nos lembram xs autorxs decoloniais e como nos lembra a própria Vandana Shiva (2002).

A percepção da terra como um organismo vivo e auto-organizado (SHIVA, 2001) se expressa justamente no cultivo da terra através dos métodos agroecológicos e dos saberes dos povos tradicionais¹⁹⁵, fazendo frente à lógica do agronegócio e da monocultura, estes últimos intensificados pela política econômica destas duas décadas do século XXI, conforme desenvolvido no segundo capítulo. Agronegócio e monocultura renovam e reafirmam o papel subordinado da terra e dos produtos agrícolas à Organização Mundial do Comércio (OMC) e ao Banco Mundial (BM). Neste sentido, a visão de Rosa Luxemburgo (LOUREIRO, 2015), de uma permanente acumulação primitiva imposta aos países periféricos, se atualiza no fornecimento de *commodities* para um mercado globalizado. No caso dos indígenas, estas práticas que reduzem a função da terra a um *recurso* implicam a continuidade do extermínio dessas nações¹⁹⁶ sob formas que veremos em breve. No caso singular dos

¹⁹⁵ Refiro-me aos povos originários e também às comunidades ribeirinhas e quilombolas. Entretanto, o foco nesta pesquisa são as etnias dos povos originários, embora reconheça muita vezes uma permeabilidade entre essas comunidades.

¹⁹⁶ Alterno o termo povos indígenas, nativos, originários e nações indígenas. Eles são tratados como sinônimos neste trabalho mas têm suas diferenças internas. O uso de nações indígenas reconhece o

indígenas urbanos da Aldeia Marak'ã, o enfrentamento aconteceu contra os megaempreendimentos que modificaram parte da cidade do Rio de Janeiro, entre 2009 e 2016¹⁹⁷, e também, contra o próprio Estado brasileiro, por meio de alguns representantes do poder público, ainda em curso¹⁹⁸.

Utilizando as perspectivas (eco)feministas (FEDERICI, 2017; 2019a; SHIVA, 2001; 2002), decoloniais (LUGONES, 2003; 2010; WALSH, 2014) e anticoloniais (CUSICANQUI, 2018), além da inspiração nos saberes não-ocidentalizados (KRENAK, 2017; COHN, 2015; PACHAMAMA, 2018), lidaremos com a temática das lutas fundiárias e seus desdobramentos dentro de algumas mobilizações indígenas e rurais para, em seguida, observar a articulação de contextos artísticos no interior dos movimentos e no ambiente institucional da arte contemporânea.

4.1.1 Resistência, dissidência, desejo, resiliência

Vale a pena retomarmos o conceito de resistência (LUGONES, 2010) a fim de desdobrá-lo para os propósitos deste capítulo, acrescentando a ele a ideia de resiliência. A partir de autorxs que enunciaram frestas no sistema capitalista (BUTLER, 2018; FRASER, N., 2014; HARVEY, 2000; 2004; 2018) propusemos investigar as lutas pelos corpos numa associação tensa e instável entre movimentos sociais e contextos/práticas artísticas. Através do deslocamento e da reacomodação criativa do desejo, argumentamos que o importante não consiste em ressaltar a narrativa da resistência, mas em se concentrar na possibilidade de agência do sujeito¹⁹⁹ que resiste (LUGONES, 2010). Rememoramos, também, o modo irônico pelo qual Ailton Krenak (2019, p. 13) nos convida a avaliar o que está em jogo para

estatuto pré-colonização, com uma multiplicidade de cosmogonias e modos de vida que, pós-colonização, são achatados pelo termo indígenas. Utilizo este último termo chamando a atenção dx leitrx para essa redução.

¹⁹⁷ Refiro-me ao contexto específico da cidade do Rio de Janeiro com a recepção de dois eventos mundiais quase seguidos: a Copa do Mundo e os Jogos Olímpicos, anunciados em 2007 e 2009, respectivamente. Estes eventos foram importantes já que o terreno da Aldeia Marak'ã se situa a menos de 200 metros do principal estádio de futebol do país, o Maracanã.

¹⁹⁸ No dia 3 de maio de 2020 foi divulgado na página oficial do Congresso Indígena (COIREM) um vídeo resposta da Aldeia Marak'ã às perseguições sofridas pela Universidade Indígena. Disponível em: <<https://www.facebook.com/coirem2018/>>. Acesso em 3 de maio de 2020.

¹⁹⁹ Cabe a ressalva de que as perspectivas postas em diálogo nesta pesquisa, pensam, ao seu modo, a noção de sujeito. María Lugones (2010) a articula em termos de humanidade/não-humanidade, forma de pensar do projeto colonial e a partir da qual ela propõe o feminismo decolonial. Num outro exemplo correlato, no feminismo lésbico negro de Audre Lorde (1982), a noção de sujeito é nutrida por uma matriz afrodiaspórica pensada a partir da coletividade.

integrar o “clube da humanidade”, indagando-nos se não estamos inclinados demais a uma servidão voluntária.

Retomemos, também, o Movimento Zapatista, brevemente enunciado nos capítulos 2 e 3, já que ele segue sendo uma inspiração para movimentos antissistêmicos, conforme nos ensinam autorxs, tais como Catherine Walsh (2014), Rosana Reguillo (2013) e Vinicius Pereira (2016). O aspecto que em geral pauta o debate sobre este movimento é o seu par inclusão/exclusão do sistema capitalista. Reguillo (2013), entretanto, ressalta um aspecto menos comentado do movimento mexicano de 1994, que foi a perspectiva do não-desejo. A autora associa dissidência a sua etimologia latina *dissidere* (separar-se) e a uma política de desejo orientada num sentido não-normativo. Segundo Reguillo (2013, s/p): “Ao dissociar-se de um modelo ou centro, de um modo de pensar, de uma representação dominante do real, a dissidência seduz, saudando os outros para aquele outro espaço em que articula um ‘nós’ diferente”²⁰⁰.

Neste espaço de sedução, no que concerne à capacidade do sistema capitalista de enfeitiçar e controlar comportamentos (PIGNARRE; STENGERS, 2011), o movimento zapatista conseguiu instituir um terreno, como explana Catherine Walsh (2013, s/p, tradução nossa²⁰¹), “que tem como fundamento a autonomia, liberdade e comunidade como uma *práxis* vivida, e uma *práxis* que mina e desfaz efetivamente a ordem capitalista”. A capacidade de nutrir esses desejos dissidentes favorece a produção de resiliência e permite a instituição dessa comunidade autogestionada. Sem a resiliência - que implica vivência cotidiana que atravessa uma duração de tempo - a experiência comunitária não se faz. Vale precisar que por experiência comunitária refiro-me a uma sensação de pertencimento e reciprocidade para com uma coletividade intercultural e não exclusivamente humana. A coletividade que analisaremos neste capítulo ancora-se nos movimentos autonomistas ou autogestionados em luta pela terra, que geram sentidos próprios de comunidade, discutidos caso a caso.

²⁰⁰ No original: *By dissociating itself from a model or center, from a mode of thinking, from a dominant representation of the real, the dissidence seduces, hailing its others to that other space from where it articulates a different 'we'.*

²⁰¹ No original: *“that has ground in autonomy, freedom, and community as a lived praxis, and praxis that effectively undermines and undoes the capitalist order.”*

Os vínculos, quando não são impostos²⁰², precisam de tempo para se constituírem e se fortalecerem. Além disso, atuam em planos afetivos e estão em interação (em agência) com outros seres vivos. Lucas Sargentelli (2019), em sua dissertação de mestrado sobre a experiência da Aldeia Maraká'nã, baseia-se no conceito de *aliança afetiva* (KRENAK *apud* CESARINO, 2016) para elucidar as formas pelas quais o artista estabeleceu vínculo com a Aldeia. E continua:

A *aliança afetiva* então remete a um vínculo potencialmente infinito. E não é uma aliança interna a uma comunidade, mas entre indivíduos de comunidades diferentes, e além disso não se dá exclusivamente entre humanos, nos 'planos das relações sociopolíticas, no plano das ideias', mas com uma miríade de seres que dividem conosco o tempo e o espaço. Assim, essa noção fala da construção de uma ética das trocas, uma *cosmopolítica* (política que se move por outro terreno conceitual, que não corresponde ou se assenta sobre o par natureza/cultura ocidentais), fundada em uma afinidade potencial, que, como propõe o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro em sua investigação da ontologia dos povos ameríndios, não deveria ser lida em termos 'contratuais' e 'substancialistas', nem reduzidas a uma relação de interior e exterior (SARGENTELLI, 2019, p. 20).

A *aliança afetiva* tem a ver com um movimento que não finda com uma troca, ou melhor, cujo objetivo final não é a obtenção de "coisas", mas sim a criação de vínculo (potencialmente infinito) entre os agentes da troca. É o estabelecimento do vínculo o que importa. Neste sentido, ela tem correspondência com a ideia de troca intercultural. O objetivo deste capítulo consiste em tomar este sentido e elaborar como ele se dá nas experiências convocadas, em dissidência com relação à cultura dominante²⁰³.

Embora este trabalho se concentre nas lutas fundiárias no território brasileiro, o Movimento Zapatista e as experiências andinas equatorianas tematizadas por Reguillo (2013) e por Catherine Walsh (2013) atravessam fronteiras políticas²⁰⁴. A aproximação entre povos originários andinos e ameríndios se dá por dois motivos: primeiro, pela compreensão de muitos povos de que vivemos em um único continente (*Aby Ayala*); segundo, por andinos e ameríndios terem sido expostos à violência da colonização e às sucessivas tentativas de expropriação de suas terras e, portanto, de destruição de seus modos de viver. Catherine Walsh (2013) ressalta que o que orienta

²⁰² Em seu trabalho, Vandana Shiva (2001) ressalta como o Ocidente se relaciona com o mundo majoritariamente a partir da relação de imposição e de contato pelo atrito e pela força.

²⁰³ Modo pelo qual o indígena Urutau Guajajara, da Aldeia Marak'ânã, nomeia as culturas ocidentalizantes.

²⁰⁴ É fundamental que o leitor tenha em mente que as fronteiras políticas do território brasileiro são resultado do processo de colonização. Os pluriversos ameríndios e andinos, então, se conectam em modos que não podem ser limitados por essas fronteiras. A este território mais vasto e unificado, chama-se *Aby Ayala*.

o sentido de resistência, entretanto, no caso dos povos originários, está ligado à (re)construção dos modos de vida. Na experiência da Aldeia Maraká'nã também se pode observar esse senso de (re)construção por meio da ação direta, por meio das inúmeras atividades artístico-culturais, agroecológicas e de bioconstrução.

O interesse em observar a experiência andina é igualmente o de notar a possibilidade concreta de outras configurações de Estado. Walsh (2013) cita o processo de debate nacional entre intelectuais, lideranças comunitárias e membros da Assembleia Constituinte para desenvolver a Constituição Federal do Equador, em 2008, como resultado da resistência e insurgência dos movimentos andinos. A autora explica (2013, s/p, tradução nossa²⁰⁵):

No Equador, as revoltas indígenas dos anos 90 desafiaram o modelo de sociedade e de Estado e educaram a população em geral sobre a "cultura da morte" que é o projeto neoliberal. A sua proposta política para o país como um todo era de um Estado plurinacional e de um projeto social baseado na interculturalidade e "na cultura da vida". Tal proposta funcionou para fragmentar pouco a pouco a ordem até então estabelecida, desafiando não só a hegemonia monocultural e uninacional, mas também o modelo amplamente aceite e assumido da civilização ocidental e ocidentalizada.

No Brasil, o momento da Constituição Federal (CF) de 1988 foi marco histórico para as lutas indígenas e só foi possível pela intensa mobilização política indígena desde os anos 1970, como ressalta Ailton Krenak (COHN, 2015), ele mesmo uma das figuras de liderança na inclusão dos direitos indígenas na CF de 1988²⁰⁶.

²⁰⁵ No original: *In Ecuador, the indigenous uprisings of the 1990's challenged the model of society and state, and educated the general populace about the 'culture of death' that is the neoliberal project. Their political proposal for the country as a whole was for a plurinational state and a social project grounded in interculturality and 'the culture of life'. Such proposal worked to splinter bit by bit the heretofore established order, challenging not only mono-cultural and uni-national hegemony, but also the widely accepted and assumed model of the Western - and westernizing - civilization.*

²⁰⁶ A esse respeito vide o inesquecível discurso histórico feito por Krenak durante a Constituinte, em 1987, ao mesmo tempo em que pintava o rosto de preto, símbolo de luto. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=RVtVVJNF0mk>>. Acesso em 30 de abril de 2020.

Figura 33 – Ailton Krenak discursa no Congresso Nacional em 1987



Fonte: Youtube.

Figura 34 – Ailton Krenak faz pintura no próprio rosto enquanto discursa no Congresso Nacional em 1987



Fonte: Youtube.

Figura 35 – Ailton Krenak pintando o próprio rosto no Congresso Nacional, 1987



Fonte: Youtube.

Desde então, a luta por demarcações de terras se refere ao cumprimento dos acordos civilizatórios de 1988, que parcialmente viraram realidade em termos de terras demarcadas. Importante observar que as terras demarcadas pertencem à União e são de manejo indígena, não configurando propriedade privada. Apesar dos avanços da CF de 1988, o Estado Brasileiro não reconhece as etnias indígenas como nações tal como ocorre no Equador e também na Bolívia, países com Estados plurinacionais.

No que diz respeito à autogestão, as experiências do Movimento Zapatista, da Aldeia Maraká'nã e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) recorrem à ação direta da ocupação ou, na terminologia indígena, à *retomada* de terras. A noção de retomada dá a dimensão de um necessário ressarcimento com relação às terras que foram expropriadas de variados modos, pelos diversos regimes políticos impostos neste continente. Tais movimentos, institucionais ou autônomos, além de insurgirem contra uma ordem estabelecida através da convocação de desejos que resistem à norma hegemônica, mostram a importância da resiliência, isto é, da instauração e sustentação no tempo para que uma outra organização seja possível.

A questão da luta pela terra, tal como abordada nesta pesquisa, põe em contato visões distintas sobre usos da terra e, fundamentalmente, diz respeito a compreensões divergentes sobre as definições do que consiste a terra. Somando-se a isto, as formulações estão em disputa desigual em termos econômicos, dizendo diretamente

respeito à questão dos métodos empregados, das escolhas e dos investimentos em pesquisas científicas. As formulações deste trabalho aderem com maior vigor às concepções de terra que emergem de sociedades não-ocidentalizadas, que a compreendem como um organismo vivo, interconectado e auto-organizado (SHIVA, 2001) ou como uma entidade viva (KRENAK, 2019). Esta concepção pressupõe também uma interação intercultural e inter espécies que não seja baseada numa relação de imposição de uma espécie ou cultura sobre a outra. Por sua vez, as culturas ocidentalizadas/europeizantes, entrelaçadas que são com o capitalismo, reduzem a terra (e seus frutos) a um “recurso natural” à disposição do homem para exploração inesgotável (mineração e monocultura) ou ainda a reduzem a um cercamento com finalidade única de propriedade privada. São projetos de mundo distintos e em disputa desigual, que, no fim das contas, atuam no limiar da definição da vida: um pedaço de terra é vivo? Uma semente, uma montanha são vivos? Como o são?

Os movimentos de base indígena também reivindicam múltiplos modos de vida, conhecimento e saberes da terra, inclusive com a declaração de que a terra (*Pachamama*) tem direitos e que os seres de direito não são somente os humanos do *clube da humanidade* (KRENAK, 2019). O artigo 4 da Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra²⁰⁷ define que “o termo *ser* inclui os ecossistemas, comunidades naturais, espécies e outras identidades naturais que existem como parte da Mãe Terra”.

Segundo a ecofeminista Maria da Graça Costa, as políticas neoliberais não consistem somente na perda de direitos sociais mas também “na perda de autonomia dos corpos e de uma relação ainda mais extrativista e utilitarista com os recursos naturais” (COSTA, 2020, p. 295). As questões da terra dizem respeito não somente ao território físico mas também a formas de ressignificar a relação das pessoas com esse território em que vivem e, assim, de repensar as relações sociais, de trabalho, educacionais, etc. A relação extrativista com a terra será vista em maiores detalhes investigando de que forma ela se desdobra nas subjetividades.

²⁰⁷ Declaração elaborada na *Conferência Mundial dos Povos sobre Mudança Climática e Direitos de Pachamama*, em Cochabamba, na Bolívia, em abril de 2010. Disponível em: <<http://revolucoes.org.br/v1/sites/default/files/matdidatico/Declaração%20Universal%20dos%20Direitos%20da%20Mãe%20Terra.pdf>>. Acesso em 30 de abril de 2020.

4.1.2 *Extrativismo*

Passemos agora a analisar as implicações da ação extrativista. Sandro Medrazza e Brett Neilson (2017) argumentam em favor de uma noção expandida de extrativismo. Os autores comentam sobre o pensamento já produzido acerca do tema em sua forma literal, isto é, a extração de bens naturais tais como o minério de ferro e também explicam que o termo “neo-extrativismo” foi usado para marcar uma renovação da atividade a partir do deslocamento do mercado latinoamericano para a Ásia, continuando uma longa história de inserção no mundo capitalista a partir da violenta extração de matérias-primas e de processos associados de despossessão. Há uma “re-primarização” da economia e uma habilidade dos Estados Nacionais latinoamericanos em direcionar certa parte da renda para financiar políticas sociais. A virada do mercado brasileiro para Ásia, em especial para a China, somada aos anos de maior vitalidade da economia brasileira (2003-2014), esteve ligada a essa “re-primarização”, com o uso dessas divisas para financiar avanços sociais.

Ao mesmo tempo em que houve esse processo de “re-primarização” da economia, ocorreram oposições aos impactos desse processo que figuram numa também longa tradição que denuncia e anuncia outras possibilidades. As lutas indígenas configuram as lutas mais antigas neste território que se intensificaram com o favorecimento do agronegócio. Podemos também citar a Aliança dos Povos da Floresta, nos anos 1980, uma articulação entre seringueiros e indígenas na região Amazônica do estado do Acre. A esse respeito, Ailton Krenak (COHN, 2015, p. 52-53) relata:

O povo que mais se aproximou, que mais aprendeu com o povo indígena nesse sentido foram os seringueiros. Os seringueiros que foram levados para a Amazônia, para ocupar a Amazônia, foram inicialmente estranhando o povo indígena, brigando com o povo indígena, e se prestaram em muitas ocasiões ao serviço dos seringalistas, dos patrões, para liberar áreas indígenas e submeter tribos indígenas à escravidão. Esses seringueiros não conseguiram se firmar como colonizadores da Amazônia, eles foram humanizados pela floresta, a floresta humanizou essa gente, eles aprenderam a viver com o povo indígena, aprenderam hábitos, costumes com o povo indígena, aprenderam a conviver com o povo indígena durante um longo período. E hoje [1989] nós podemos dizer que os seringueiros têm uma cultura que os diferencia, por exemplo, dos trabalhadores rurais sem terra, que os diferencia dos colonos. Eles não são colonos, eles construíram um jeito de viver que os aproxima muito mais do povo indígena do que qualquer outra parte da população brasileira. E é isso que joga, que põe os seringueiros como os principais aliados do povo indígena na defesa tradicional do povo indígena da floresta. O povo indígena sempre defendeu a floresta. Os aliados mais recentes do povo indígena são os seringueiros.

Destaca-se, também, o movimento MST em mais de trinta anos de luta, especialmente após os anos 2000, momento da implementação de uma cultura agroecológica associada à reforma agrária. Outros exemplos são as oposições aos trabalhos e impactos da mineração nas áreas que margeiam o Rio Doce, em Minas Gerais, em disputa com a corporação Vale e as lutas contra os trabalhos análogos a condições de escravização nas monoculturas (*plantations*) em diversas partes do Brasil. Ainda citando Medrazza e Neilson (2017, p.3): “enquanto se faz importante honrar e lembrar essas lutas, estamos convencidos de que existe uma necessidade em explorar os seus potenciais a fim de conectar com lutas direcionadas a outras áreas da atividade capitalista”. Em certa medida seria perceber o que os modos de vida indígenas têm a ver com outras atividades capitalistas e, similarmente, o que as lutas pela terra têm a ver com o conjunto de outras atividades, em paisagens aparentemente distantes e não-relacionáveis.

Medrazza e Neilson (2017) sinalizam ainda como as extrações físicas produzem conhecidas narrativas sobre despossessão e deslocamento forçado das terras²⁰⁸: “grupos indígenas são em geral os protagonistas dessas histórias, algumas vezes negociando benefícios na beirada das empresas extrativistas mas sempre aparentemente acabando no lado derrotado” (MEDRAZZA; NEILSON, 2107, p.8, tradução nossa²⁰⁹). Todavia, conforme já argumentado no capítulo 2 via (cf. Nancy Fraser, 2014), não há que se considerar essas comunidades como inerentemente opostas ao capitalismo, já que esta narrativa tende a uma romantização e a uma perspectiva de salvaguarda do planeta²¹⁰, que inscreve a servidão destas comunidades no sistema capitalista. Elas constituem a condição de possibilidade para que o capitalismo exista, sua “face oculta”, e por isso lugar de possível rachadura deste sistema. É nesse sentido que as lutas pela terra (pelos modos de vida e pela reprodução social) são nomeadas por Nancy Fraser (2014) como os confrontos sobre os limites da sociedade capitalista.

²⁰⁸ Refiro-me aqui às terras rurais. No entanto, a questão da moradia urbana seria uma questão similar à falta de acesso à terra nos centros urbanos, além dos movimentos conhecidos como de ‘gentrificação’ dos espaços urbanos. Como exemplo poderíamos citar o impacto que as Olimpíadas de 2016 tiveram em parte da cidade do Rio de Janeiro, com diversas remoções forçadas e aumento geral do custo de vida.

²⁰⁹ No original: *Tales of dispossession and displacement are the flipside of the expansion of extractive activities. Indigenous groups are often the protagonists of these tales, sometimes negotiating benefits around the edges of extractive enterprises but always seemingly ending up on the vanquished side.*

²¹⁰ Conforme argumentado no capítulo 1, das comunidades tradicionais como “servidores do planeta”: “funcionários” precarizados do grande capital que mantêm a terra viva e que, de certa forma, amenizam os efeitos cada vez mais sensíveis das destruições e das conseqüentes mudanças climáticas.

Há que se lembrar que o tema do extrativismo serve como uma chave de entrada para perceber as demandas das lutas fundiárias dos movimentos sociais e como elas se espriam pelo tecido social. Consideramos como extração física a mineração e o cultivo da soja em larga escala, a ser utilizado como alimento bovino, como produção de poliuretano e de lítio (material das baterias recarregáveis). De acordo com Vandana Shiva (2001), a soja cultivada como monocultura transformou a paisagem de áreas rurais, com sementes geneticamente modificadas ou transgênicas, pesticidas e fertilizantes com agrotóxicos. Tais pesquisas e modificações genéticas são noticiadas como uma melhor oferta de produtos agrícolas (no estilo “o agro é pop”²¹¹), mas o que se verifica, segundo Shiva (2001), é uma redução na biodiversidade, o que acarreta dificuldades na soberania e segurança alimentares das pessoas. O agronegócio se associa à atividade das grandes corporações - *Bayer* (ex-*Monsanto*), *Dow*, *DuPont* – que reduzem a diversidade de produtos agrícolas e que advogam em prol do patenteamento das sementes (MEDRAZZA; NEILSON, 2017). Além disso, as técnicas extrativas do agronegócio envolvem armazenamento, transporte e técnicas sofisticadas e dispendiosas. A questão então está localizada no modelo de agricultura, e não na atividade agricultora propriamente dita.

Pensando o extrativismo, agora numa noção expandida, Medrazza e Neilson (2017) ressaltam como ele compreende não só a atividade física mas igualmente as lógicas associadas ao seu financiamento, transporte, armazenamento e consumo, num sentido que alcança as áreas da logística e das finanças. A logística consiste no meio de sincronizar e coordenar os movimentos de pessoas e mercadorias no espaço-tempo. Um conceito-base que orienta essa perspectiva expandida do extrativismo é o de operador do capital que é o modo pelo qual o capital “atinge o mundo” (MEDRAZZA; NEILSON, 2017, p. 3) e como concatena esferas mais amplas do capitalismo. Este conceito nos permite traçar as conexões materiais entre lógicas aparentemente distintas, como a extração de minérios e o domínio das finanças. Os autores exploram a relevância desse conceito para a relação do capital com seu múltiplos *outsides*. De modo similar a Nancy Fraser (2014), os dois autores concordam que o capitalismo produz seu “fora” (*outside*) do qual é co-dependente. Segundo Medrazza e Neilson

²¹¹ Título da campanha publicitária promovida pelo canal de televisão Rede Globo sobre a perspectiva do agronegócio.

(2017, p.6, tradução nossa²¹²): “o capital é tão dependente do que está do lado de fora [outsides] que está preparado para fazer investimentos consideráveis, por exemplo em prospecções e pesquisa, para se certificar na produção constante destes fora” (MEDRAZZA, NEILSON, 2017, p.6). Cabe sublinhar que essas prospecções trabalham com complexas estatísticas e probabilidades a fim de que o futuro imaginado seja suscetível aos interesses capitalísticos²¹³. Uma outra produtividade do *operador do capital* é a de indicar uma base material para mapear as lutas contra as cambiantes formas de despossessão e exploração permitidas pela extração, interesse central deste trabalho.

Para compreender a intensificação e expansão das indústrias extrativas no capitalismo contemporâneo - que nesta pesquisa são precisamente as do agronegócio e da mineração -, necessita-se de uma abordagem atenta às novas fontes de extração emergentes em atividades tais como a mineração de dados e o biocapitalismo. Segundo os autores (2017, p. 4, tradução nossa²¹⁴):

Não é apenas quando as operações do capital saqueiam a materialidade da terra e da biosfera, mas também quando encontram e recorrem a formas e práticas de cooperação e sociabilidade humanas que são externas a elas que podemos dizer que a extração está em jogo.

No sentido das sociabilidades humanas, podemos considerar a interação digital como um lugar potencial para o extrativismo, em sua noção ampliada. Um exemplo disso é a mineração de dados (*data mining*): embora para os usuários pareça irrelevante, ao clicar os *termos de uso* dos aplicativos, sites e buscas ocorre o rastreamento e registro do comportamento digital, produzindo-se dados (*big data*). São lógicas de perfis baseadas em cálculos algorítmicos por meio do rastreamento da atividade humana nos ambientes digitais que preparam terreno para a extração subjetiva, criando um potencial de antecipar comportamentos, gerar *insights* e então produzir valor. “A mineração de dados continua a abrir novas fronteiras para a expansão das lógicas da propriedade e para borrar as fronteiras entre processos de governança e dinâmicas da valorização do capital” (MEDRAZZA; NEILSON, 2017, p.11). Neilson e Medrazza (2017) indicam, assim, o terreno digital como uma nova

²¹² No original: *capital is so dependent on its outsides that it is prepared to make considerable investments, for instance in prospecting and research, to ensure the constante reproduction of these outsides.*

²¹³ Para uma discussão sobre o campo das ciências da vida e das tendências nas pesquisas científicas, ver Nikolas Rose (2009).

²¹⁴ No original: *It is not only when the operations of capital plunder the materiality of the earth and biosphere, but also when they encounter and draw upon forms and practices of human cooperation and sociality that we can say that extraction is at stake.*

fronteira explorada no capitalismo neoliberal, a partir de uma sociabilidade voluntariamente servil em relação ao extrativismo.

O interesse deste tópico em abordar o extrativismo (físico e como possibilidade subjetiva) é o de apontar que os desafios das lutas pela terra nesta fase neoliberal têm múltiplas dimensões que interconectam crise climática, o enfraquecimento de vínculos sociais, as tecnologias digitais e as buscas por redefinições entre autonomia e interdependência. Relembrando a ideia do capitalismo como o nó, as críticas vindas das perspectivas feministas, decoloniais e ecológicas compõem-se como o terreno sobre o qual, aos nos movermos, colaboramos quiçá para o desmantelamento do sistema.

4.1.3 Ecofeminismo, bens comuns, biodiversidade

Voltamos, agora com Federici (2019a), ao movimento zapatista, inspiração em várias frentes que dizem respeito à dissidência e à resistência. Federici (2019a) lembra como os zapatistas, em sua tomada de San Cristóbal de las Casas em 1994, popularizaram o conceito de “comuns” junto aos anarquistas, marxistas, socialistas, ecologistas e ecofeministas basicamente por dois motivos. O primeiro, devido à falência do modelo estatal de revolução para superar o capitalismo; o segundo, consistia em fazer frente à tentativa neoliberal de subordinar toda forma de vida (FEDERICI, 2019a, p. 380). Essa subordinação toma aparência de um “novo cercamento”, no qual a proteção de rios, mares e animais passa pelo Banco Mundial e pelas Nações Unidas. Segundo Federici (2019a, p. 381):

Sob o falso pretexto de proteger biodiversidades e conservar bens comuns globais, o Banco transformou florestas tropicais em reservas ecológicas, expulsou populações que por séculos tiraram sua subsistência delas, ao mesmo tempo em que garantiu o acesso para pessoas que pudessem pagar por ele – com o ecoturismo, por exemplo.

Ainda que haja esse esforço de privatização sob a alegação de preservação, vê-se que as relações comunais não desapareceram. Ao contrário, essas relações constituem a base necessária para a realização da acumulação capitalista, na esteira do que foi discutido no segundo capítulo (FRASER, N., 2014; HARVEY, 2018). Elas mudam de figura, tendo em vista a ação predatória, mas são necessárias à vida na Terra. De forma sintética, as relações comunais são o suposto “fora do domínio do valor” e o capital mantém com elas uma relação de codependência. Além disso,

capital e relações comunais travam uma batalha desigual (HARVEY, 2018) e as lutas pela terra evidenciam este caráter desigual quando, por exemplo, vemos a luta fundiária dos indígenas contra mega-empreendimentos ou o agronegócio.

Como vimos, chama-se extrativismo (MEDRAZZA, NEILSON, 2017) a prática de despossessão que o capital exige, tanto no nível do planeta (monocultura e extração predatória de *commodities*) quanto na dimensão digital (mineração de dados). A lógica dos bens comuns desfaz a ilusão de que a única configuração possível dos bens seriam as propriedades estatais ou privadas; e também desfaz a ideia de que Estado e Mercado seriam mutuamente excludentes entre si. Os bens comuns trazem para o debate o que é comunitário²¹⁵, o que pertence ao planeta é, como vimos, condição de possibilidade do próprio sistema capitalista. Federici (2019a) descreve os bens comuns como o compartilhamento da terra, água, ar, espaço digital, direitos adquiridos pelos cidadãos, idiomas e produtos coletivos da cultura (FEDERICI, 2019a). Embora agrupados como bens comuns, eles não têm entre si uma relação equivalente, ou seja, estão diferencialmente sujeitos às forças de expropriação do capital.

Cabe ressaltar que os bens comuns colocam em perspectiva a gênese do próprio capitalismo – fruto dos cercamentos de terra no século XV/XVI, restringindo exatamente as terras comunais – e se endereçam particularmente ao mundo mineral, vegetal, aos animais e às águas. Vimos, com Isabel Loureiro (2015), que Rosa Luxemburgo, já no século XIX, lançava luz sobre o caráter permanente da acumulação primitiva, que ocorre por meio do saque, do roubo e da violência aberta em países periféricos. Tal formulação coloca no campo de visão a atuação predatória e parasitária por parte dos países centrais, que faz parte da história do capitalismo. Isto será fator determinante na abordagem dos bens comuns.

Há que se fazer uma ressalva sobre as diversas formas de abordagem, no debate teórico, do conceito de bens comuns ou de comum. A perspectiva adotada nesta pesquisa segue a linha formulada por feministas marxistas, dentre elas, Silvia Federici (2009, 2019a, 2019b) e por ecofeministas, tais como Vandana Shiva, Marie Mies e Ariel Saleh (SHIVA, 2002; SALEH, 1997; MIES, 2014; SHIVA). Ela coloca em jogo, para o manuseio dos bens comuns, a história das mulheres cis em diversas localidades do mundo, sua relação com o trabalho reprodutivo (considerado como

²¹⁵ Não há consenso sobre o sentido de comunidade e comunitário. Por isso, em cada caso, buscarei precisar qual o sentido subjacente.

bem comum), com o cultivo da terra e ainda questões relativas à biodiversidade do planeta, envolvendo a interconexão entre os seres vivos (SHIVA, 2002) e de combate à biopirataria (SHIVA, 2001, 2002).

Num outro caminho de análise, a formulação sustentada pelos autores Toni Negri e Michael Hardt (HARDT; NEGRI, 2005; 2016a; 2016b) se baseia no pensamento pós-fordista, para o qual a informatização e a “cognitivização” da produção estruturam a base da sociedade contemporânea. Nesta visada, o comum estaria se dando a partir da produção de conhecimento, cultura e subjetividade, criando uma riqueza percebida como comum. Com efeito, esta análise responde em parte à situação dxs trabalhadorxs, que eles chamam de “cognitariado”. Contudo, Federici (2019a) sinaliza, com razão, as limitações deste viés. Em primeiro lugar, a riqueza comum criada e auferida por meio cognitivo informacional não leva em conta o problema da definição de regras de inclusão e exclusão. A formulação dos autores passa batido por esse problema, vendo somente as capturas do sistema como único obstáculo para essa “multidão”. Em segundo lugar, como ressalta Federici (2019a, p. 384): “essa visão torna absoluto o trabalho de uma minoria com habilidades específicas, indisponíveis à maioria da população mundial”²¹⁶. Um aspecto determinante da limitação de tal análise – e que vai ser fundamental para este capítulo, já que abordaremos lutas fundiárias, que envolvem “recursos naturais”, tais como minério de ferro, água, etc. – é deixar de enfatizar de que modo organização da exploração de “recursos naturais” é extremamente destrutiva social e ecologicamente. Estima-se, por exemplo, que a produção de um único computador requeira 33 mil litros de água e quinze a dezenove toneladas de material pesado (SARKAL, 1999)²¹⁷. Isso se conecta com o tópico anterior, sobre a atividade da mineração e extensão para outros domínios.

Uma última razão sublinhada por Federici (2019a) sobre a limitação do conceito de comum tal como formulado por Hardt e Negri (2005; 2016a; 2016b) diz respeito à reprodução e ao trabalho de manutenção da vida diária. Aspecto importante a compreender como sustentáculo do sistema capitalista, a questão de quem e sob que

²¹⁶ Diga-se de passagem, a pandemia de COVID-19 sublinha de forma destacada a parcela (indispensável) da população cujo trabalho não pode ser realizado via internet ou por *home office*.

²¹⁷ Note-se que uma corrente radical seria a perspectiva do decrescimento (ACOSTA; BRAND, 2018), isto é, o abandono da ideia de crescimento na política econômica em favor de uma política ecológica, mas que, neste texto, será somente rapidamente mencionada, pois foge do arcabouço geral de nossa pesquisa. Entretanto, estes temas não deixam de ser instigantes. O enfoque desta pesquisa, conectando corpo e terra, no entanto, não privilegiou tal viés.

condições se realiza o trabalho reprodutivo deixa ver questões que não só inserem as histórias das mulheres na análise de federiciana, mas também integram o conjunto das outras espécies e seres vivos nas abordagens de Vandana Shiva e nas abordagens indígenas²¹⁸.

Nesta perspectiva de bens comuns (FEDERICI, 2019a), faz parte da história das mulheres cis a ocupação com o trabalho reprodutivo e com o cultivo da terra. Vandana Shiva (2002), por exemplo, relata que o movimento *Chipko*, nos anos 1970 na Índia – que literalmente significa abraço e se referiu à ação direta de abraçar as árvores para que elas não fossem cortadas por madeireiros –, foi liderado por mulheres cis que, na cultura indiana, ficavam à sombra da ação masculina. Essas mulheres detinham e manuseavam o conhecimento sobre a conexão integrada entre ar puro, solo e água. A própria Vandana Shiva (2002) alude a esse movimento, inspirado nos ensinamentos pacifistas de Mahatma Ghandi, quando do seu interesse por agricultura agroecológica e pela proteção das sementes contra o patenteamento das grandes corporações, tais como a Monsanto. Federici (2019a), por sua vez, relembra o movimento das *ollas comunes*: para enfrentar a alta inflação na década de 1980, as mulheres cis chilenas e peruanas criaram panelas comunitárias a fim de contornar a dificuldade de comprar determinados utensílios domésticos sozinhas. Prática ainda presente em algumas experiências do MST: uma vez com direito ao terreno, as mulheres do movimento reivindicam a manutenção de espaços comuns para que o trabalho doméstico continue a ser comunal e para que possam se socorrer em caso de abuso por parte dos homens (FEDERICI, 2019a).

Uma primeira observação é a de que as práticas de coletivização dos meios de (re)produção e manutenção da vida são um caminho fértil para a criação de interesses coletivos e vínculos comunitários. No entanto, a especificidade de cada local permite e impulsiona processos singulares que ocorrem obrigatoriamente de maneiras diferentes, não sujeitos a modelos universalizantes. Uma segunda observação, decorrente da primeira, é que a busca por autonomia (mesmo que relativa), libera as pessoas dos ritmos e logísticas de um mercado mundial²¹⁹. Vandana Shiva (2002) sustenta que o processo de autonomização – no caso de seu trabalho sobre soberania e

²¹⁸ Cabe a ressalva de que a expressão *abordagens indígenas* engloba um número grande de cosmovisões. Ademais, minha observação se dá a partir de categorias não-indígenas, colocando a questão da tradução intercultural como um problema crucial. Optarei por referenciar os povos indígenas por meio das etnias em jogo e aos intelectuais indígenas como fonte de conhecimento.

²¹⁹ Por esta razão é que Vandana Shiva é vista como uma ativista e autora antiglobalização ou, mais precisamente, contra a Organização Mundial do Comércio (OMC) e as corporações transnacionais.

segurança alimentares – não é excludente de um processo de vínculo social. A experiência de agroecologia e bioconstrução presentes na Aldeia Maraká'nã vão nesta direção autonomista com relação ao mercado mundial. Silvia Federici (2019a) sugere a reconstrução de uma comunidade baseada na recusa em manter nossas vidas às custas do sofrimento de outras pessoas. Cabe mencionar que o sentido de comunidade, segundo Federici (2019a, p. 388):

não pode ser uma realidade guetificada, um grupo de pessoas unidas por interesses específicos que as separam das outras, como em comunidades religiosas ou étnicas; ela precisa ter como norte relações de qualidade, princípios de cooperação e responsabilidade das pessoas umas com as outras e com a terra, as florestas, os mares, os animais.

Ainda a título de ressalva, a autora enfatiza que se responsabilizar com o consumo diário e com a reprodução da vida é somente o primeiro passo²²⁰. Precisa-se de uma luta antiprivatizações e pela reivindicação de uma riqueza comum. É esse o interesse em tratar as experiências indígenas com as lutas fundiárias, já que elas implicam necessariamente esse movimento antiprivatização e pleiteiam uma riqueza comum. Daí, portanto, sua dificuldade em serem satisfatoriamente realizadas dentro de uma luta desigual (HARVEY, 2018) contra o capital do agronegócio ou de mega-empresendimentos. O que faz saltar aos olhos nas lutas fundiárias indígenas (e isso também acontece com as lutas do MST) é que elas inevitavelmente são brigas que envolvem uma escala (trans)nacional: contra o Estado, os latifundiários, o agronegócio, as corporações.

A proposta de Shiva (2001; 2002) e Federici (2019a), além de outras ecofeministas, parece se direcionar a uma responsabilização e reparação dos processos relacionados ao trabalho reprodutivo e de manutenção da vida (não somente da espécie humana), equivalendo a um caminho muito diferente da responsabilização estimulada pela subjetividade neoliberal. Esta última, como sabemos, estimula uma autorresponsabilização que justamente corta, impede ou controla os vínculos sociais. Numa direção diferente, as autoras mostram o vínculo inseparável e as inúmeras interações dos corpos com outros corpos (reprodução da vida), dos corpos com o ambiente (cultivo da terra) e entre todas as espécies (biodiversidade). Federici (2019a, p. 387) menciona a importância das experimentações, coalizões e reparações que,

²²⁰ Este comentário é importante pois desfaz a ilusão do “consumo consciente” e do “cada um faz a sua parte” como ações suficientes na produção e consumo cotidianos. Critica também, numa escala empresarial, a ideia de uma “economia verde”, com práticas de *greenwashing*, nas quais a produção de artigos para consumo supostamente respeitaria princípios ecológicos. De fato o que ocorre são manutenções dos processos extrativistas.

embora sejam de difícil execução, seriam “a única saída que temos para expandir o espaço da nossa autonomia e para nos recusarmos a aceitar que a reprodução de nossas vidas aconteça às custas de outros comuns do mundo”.

Baseadas em exemplos concretos que envolvem a história das mulheres cis em luta pela terra, essas duas autoras pragmaticamente tocam na “ferida” do capital, propondo uma “cura” que está ligada à visibilização dos trabalhos de reprodução e de manutenção da vida conectados a uma atenção ao ambiente e às outras espécies. O investimento, portanto, é na reorganização social do trabalho (re)produtivo como uma resposta capaz de nos colocar em uma rota que tenha em vista a interconexão entre os seres (SHIVA, 2002).

É importante frisar que essa tarefa de coletivização/comunalização não se prestam, nas perspectivas tanto de Federici quanto de Shiva, a uma suposta essencialização da feminilidade. Esta observação é crucial. Esta pesquisa não entra deliberadamente na questão do(s) feminino(s) e toma partido de perspectivas feministas. Embora essas duas autoras evidentemente não alimentem uma ideia normativa de feminino, há uma parcela dos discursos sobre comunidade, ambiente e ecologia que advogam uma relação unívoca das mulheres – às vezes mesmo de *uma mulher*, mítica – com o feminino. Não abordaremos tais casos, procurando, antes, ressaltar o aspecto de dissidência da norma nas experiências aqui convocadas. Como sugere Federici (2019a, p. 391-392):

Dizer que as mulheres deveriam liderar a coletivização do trabalho reprodutivo e doméstico não é naturalizar esses trabalhos como uma vocação feminina, e sim recusar o apagamento das experiências coletivas, o conhecimento e a luta das mulheres no que diz respeito justamente ao trabalho reprodutivo, cuja história é parte essencial da nossa resistência ao capitalismo. Reconectar com essa história é um passo crucial para as mulheres e os homens, tanto para que desfaçamos a arquitetura atribuída de gênero de nossas vidas quanto para reconstruir nossas casas e vidas como bens comuns.

No Brasil, a agroecologia é um eixo de desenvolvimento proposto pelo Movimento Sem Terra (MST) com mais intensidade desde os anos 2000 (COSTA, 2020) e tem declarada inspiração no manejo da terra por povos tradicionais, especialmente pelos povos indígenas. A agroecologia se constitui numa estratégia de justiça socioambiental na medida em que aposta na perspectiva da segurança e soberania alimentares: ênfase nos pequenos produtores de alimentos diversificados com investimento na biodiversidade; mobilização de conhecimentos que ecologicamente observam os ciclos da terra e que combinam plantações que se

fortaleçam entre si; e busca pela autonomização dos trabalhadores rurais frente a um mercado globalizado.

Há uma preocupação de (in)formação quanto ao debate de gênero desde o final dos anos 1990, com encontros do MST voltados para as mulheres agricultoras familiares, abordando não somente a presença das mulheres mas em questões tais como a violência de gênero, tema do 6º Acampamento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, no dia 8 de março de 2006²²¹. Um exemplo de mobilização nacional consiste na Marcha das Margaridas²²², organizada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) desde o início dos anos 2000. No ano de 2019, a Marcha das Margaridas, que acontece a cada quatro anos, contou com a aliança e presença das mulheres indígenas, mobilizadas a partir do Acampamento Terra Livre (ATL), no mês de agosto de 2019 na cidade de Brasília. A articulação desses dois movimentos teve como eixo estruturante a ação das mulheres cis do meio rural e foi realizada através de campanhas de financiamento coletivo nas redes sociais, outras iniciativas autogestionadas ou em articulação com sindicatos dxs trabalhadorxs.

Nesta seção retomamos a relação entre resistência e desejo, convocando a inspiração nos movimentos autonomistas, tais como o movimento zapatista; lembramos também das experiências andinas no Equador e as conectamos com momentos históricos da luta política indígena no território brasileiro, a fim de notar as singularidades da resiliência das lutas indígenas situadas no território formulado como *Aby Ayala*. Discutimos também de que modo o debate de gênero se articula às lutas pela terra, por meio de algumas autoras ecofeministas que argumentam em benefício de uma *práxis* que promova a diversidade das espécies. Esta *práxis* se ancora nos conhecimentos mobilizados pelas mulheres cis com a percepção da interrelação entre

²²¹ Vídeo disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=RphwN57a_Ic&list=PLuCYHAVIbSBkJVU-5OODrSZKVco8xakij&index=9>. Acesso em: 25 de abril de 2020.

²²² Marcha das Margaridas é uma ação estratégica das mulheres do campo, da floresta e das águas que integra a agenda permanente do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR) e de movimentos feministas do Brasil. Realizada a partir do ano 2000, tem revelado grande capacidade de organização e mobilização. Seu caráter formativo, de denúncia e pressão, mas também de proposição, diálogo e negociação política com o Estado, tornou-a amplamente reconhecida como a maior e mais efetiva ação das mulheres no Brasil. Com o lema “2000 Razões Para Marchar Contra a Fome, a Pobreza e a Violência Sexista”, a primeira Marcha das Margaridas foi construída em adesão à Marcha Mundial das Mulheres e realizada durante o governo de Fernando Henrique Cardoso. Essa Marcha teve forte caráter de denúncia do projeto neoliberal, quando as trabalhadoras rurais apresentaram para o governo sua pauta de reivindicações para negociação.

as diversas espécies (humana, mineral, animal, vegetal, etc.) e o reconhecimento de que existem saberes que foram separados, extraídos e colonizados (e que renovam seus modos de exploração) pelo modelo econômico e cultural ocidental. A partir desta compreensão, as perspectivas orginiárias, ecofeministas e agroecológicas tentam apontar caminhos para que a existência não seja só garantida para o *clube da humanidade*, mas estendida aos seres vivos, numa perspectiva dos povos originários (*Pachamama*) e numa perspectiva secular da agroecologia e da luta pelos bens comuns.

Este item coloca em relação diferentes teorias acerca da terra. Para finalizá-lo, abordaremos a articulação entre saberes indígenas, precisando suas etnias (guajajara, krikati, aymara e krenak) e a perspectiva decolonial (LUGONES, 2003; 2010), detectando as correspondências entre esses saberes, ainda que eles proponham distintas visões. O intuito não é o de homogeneizá-los ou de estabelecer uma relação unívoca, mas o de perceber seus pontos em comum nas demandas relativas à terra²²³. Mais à frente veremos como os contextos culturais e artísticos se inserem neste debate e as problemáticas envolvidas com a aproximação dessas discussões por parte dos sistemas das artes.

4.1.4 Saberes indígenas e saberes decoloniais: alguns aspectos

Até aqui abordamos majoritariamente conceitos e *práxis* que dizem respeito aos movimentos sociais que reivindicam acesso à terra. Será importante, neste momento, seguir mais um pouco nessa direção, procurando articulá-los com algumas perspectivas desenvolvidas no capítulo anterior concernentes à luta pelos corpos.

O pensamento de Ailton Krenak (2017; 2019; 2020; COHN, 2015) norteia uma possível entrada no pluriverso ameríndio no que diz respeito à humanidade e à relação com o ambiente. No segundo capítulo discutimos o conceito de colonialidade de gênero (LUGONES, 2010), no qual Lugones formula os princípios de um pensamento feminista decolonial – desdobrado posteriormente por diversas outras autoras dentro dessa perspectiva. Vimos que, para a autora, a discussão colonial também coloca em xeque o eixo cunhado pela modernidade a partir da partilha humano/não-humano entre os sujeitos.

²²³ Cabe mais uma vez a menção de que esta pesquisa aborda uma pequena parte das etnias indígenas ou do mundo ameríndio, ou seja, somente algumas de suas inúmeras perspectivas e a partir de uma posição complexa de mediação.

É evidente que estas duas visões têm perspectivas distintas entre si sobre o conceito de humanidade. Para citar somente uma distinção, Krenak (2017; 2019; 2020; COHN, 2015) alinha espiritualidade à ideia de humanidade, já a visão de Lugones (2010) trabalha para criar uma distância em relação ao conceito ocidental de humanidade, mas a partir de uma visão secular, isto é, referida ao eixo moderno/não-moderno. Associá-los de forma linear incorreria em várias inconsistências conceituais. Contudo, estas visões têm certa correspondência na força que possuem de abrir caminho para relações e interações com potencial de resistência criativa ante ao capital. Ainda que o sistema capitalista seja hegemônico e implique luta em desigualdade por vezes alarmante, as lutas antissistêmicas pelo acesso à terra alcançam sua maior amplitude quando envolvem recusas à privatização da terra e ao cercamento das relações sociais.

Vale a pena mencionar um debate inconcluso acerca dos feminismos. Quando aproximamos perspectivas ecofeministas de saberes indígenas sobre a terra, há que se ter uma cautela para captar as pautas comuns e os lugares nos quais há uma limitação dessa relação. Estes lugares de limitação podem dizer respeito aos marcadores sociais da diferença, que distribuem desigualmente os sujeitos pelo tecido social. Conforme já argumentado, as perspectivas feministas partem de um feminismo liberal e branco que, na América Latina, complica-se ainda mais em função da marca da colonialidade. É somente quando há a crítica sobre a histórica desracialização do debate feminista que se torna possível a emergência das perspectivas pós-coloniais/decoloniais e que inserem outros agentes nas pautas feministas.

Ainda na mesma linha de discussão, tanto Federici quanto Shiva abertamente se posicionam abertamente como feministas, contribuindo com seu pensamento e *práxis* para um campo de lutas. Quando se abordam as mulheres indígenas, esta questão se complexifica: há mulheres indígenas que se reconhecem na luta feminista, tais como lideranças políticas como Sônia Guajajara²²⁴, e há mulheres indígenas que relutam à automeação de feministas, como é o caso de uma das lideranças da Aldeia Maraká'nã, Potyra Kricati. Kricati, vinda de um território indígena do estado

²²⁴ Sônia Bone Guajajara é proveniente da Terra Indígena Araribóia, no Maranhão. Atualmente é coordenadora da Articulação de Povos Indígenas do Brasil (APIB) e já foi coordenadora da Coordenação das Nações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Foi candidata a ocupar a Vice-Presidência da República nas eleições presidenciais de 2018, cuja chapa foi encabeçada por Guilherme Boulos, pelo partido PSOL.

do Maranhão e habitante do Rio de Janeiro em contexto periférico²²⁵, relatou inúmeras vezes perceber uma distância entre a sua perspectiva e a de mulheres não-indígenas feministas. Por conta de experiências repletas de tensão com algumas feministas de classe média que eram apoiadorxs do movimento, Kricati assinala reservas quanto à filiação feminista.

É sabido que a autodenominação de feminista é um debate em aberto entre as mulheres racializadas (não-brancas), mas também entre as mulheres cis e trans. Não cabe aqui enumerar os conflitos, mas tão somente sublinhar essas problemáticas. Uma vez mais, a própria nomeação *mulheres indígenas* coloca na invisibilidade uma polifonia de vozes referentes às diferentes etnias, cosmovisões e lugares de moradia (se aldeadas, isoladas ou em contexto urbano). Relembremos o que relata Miñoso (2017) sobre o incidente no Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (EFLAC) em 1985, que deu origem ao Movimento de Mulheres Negras como organização em separado.

O debate entre mulheres racializadas e feminismos tem muitas matizes. Contudo, em relação às mulheres indígenas o fator de invisibilização das causas e lutas abre um fosso de distância com relação às mulheres brancas, inclusive no tocante à distinção urbano/rural. Ainda outro aspecto que dificulta as pautas é a questão cultural: em que medida as mulheres indígenas estão integradas à sua cultura de proveniência nos papéis de gênero e o que é fruto de uma colonização opressora dos corpos, condição que as uniria às outras mulheres? Por fim, para as mulheres aldeadas ainda se sobrepõe a questão de quem legisla sobre seus corpos. Há muito trabalho a ser feito nesse aspecto e o primeiro deles parece ser a escuta das mulheres indígenas sem tentar enquadrá-las numa cartilha feminista. Sandra Benites (PACHAMAMA, 2018, p. 62), que é da etnia Guarani e reside em contexto urbano, relata uma situação de quando morava aldeada sobre o debate de ervas abortivas *versus* pílula anticoncepcional:

Quando eu trabalhei como agente de saúde percebi que na aldeia do Espírito Santo, não tinha mais mato (ervas). A aldeia sem suas plantas, sem preservação, vai perdendo o conhecimento. Apesar de as mulheres terem conhecimento, como utilizar? (...) Eu não queria mais ter filho. Já tinha quatro. E eu precisei ir ao médico para pedir um remédio. Uma receita para eu poder tomar anticoncepcional. (...) Eu conversei com a chefe do posto e ela disse que a FUNAI não tem poder de impedir anticoncepcional. O que existe são as regras internas das aldeias. (...) Eu falei [para o cacique] que eu

²²⁵ A inserção de indígenas no mundo branco torna-os trabalhadorxs e, em geral, habitantes de contextos periféricos.

precisava tomar porque senão teria outro filho e essa questão gerou desconforto. Como eu era assistente de saúde, eu insisti, falei que não podia ter mais filhos. (...) Nem todas as mulheres falam. Elas queriam tomar o anticoncepcional, mas elas são muito tímidas para falar. E o cacique compreendeu que essas mudanças foram consequências das circunstâncias locais.

Há que se continuar indagando porque a nomeação *feminista* ainda não contempla as pautas das mulheres racializadas. Abordando especificamente o contexto latinoamericano, observa-se que a penetração do discurso das mulheres indígenas chega mais longe nos países com língua oficial espanhola do que no Brasil. Uma pletera de motivos colabora para essa situação, dentre os quais elencamos somente três: primeiro, a enorme invisibilização das indígenas e, simultaneamente, das pautas indígenas nos debates em geral e em específico nos feminismos; segundo, o não reconhecimento oficial das etnias como nações, o que inviabilizou, por exemplo, o desenvolvimento de estados plurinacionais; e, terceiro, a relutância dos feminismos em se alinhar às pautas não urbanas, dos povos originários e das mulheres rurais.

Devido à maior organização tanto das mulheres indígenas quanto das mulheres do campo, esta situação tem se transformado, porém vale grifar que este é um mérito das mulheres indígenas e rurais. Com expressões diferentes, então, vemos aqui encenado um debate que também ocorre com as mulheres negras nas alianças internas com os feminismos. A racialização de algumas mulheres – negras e indígenas – e a desracialização de outras – brancas –, aliada a outros fatores, cria um desafio no desenvolvimento de pautas comuns e na saída de um “solipsismo” branco, fruto de uma branquitude que cega²²⁶ para outras visões, no melhor dos casos, e numa reiteração colonial mestiça, na maioria deles.

Sem esgotar as relações entre os saberes indígenas e decoloniais, traçamos alguns aspectos a fim de nuançar as aproximações efetuadas nesta pesquisa. O intuito da aproximação, reforçamos, é perceber como se transita entre os saberes. Também queremos dimensionar o que esses diferentes saberes carregam como valores e o que eles aportam de sentido para as práticas e lutas.

²²⁶ Jota Mombaça (2017), ou Mc K-trina, como também é conhecida, reformula inventivamente a noção de branquitude como branquite, similar a uma inflamação.

4.2 Movimento indígena urbano: Aldeia Maraká'nã

Trataremos, nesta seção, da experiência do aldeamento pluriétnico indígena urbano chamado de Aldeia Maraká'nã, que desde 2006 está situado no bairro do Maracanã, no Rio de Janeiro, a fim de observar de que modo as lutas pela terra englobam o terreno urbano e, neste caso, envolvem também a atuação dxs indígenas em contexto urbano²²⁷. O interesse em acompanhar este caso é perceber em que medida as lutas fundiárias – reivindicação base dos povos originários – podem ser pautas nos centros urbanos e o que elas acarretam como possibilidades de encontros e de desafios interculturais, além de produção e troca de saberes em autogestão. Um interesse igualmente forte é o de observar a produção e manejo de práticas artísticas, ou de contextos artísticos no interior deste movimento, em articulação com os sistemas da arte e observar alguns desdobramentos do projeto de Universidade Indígena.

Com isso, buscamos investigar como algumas questões indígenas têm se dado em meio urbano e que impactos elas têm em outros campos de saber/culturais, a partir da experiência da Aldeia Maraká'nã. A fim de estabelecer a relação entre os grandes centros urbanos e a luta fundiária indígena – esta última relacionada ao meio rural e mais precisamente ao ambiente das florestas –, o indígena Daniel Puri relata, em 2013, no contexto de uma audiência pública sobre Cultura na Câmara dos vereadores do Rio de Janeiro:

Muita gente fala que lugar de índio é na floresta. Sim, a raiz da nossa cultura é a floresta. Mas o que estão fazendo com a floresta? Estão fazendo a mesma coisa aí do que está nesse quadro [aponta para um quadro na Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeiro]. Onde que estão os indígenas neste quadro? Estão nas margens. Então o que fizeram com o Brasil foi abrir uma imensa clareira. Nós estamos nas margens, nós estamos nas matas. Mas nós sabemos também que nós precisamos estar na cidade porque é a cidade que determina que vai derrubar a mata²²⁸.

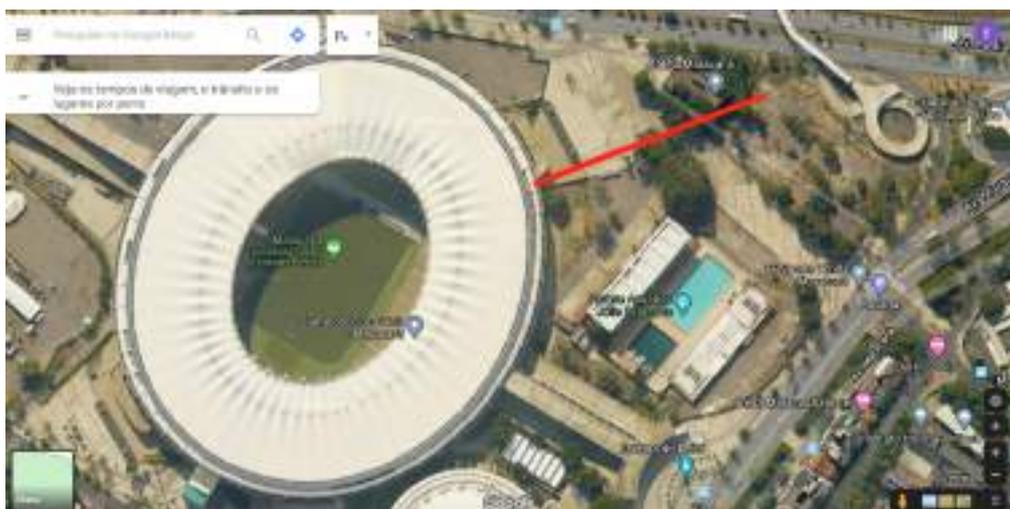
O contexto da citação acima remete a poucos dias após a remoção dxs indígenas urbanxs do espaço da Aldeia Maraká'nã, em março de 2013, momento de investimentos por parte do setor público e privado em megaempreendimentos para sediar a Copa do Mundo, realizada em 2014. O terreno da Aldeia situa-se ao lado do

²²⁷ Nesta aldeia também transitam indígenas aldeados de diversas proveniências do território latinoamericano, num intercâmbio entre aldeados e urbanizados.

²²⁸ Daniel (Tutushamun) Puri, na Câmara dos vereadores do Rio de Janeiro em 26 de março de 2013. Vídeo disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=eHgrt5aeAqq>>. Acesso em 05 de maio de 2020.

estádio Maracanã, principal estádio de futebol do Rio de Janeiro dessa Copa. O território da Aldeia tornou-se, então, campo de batalha que envolvia uma venda de duvidosa legitimidade²²⁹ do terreno de 14.300 m² para que empreiteira Odebrecht transformasse o espaço da aldeia em estacionamento do estádio.

Figura 36 – Distância entre o Estádio Maracanã e o terreno da Aldeia Maraká'nã



Fonte: Site *Googlemaps*.

Os indígenas tinham sido expulsos por uma ação da polícia militar havia poucos dias e usaram do espaço da audiência pública para amplificar o que estava ocorrendo. Puri segue relatando:

Na Aldeia Maraká'nã estava em curso um processo inédito na história do Brasil. Está em curso, não está em curso lá porque nós fomos expulsos de lá. Mas está em curso ainda neste coletivo, na Aldeia, nos seus membros que ainda se encontram, que ainda pensam o que fazer para retomar nosso território sagrado. Então o que nós temos é a transformação dessas culturas indígenas, das várias etnias. Não pela imposição de uma outra cultura sobre todas elas, mas pelo encontro das várias etnias, umas com as outras. Então há um processo de transformação dessas culturas, dessas etnias em curso; processo esse que foi interrompido pelo desalojo da Aldeia Maraká'nã; processo esse que nós queremos manter pelo menos ocupando os espaços possíveis. E que nós não desistimos do espaço que é nosso por direito.

Pelo relato de Daniel Puri infere-se o caráter pluriétnico e intercultural como princípio de ação na Aldeia, um lugar proposto para ser um sítio de reunião dos saberes indígenas, com acolhimento pluriétnico e valorização dos modos e saberes indígenas. Puri ressalta, também, algo que Vandana Shiva (2001) argumenta sobre o

²²⁹ Segundo o indígena e advogado que representa a Aldeia Maraká'nã judicialmente, Arão Guajajara, o terreno é área federal e não pode ser vendida através de negociação do Estado Rio de Janeiro com a empresa Odebrecht.

modo de relação primordial das culturas ocidentais, que é o de contato pela força, ou, como relata Puri, “pela imposição de uma cultura sobre todas elas”. Puri deixa entrever, pela ideia de transformação das culturas, que esse processo é cambiante, desafiando o clichê sobre a ideia do tradicional na chave da conservação.

Para apoiar a reflexão sobre a tradição em caminho diverso da ideia de conservação, recorreremos ao conceito de *comportamento restaurado* de Richard Schechner²³⁰ (2003, p. 34), segundo o qual qualquer comportamento consiste em uma repetição com inerente iteração, modificação, isto é, um jogo de “recombinações de comportamentos previamente exercidos” que se atualizam e se transformam e que delineiam o que entendemos pertencente a uma cultura. Schechner (2003, p. 35) conclui que “porque é marcado, emoldurado e separado o comportamento restaurado pode ser aprimorado, guardado e restaurado, usado por puro divertimento, transmutado em outro, transmitido e transformado”. Sem esgotar esse conceito, retomo-o somente para indicar que a interação entre culturas da qual fala Puri coloca em jogo todos esses processos de repetição, iteração, transmissão, transformação e relação renovada com as tradições ameríndias. A própria perspectiva de uma aldeia indígena urbana já tensiona o imaginário estabelecido de que aldeamentos são espaços distantes dos grandes centros, imaginário este alimentado por um processo histórico que envolveu (e envolve) práticas de expropriação e de extrativismo.

A defesa do território permite o encontro dessas diferentes etnias e uma produção de saber que envolve o manejo sustentável do solo, a bioconstrução e atividades culturais e artísticas realizadas pelo grupo. Daniel Puri, professor e morador da Tekoa Itakupé, na Terra Indígena de Jaraguá (SP), integra e frequenta a Aldeia Maraká'nã. Segundo Sargentelli (2019, p. 37), Daniel “é idealizador do grupo de pesquisa e revitalização da língua, resgate e preservação da história e cultura Puri (Txemím Puri). Ele conta como no Rio de Janeiro a Aldeia foi espaço onde principalmente ocorreu um reagrupamento dos Puris”. A Aldeia promove o convívio interétnico e pretende ser um território de uso comunitário, autogestionado, com atividades de partilha de sua produção cultural/artística e de promoção de

²³⁰ A despeito desta pesquisa não se debruçar sobre o profícuo campo dos estudos da performance cabe a sintética menção a Richard Shechner (2003).

sociabilidades entre indígenas e não-indígenas sendo, para muitos visitantes²³¹, o primeiro contato com as culturas indígenas vivas como protagonistas das atividades.

É importante relatar que, com a iminente expulsão de 2013, consolidou-se uma cisão interna no movimento. No processo de negociação com o Estado através da Secretaria Estadual de Cultura do momento, uma parte dxs indígenas concordou em aceitar o auxílio de moradia no programa do governo federal “Minha Casa, Minha Vida”, deixando o território da Aldeia e negociando um futuro centro de referência indígena. Este grupo se reúne, atualmente, sob o nome Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM) e utiliza equipamentos de cultura estaduais, tais como o Parque Lage, para suas atividades culturais. Um outro grupo, mais inclinado à autogestão e ao protagonismo indígena, nomeado de Aldeia Rexiste, renunciou a qualquer negociação com o Estado e retomou o local, em 2016, onde colocam em prática o projeto de Universidade Indígena Aldeia Maraká’ná, articulando saberes, como sugere Sargentelli (2019), em uma Universidade-Aldeia. Esta pesquisa se concentra no contato com estxs últimxs indígenas e sua rede de apoiadorxs.

Diferentemente do capítulo anterior, no qual abordamos três experiências em graus diferentes de relação com o campo institucionalizado das artes, neste capítulo concentraremos as análises na Aldeia Maraká’ná. Isto se dá por alguns motivos. Primeiro, porque nessa experiência poderemos articular, de forma mais específica, a relação entre a “cidade” e a “floresta”, colocando em jogo a multiplicidade de culturas e abordando questões sobre os usos da terra e dos bens comuns (FEDERICI, 2019a), bem como sobre a perspectiva que orienta o sentido de terra para os povos originários (KRENAK, 2017; 2019; 2020; COHN, 2015). Um segundo motivo é que a complexidade da luta fundiária encena, no centro urbano, disputas que envolvem práticas extrativistas (MEDRAZZA; NEILSON, 2017) em confronto com a agroecologia e a biodiversidade (SHIVA, 2001, 2002). Não por acaso a Aldeia tem parceria com diversos movimentos rurais, de agroecologia e com setores do MST. Essa complexidade fundiária será expressa em dois momentos: em 2013, com as expulsões referentes à premência da realização da Copa do Mundo de 2014 na cidade do Rio de Janeiro e no contexto das Jornadas de Junho; e um segundo momento de

²³¹ Este é o caso, por exemplo, para muitxs estudantes do entorno, dentre os quais cito os estudantes do CEFET-RJ, instituição vizinha à Aldeia. Cada vez mais o CEFET-RJ tem feito da Aldeia Maraká’ná campo de estudo por meio de projetos de extensão e tem intensificado essas relações por meio dos eventos promovidos por professorxs da instituição junto à Aldeia, dentre eles a Coordenação de Artes do ensino médio integrado (COART) e o Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER).

2016 em diante, com a retomada do território e o desenvolvimento de atividades culturais e artísticas, especialmente no ano de 2019. Ainda importante são os contextos culturais e artísticos que tocam dimensões do que Andrea Fraser (2014) discute como práticas contra-hegemônicas e ativismo cultural e André Mesquita (2008) formula como práticas coletivas na arte e arte ativista.

Num *loop* de conceitos, abordaremos a interação de artistas não-indígenas e indígenas que circulam no campo institucionalizado das artes com temáticas e pessoas indígenas presentes em suas obras, circulando por ambientes reconhecidamente institucionais da arte. Por fim, o terceiro motivo pelo qual nos concentraremos na experiência da Aldeia Maraká'nã é sua perspectiva pedagógica, através da Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã, que observaremos pelas lentes de Lucas Sargentelli (2019) e por meio de projetos desenvolvidos com a parceria das instituições de ensino público Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e UFRJ; sendo as duas primeiras vizinhas físicas do território da Aldeia.

4.2.1 Ação direta: movimentos autonomistas, ocupação e retomada de espaços

Iniciamos a explanação sobre a Aldeia Maraká'nã no ano de 2013. Contudo, vale a pena reparar que se preparou o terreno para a ocupação do território em 2006, especialmente quando se atenta para as bases e as razões históricas da ocupação desse prédio. Para esse efeito, aludiremos a modos de ação conhecidos dos indígenas que no campo do ativismo cultural, chama-se de ação direta (MESQUITA, 2008). A resistência indígena mostra, com sua história de lutas, um modo de atuar particular que mescla autogestão comunitária e ação direta, como veremos a seguir.

A história do terreno da Aldeia Maraká'nã se confunde com a história indigenista no Brasil, já que o terreno foi antiga sede do extinto Serviço de Proteção ao Índio²³², órgão federal de assistência indígena dirigido pelo Marechal Cândido

²³² “O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI) foi criado em 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional. O projeto do SPI instituía a assistência leiga, procurando afastar a Igreja Católica da catequese indígena, seguindo a diretriz republicana de separação Igreja-Estado. A ideia de transitoriedade do índio orientava esse projeto: a política indigenista adotada iria civilizá-lo, transformaria o índio num trabalhador nacional”. Fonte: Site da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>>. Acesso em: 6 de maio de 2020.

Rondon, ele mesmo indígena e militar. Entre 1910 e 1967, atravessando diferentes regimes políticos, a ideia de “assistência” ao indígena significava, na realidade, “trabalho escravo, perseguições, proibição do uso de línguas maternas e muitas outras práticas de violação dos direitos humanos” (SARGENTELLI, 2019, p. 37).

O terreno é constituído por um palácio (em ruínas desde os anos 1970) e por uma área que compreende 14.300 m². Em 1953 tornou-se o primeiro museu da América Latina destinado aos indígenas. Entre 1950 e 1970 o palácio abrigou também os cursos de pós-graduação em Antropologia e de graduação da Escola Nacional de Agronomia, que viria a se transformar na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Em 1978 o museu foi transferido para o bairro de Botafogo e o prédio da Aldeia Maraká'nã passou para as mãos da Companhia Nacional de Abastecimento que durante anos abandonou o casarão e o deixou praticamente em ruínas.

Figura 37 – Vista lateral do palácio, em frente à Avenida Radial Oeste e com o estádio Maracanã ao fundo



Fonte: Arquivo Pessoal.

Em 2006, depois do “1º Encontro Movimento dos Tamoios²³³: pelo resgate dos Direitos dos Povos Originários do Brasil”, realizado na UERJ, um grupo de 17 etnias indígenas²³⁴ decidiu ocupar o palácio em ruínas, numa ação direta de ocupação

²³³ O encontro foi assim nomeado em homenagem à Confederação dos Tamoios, insurreição indígena ocorrida entre 1556 e 1567 contra a invasão portuguesa e a tentativa de escravizar os povos nativos. Ailton Krenak (2015) se refere a essa Confederação, liderada por Cunhambebe, como uma das primeiras associações de resistência indígena.

²³⁴ As etnias presentes eram Guajajara (MA), Pataxó (BA), Tukano (AM), Mayoruna (AM), Fulni-ô (PE), Apurinã (AM), Kayapó (PA), Krahó (MA), Krikati (MA), Xavante (MT), Xucuru e Kariri (AL), Guarani (RJ e PR), Tikuna (AM) e Potiguara (PB).

de território²³⁵. O Centro de Etnoconhecimento Sócio-Ambiental Cayuré (CESAC), situado no bairro de Tomás Coelho, onde atividades indígenas acontecem ininterruptamente desde 1993, foi um grande ponto de apoio para a ocupação do território adjacente ao estádio do Maracanã, conjuntamente com sindicatos, outros movimentos sociais, universidades e voluntários. Segundo Urutau Guajajara, um dos mentores desse projeto²³⁶, esse espaço promove convivência com a cultura indígena e difunde os saberes desse grupo.

Destaca-se aqui um modo de ação bastante caro aos indígenas: as ocupações e retomadas de territórios. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012) analisa de que maneira os conceitos de divisão por etnias e de mestiçagem se alternavam em variados períodos históricos, sempre servindo como justificativa para as expropriações das nações nativas, segundo interesses e ambições quanto às terras reservadas aos aldeamentos. A autora explana, por exemplo, como a própria política do país afirmava a mestiçagem como forma de colocar na invisibilidade a questão indígena, legalizando o roubo de terras. Segundo Cunha (2012, p. 79):

A Lei das Terras inaugura uma política agressiva em relação às terras das aldeias: um mês após sua promulgação [em 1850], uma decisão do Império manda incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que ‘vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada’. Ou seja, após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias [com o favorecimento da imigração], o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras.

Assim, a ocupação direta ou retomada (como os povos originários a nomeiam) constitui o modo básico de reocupar terras que foram expoliadas por meio de diversos mecanismos (inclusive legais) de apagamento e de invisibilização da questão indígena. Além do já citado documentário “Martírio”, de Vincent Carelli, um filme documentário de 2008, chamado “Terra Vermelha”, de Marco Bechis, expõe tais ações e acampamentos montados em beiras de estrada no estado do Mato Grosso.

²³⁵ Matéria jornalística sobre o assunto foi publicada pela Agência Ambiental Pick-upau. Disponível em: <http://www.pick-upau.org.br/panorama/2006/2006.10.20/indios_17_etnias_ocupam.htm>. Acesso em: 6 de maio de 2020.

²³⁶ Para ler o Manifesto deste projeto, ver o link: <<http://global.org.br/programas/manifesto-de-apoio-a-resistencia-indigena-e-popular-da-aldeia-maracanarj/>>, lançado durante a semana de mobilização nacional indígena que, ao longo de uma semana de outubro de 2013, promoveu ações e debates contra as PECs (Propostas de Emenda Constitucional) que defendiam interesses ruralistas. Acesso em: 26 de novembro de 2013.

Importante notar que esta não é uma ação restrita ao território brasileiro, já que indígenas das Américas recorrem a esse modo de resistência. Um outro documentário, de 2019, intitulado *Coincidence Point*, de Treva Wurmfeld, acompanha a luta dos indígenas *Shinnecock* pela permanência no seu território, anexado ao estado de Nova York (EUA), mais especificamente na localidade *The Hamptons*, atualmente frequentada pela classe abastada estadunidense. Os *Shinnecock* foram reduzidos a um pequeno território em *The Hamptons*. A desapropriação foi resultado de uma disputa judicial com o estado de Nova York com vistas à construção de uma linha ferroviária que liga a cidade de Nova York ao norte do país. Esses documentários também reiteram como as disputas fundiárias se dão entre povos originários, estados e corporações.

Segundo o sociólogo Vinícius Pereira (2016), o estabelecimento da Aldeia Maraká'nã teve relação com os intentos propostos por movimentos antissistêmicos dos anos 1990/2000, tais como o Fórum Social Mundial (FSM) e movimentos de insurgência autonomista que questionaram a globalização, a exemplo do já citado Movimento Zapatista de 1994. Este último movimento, relembrando, assinala a instauração de uma *práxis* que recusa os pólos tanto do Mercado (mundial) quanto do Estado (Mexicano), advogando em favor uma autogestão que reuniu indivíduos e que formaram uma comunidade. Estabeleceu-se na Aldeia Maraká'nã, desde 2006, uma comunidade pluriétnica sintonizada com esses movimentos antissistêmicos e movida pelos saberes dos povos originários, numa confluência e troca entre diferentes etnias indígenas.

Assim, a Aldeia Maraká'nã baseia-se no longo modo de ação das retomadas, reconhecendo que o espaço urbano também é um lugar legítimo de insurgência pluriétnica indígena. A Aldeia Maraká'nã se consolida, munida pelas experiências gestadas no Centro de Etnoconhecimento Sócio-Ambiental Cayuré (CESAC) desde meados dos anos 1990 conjuntamente com a reativação de uma história apagada acerca do imóvel no bairro do Maracanã como local de importância indígena nacional e a oportunidade da reunião e auto-organização indígena²³⁷.

Esta retomada ganhou proporção a partir das articulações entre esse movimento social indígena e os mais diversos grupos da cidade. Não coincidentemente, durante os

²³⁷ Não foi abordada nesta pesquisa, mas vale mencionar, que a busca por autonomia indígena também rompe com uma situação tutelar por meio da qual historicamente os indígenas foram vistos como incapazes, tutelados pelo Estado brasileiro em nome de uma “preservação” bastante complexa e paradoxal. Ver Cunha (2012).

anos imediatamente anteriores a 2013, a Aldeia tinha como frequentadorxs e apoiadorxs movimentos autonomistas, tais como a Mídia Independente Coletiva²³⁸ (MIC), o Centro de Mídia Independente (CMI), a Frente Independente Popular²³⁹ (FIP) e o Rio 40 graus, este último ligado à mídia independente e grafiteiros. Segundo Urutau Guajajara, o grupo feminista ucraniano *Femen*²⁴⁰ vinha em contato com Potyra Kricati, liderança das mulheres na Aldeia. Estxs frequentadorxs e apoiadorxs compunham um corpo de aliadxs que permitiram, após o primeiro desalojamento em 2013, a volta ao território em junho do mesmo ano, por meio de pressão popular das autoridades locais sobre a pertinência da Aldeia Maraká'nã para a cidade. Reciprocamente, xs integrantes da Aldeia estiveram presentes em diversas manifestações nas Jornadas de Junho, mostrando-se muito bem articulados aos diversos movimentos sociais que contestaram as modificações na cidade para a Copa do Mundo de 2014 e para os Jogos Olímpicos de 2016.

Em dezembro de 2013, entretanto, mais uma investida do governo do estado do Rio de Janeiro desaloja o movimento de seu território²⁴¹ e acontece o ato que ficou conhecido como “Resistência da Árvore” ou “Ocupa Árvore”, no qual o indígena Urutau Guajajara permaneceu durante 26 horas no topo de uma árvore no interior da Aldeia, resistindo à remoção policial da área. Entre 2014 e 2016 o imóvel foi ocupado pela Polícia Militar, que bloqueou os acessos à área com placas de metal²⁴², sem nenhum uso nem reformas, conforme anteriormente prometido a outro grupo indígena AIAM. Em 2016, aproveitando-se da situação frágil do governo do estado do Rio de Janeiro²⁴³, antigos e novos integrantes do movimento Aldeia Rexiste retomaram o imóvel, em mais uma ação direta e, desde então, têm recuperado o terreno por meio

²³⁸ A Mídia Independente Coletiva, criada em 2013, é uma rede de cineastas, jornalistas, artistas e documentaristas reunidos para divulgação de causas sociais.

²³⁹ A Frente Independente Popular (FIP) atua em diversos estados do Brasil como ação de mobilização popular. Desta Frente saíram os 23 ativistas perseguidos políticos por participarem das grandes manifestações de 2013/2014 contra as ilegalidades a respeito da preparação da cidade do Rio de Janeiro para a Copa do Mundo de 2014.

²⁴⁰ FEMEN é um movimento internacional de mulheres ativistas cuja ação consiste em fazer *topless* com mensagens de protesto em locais públicos. Criado em 2008 na Ucrânia, é atualmente baseado em Paris. Fonte: <www.femen.org>. Acesso em: 07 de maio de 2020.

²⁴¹ Paralelamente à ocupação do território há uma reivindicação jurídica ainda em tramitação relativa ao manejo do terreno, levada à frente pelo advogado indígena Arão Guajajara e com representação jurídica do Centro de Etnoconhecimento Ambiental Cayuré (CESAC).

²⁴² O vídeo-ensaio *Maracanã*, realizado pelo grupo de pesquisa Temas de Dança foi gravado neste momento da ocupação militar do local. Disponível em: <<https://vimeo.com/142296258>>. Acesso em: 08 de maio de 2020.

²⁴³ Devido à crise política e econômica que eclodiu no estado do Rio de Janeiro, com a prisão do ex-governador Sérgio Cabral, condenado por processos de corrupção.

de bioconstrução e retirada do asfalto para o reflorestamento da área. A partir daquele ano da segunda reinvestida no território, houve a implementação do projeto de Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã, uma reivindicação de universidade autônoma²⁴⁴, adaptada aos modos de existência dos povos originários, isto é, englobando práticas agroecológicas e comunitárias além das trocas de saberes, produção de contextos artísticos e outras atividades que serão descritas no próximo tópico.

A fim de delinear uma linha de continuidade entre a experiência da Aldeia com as experiências de lutas pela terra já citadas nesta pesquisa, relembramos o que Federici (2019a) comenta sobre as iniciativas de mulheres cis na constituição e manutenção de bens e terras comuns. A autora argumenta, em outro momento, como, no meio das cidades urbanas, as propostas de jardins urbanos comunitários são espaços não só de produção de alimentos para a subsistência, mas também espaços de socialização entre habitantes. Vandana Shiva (2002), por sua vez, relembra o movimento *Chipko* – no qual as mulheres indianas abraçaram árvores contra os cortes perpetrados por madeireiros nas províncias de Garhwal e Kumaon –, explanando como essas mulheres observavam as árvores numa perspectiva da biodiversidade (as árvores influenciando na qualidade das águas, purificando o ar e mantendo o solo fértil) e de subsistência das comunidades do entorno, ao passo que os madeireiros davam uso extrativista à terra com a redução da biodiversidade pela monocultura e práticas que exaurem o solo. Essas experiências também colocam em jogo a ação direta e a valorização da autonomia de grupos na defesa de seus territórios.

Finalmente, as ações diretas e autônomas são, como vimos, um modo bastante usual a que comunidades originárias recorrem, por meio de práticas que reclamam autossubsistência e auto-organização. A experiência de retomada e ocupação do que viria a ser conhecido como Aldeia Maraká'na se inscreve nessa trajetória de lutas pela terra.

4.2.2 Contextos artísticos na Aldeia Maraká'nã

Nesta seção abordaremos as práticas artísticas e culturais que tiveram como espaço a Aldeia, a partir de eventos, encontros, apresentações, oficinas e intervenções

²⁴⁴ Além da inspiração zapatista, outros modelos de Universidade Autônoma foram criados, tais como A *Universidad Autónoma Indígena* (UAIN – WAINJIRAWA) na Bolívia e a *Universidad Autónoma Indígena* do México.

autogestionadas que se utilizaram de práticas artísticas em sintonia com as culturas pluriétnicas presentes. Esta seção e a próxima se debruçam sobre as experiências que têm relação com temáticas étnico-raciais, presença de indígenas protagonizando as atividades, produzindo contextos artísticos e em contato com agentes e contextos artísticos institucionalizados.

É importante, contudo, salientar um traço que atravessa esta pesquisa de tese quando endereçamos a dimensão social da arte e o entrelaçamento do campo artístico com o capitalismo neoliberal (KUNST, 2015). Conforme desenvolvido no segundo capítulo, além do cercamento de terras que o capitalismo permanentemente produz, há o cercamento ou gestão das sociabilidades (FEDERICI, 2017) e dos corpos e, com elas, das práticas e contextos artísticos. Retomando a hipótese de trabalho inicial, consideramos que as formas de cooptação capitalística estão intrinsecamente conectadas às formas de arte (KUNST, 2015). No terceiro capítulo, vimos de que modo isso acontece nos corpos realçando o vetor étnico-racial, de modos de produção e níveis de relação com as instituições de arte. Vimos que há uma tendência histórica à desracialização do campo artístico institucionalizado que vem irmanada com a naturalização da branquitude e de seus comportamentos esperados (AHMED, 2012), de “prestígio automático” (SOVIK, 2009), de mediação, introdução e regulação de presenças não-brancas no espaço institucionalizado. No presente capítulo, em relação à Aldeia Maraká’ná, essa relação com a branquitude está igualmente impressa e cria contextos desafiadores especialmente no que se refere à atuação dentro de um campo de arte institucionalizado – no qual é naturalizado que seja coordenado pelos “gatekeepers” da branquitude.

Ao mesmo tempo, é importante notar que a hipótese de trabalho da proximidade entre arte e capitalismo neoliberal é formulada a partir do contexto do Norte Global²⁴⁵, do trabalho precarizado e do pós-fordismo como motor da produção (VIRNO, 2009). Observamos que “mais ao Sul”, em contextos de autogestão – como o exemplo do *Slam das Minas RJ*, de ações ativistas como a colocação e disseminação das placas de rua Marielle Franco e das lutas fundiárias –, essas práticas artísticas permitem pelo menos duas leituras simultâneas. Se por um lado, elas conservam seu potencial de “cooptação capitalística” pela arte, podendo ser absorvidas por uma norma ou instituição de arte que as neutraliza ou domestica suas críticas, por outro

²⁴⁵ Lembrando que o Norte Global não se limita a uma localidade geográfica – apesar de esta importar –, mas diz respeito a um modo de relação específico. Ver nota 86 do capítulo 2.

parecem permitir uma margem de manobra em relação a esses fins de acumulação capitalista²⁴⁶ ou de uma servidão total ao trabalho capitalista, já que parece haver um componente que coloca em marcha valores em dissidência com a norma capitalista. Nas lutas pelos corpos e pela terra parece que essa dissidência com relação à norma tem a ver com os valores que extravasam uma cultura capitalística, seja por meio da interpelação de outras culturas, seja por políticas de gênero e de sexualidade que questionam o “*cistema*” binário.

O que esses processos têm em comum é a possibilidade de abertura para uma multiplicidade²⁴⁷: na luta pelos corpos em diferentes políticas de sexualidade e de gênero orientadas pelo feminismo decolonial e por alguns vetores das teorias *queer*; e na luta pela terra para uma plurietnicidade e uma nutrição de biodiversidade, considerando as culturas dos povos originários que mantêm bens comuns e partilháveis, além de compreender a vida na terra como a interação entre todos os seres vivos (SHIVA, 2002). Parece-nos que esses processos têm como potencial resposta uma resistência à norma capitalista, por meio de uma subjetividade ativa (LUGONES, 2010) que crítico-criativamente se posiciona frente ao capitalismo neoliberal. Contudo, a concretização desse resultado só pode ser inferida potencialmente, como uma aposta, tendo em vista que as situações específicas demandam respostas particulares. Esta formulação não faz a defesa *a priori* desses percursos, mas procura sinalizar como eles poderiam acontecer. Lembrando de Rich (2019) e sua nuançada análise de que a existência lésbica compreende um “conteúdo político-feminista *nascente*” (RICH, 2019, p. 85, grifos do original), diríamos que as lutas pelos corpos e pela terra, no eixo que procuramos ressaltar, teriam um conteúdo político-dissidente nascente. Queremos dizer com isso que a efetuação da dissidência é um conteúdo potencial, nascente, que cada situação vai concretizar ou não. Não há garantias de conteúdo antissistêmico, mas há potencialidades²⁴⁸. Uma força

²⁴⁶ Poder-se-ia traçar uma relação com o que a socióloga e feminista Verônica Gago (2014) discute em seu livro, isto é, de como as economias populares têxteis na Argentina encetam respostas ao neoliberalismo que não são possíveis de serem enquadradas como uma cooptação total pelo capital. A esse fenômeno Gago chama de “neoliberalismo de baixo”.

²⁴⁷ Recorro a este termo no sentido deleuziano da impossibilidade de redução ao universal, ao uno. Não seriam, portanto, variações de uma mesma matriz (diversidade), mas múltiplas matrizes. Em vocabulário deleuziano, rizoma, e não raiz.

²⁴⁸ É como se lidássemos com o mundo sub-atômico, no qual não há posições, mas potencialidades. Este foi o argumento da tese de doutorado de Vandana Shiva, sobre a não-localidade (*non-locality*) do mundo sub-atômico. Poderíamos também articular com a noção nietzschiana de forças em relação às fomas ou ainda na noção nietzschiana do extemporâneo, isto é, um vetor não-histórico que sempre atravessa a história.

suplementar compreenderemos se olharmos pelo prisma de Henri Bergson (1999): o potencial abre uma virtualidade que instaura uma dimensão concreta, ainda que não seja atualizada. Nos termos do autor, a potencialidade é real sem ser atual.

Ainda um outro comentário a se fazer diz respeito aos limites entre arte e cultura que, ao tratarmos de contextos pluriétnicos e de povos originários, se faz urgente: arriscamos o argumento da hiperinflação do tema da antropofagia no campo da arte institucionalizada, através tanto do olhar modernista de Oswald de Andrade nos anos 1920 quanto pela recuperação deste conceito nos anos 1960 pelos movimentos da contracultura. Mencionamos que, em geral, a discussão em torno dos indígenas tem como atrator este tema e oblitera tantos outros, como o fundiário. Tal centramento na antropofagia funcionou simultaneamente como sub-representação e sobre-representação (CERNICCIARO, 2018) das culturas indígenas no campo das artes, isto é, ao mesmo tempo em que deixou de tratar de temas, inflou o da antropofagia. As artes indígenas ficaram talvez circunscritas ao campo do artesanato²⁴⁹. Veremos, nesta seção, o que se ganha quando se abre mão dessa discussão da antropofagia em favor da questão fundiária e seus desdobramentos²⁵⁰, isto é, insistindo na importância de um modo de vida indígena para assegurar uma arte indígena. Concordamos com a seguinte argumentação de Lucas Sargentelli (2019, p. 46):

Alguns aspectos bastante relevantes do encontro entre indígena e não-indígena são trazidos: por exemplo, de que, com a nossa história de genocídio e etnocídio da sociedade brasileira, para haver de fato emergência de indígenas nos mais diversos segmentos da sociedade é necessário permitir que o indígena tenha acesso à terra, que vai lhe possibilitar o seu modo de vida. E além disto, também sugere que nas tradições indígenas de modo geral não existe, como no mundo dos brancos, uma autonomia simbólica/institucional do campo da arte e da cultura.

Este comentário nos levaria a considerar o campo que fricciona os estudos da performance e da Antropologia, nos quais existem trabalhos fecundos sobre essa relação entre arte e culturas, sobre a performatividade do cotidiano, sobre um espaço

²⁴⁹ Cabe relatar, a título de anedota, uma tensão interessante presente no comentário de Urutau Guajajara, uma das lideranças da Aldeia. Tenho realizado alguns trabalhos com esta liderança, bem como com Potyra Krikati, desde 2014. Assim como eu, outros artistas também realizam trabalho em conjunto, tais como Regina de Paula, Wilton Montenegro, Lucas Sargentelli, George Maragaia, entre outros. Estava, em 2019, em visita na Aldeia num dia de oficinas e apresentações diversas. Um dos indígenas relata aos visitantes que a mesa de venda de artesanato estava montada, ao que Urutau corrige: artesanato não, arte indígena!

²⁵⁰ A exemplo do que artistas indígenas têm contemporaneamente produzido, tais como Denilson Baniwa, nas artes visuais, e Kaê Guajajara, Katú Mirim e Brô MC's, na música hip hop e rap indígenas.

de liminaridade entre ritual e arte. O campo é vasto e xs pesquisadorxs que se dedicam a isso o fazem com competência, tais como Richard Schechner, Zeca Ligiero (UNIRIO), Leda Martins (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG), entre muitxs outrxs.

Entretanto, nesta pesquisa, o interesse é o de confrontar esses modos indígenas de viver a partir da reivindicação fundiária com o que conhecemos como práticas artísticas e campo institucional das artes²⁵¹. Este encontro parece, a princípio, inadequado, já que se utiliza de ferramentas de análise que não pertencem ao mundo ameríndio. Contudo, o que se propõe aqui é justamente caminhar nesse terreno inadequado para dar a ver, talvez, um cenário que explicita as problemáticas da prática da arte no capitalismo de uma forma mais evidente, apostando que essas ferramentas artísticas apontam para o lugar da potencial inserção da arte no capital. Não se trata de uma defesa ou ataque à arte. Uma vez mais, a operação é mais complexa: a fim de que o sistema das artes possa ser um potencial aliado nas lutas antissistêmicas, é preciso reconhecer suas limitações em fazê-lo para trabalhar a partir delas, buscando traçar alianças que sejam ao menos atentas aos níveis de captura da dimensão social da arte. Acionarei, portanto, as noções de práticas contra-hegemônicas, ativismo cultural, práticas coletivas na arte e arte ativista nos momentos em que forem necessárias para indicar a adesão ou tensão com o campo da arte.

Passemos, então, aos exemplos de contextos artísticos autogestionados dentro do espaço da Aldeia Maraká'nã. Tais contextos são aqui entendidos como um conjunto de atividades associadas, relacionadas diretamente com as práticas artísticas, com o artesanato, com os rituais, com as práticas educativas e ambientais das etnias envolvidas. Os contextos artísticos são, então, constituídos por uma rede de atividades associadas, compondo os eventos para encontro entre as etnias e/ou participação de pessoas não-indígenas. Poderiam também ser pensados como práticas coletivas na arte. Eles são de variado tipo e citaremos apenas alguns deles²⁵²: práticas que têm relação direta com a ancestralidade, tais como o Ciclo Sagrado de Mulheres e a pintura corporal de grafismos específicos de cada etnia, feitos com urucum e jenipapo; práticas artísticas que envolvem as linguagens (música, cinema e vídeo,

²⁵¹ Um outro caminho, mais sociológico/institucional, aproximaria as formulações de Pierre Bourdieu sobre campo e indústria cultural. Escolhi, no entanto, dialogar com teorias do campo da arte (MESQUITA, 2008; FRASER A., 2014).

²⁵² Elencarei eventos que foram sinalizados pelos próprios indígenas como relevantes para a manutenção e vivência da coletividade. Colaboraram nesta seleção Julia Xavante, Dilmar Puri e Kaê Guajajara, além de eventos citados na dissertação de Lucas Sargentelli (2019).

dança) e práticas advindas de contexto urbano, como o grafite. Dentre as práticas associadas ao artesanato e que se destinam à venda direta, temos: a tecelagem, a plumária, colares, bolsas, cestaria, redes e outros objetos produzidos pelas diversas etnias que lá se encontram. Ocorrem também oficinas, em contextos ambientais e artísticos, além de encontros que compõem a Universidade Indígena, tais como o encontro Marakás e Tambores, que consiste em roda de conversa com tema escolhido e ocorre todo último sábado do mês. Segundo Julia Xavante:

a reunião trata de um assunto pertinente ao mundo dos indígenas e dos pretos, nos quais há debate sobre essas relações. As pessoas levam algo para comer ou beber e fazem um lanche coletivo. A atividade é encerrada com alguma prática artística como dança, música, poesia ou algo similar.

Figura 38 – Cartaz do evento Tambores e Maracás, realizado em 2019



Fonte: Julia Xavante.

Figura 39 – Cartaz do evento Tambores e Maracás realizados em 2019



Fonte: Julia Xavante.

Figura 40 – Divulgação da oficina de bioconstrução realizada em 2019



Fonte: Julia Xavante.

Figura 41 – Oficina de arte indígena



Fonte: Julia Xavante.

Figura 42 – Divulgação de Conferência na Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã



Fonte: Julia Xavante

Figura 43 – Divulgação de Conferência na Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã

PROGRAMAÇÃO		
Dia 12 de Outubro de 2019 - Sábado		
<p>14h - Roda de Conversa com: - Anaísa Gasajara Jose Wilhame Pinto Araujo - Graduada em Pedagogia - Universidade Estadual de São Paulo - Especialidade em Educação Indígena - IFF e em Línguas Indígenas pelo Museu Nacional/UFRL - Mestre em Linguística - Museu Nacional/UFRL - Doutoranda em Linguística - UERJ. - Mary Tânia e Zambé Pavi - Historiadora - UERJ. - Baniel Tufashaman Pavi - Historiador - USP - Mestre em Educação - USP. - Tiaque Kaxary Guaraní - Prof. de Guaraní M'bya de Itaipuaçu - RJ. - Rosana Verônica Anversa - Perá - Brasileira em Educação pela Universidade Nacional do Atlântico - Perá - Mestre em Linguística - UFRL - Doutoranda em Linguística - UFRL. - Tiawhã Tupinambá Ferrante Soares - Graduada em Jornalismo - FACCN - Mestrando em Geografia - UFPA. - Savanelli Tago Bogaibho Anastácio Tico - Graduada em Educação Infantil - Universidade de Estado do Amazonas - Especialização em Psicopedagogia no Centro de Estudos e Pesquisa do Amazonas - Faculdade Unioa - Mestrando em Linguística e Línguas Indígenas - UFRL. - Mediadora: Alessandra Mendes - Graduada em Grego e Latim - UERJ - Especialidade em Língua Portuguesa pelo Letras Literária Português - Mestrando em Linguística Cognitiva - UERJ.</p>	<p>15h - Roda de Maracá com canto e dança. Teremos em paralelo a mesa de conversa atividades de recreação para as crianças com grafismo corporal, contação de histórias e muito mais.</p>	<p>14h - Roda de Conversa com: - Tefahereri ni Mecicaci Berrebe Bitericourt Serra Ticuna com Licenciatura em Línguas Ticuna, Português, Literatura e Espanhol - Universidade do Estado do Amazonas - Mestrando em Linguística e Línguas Indígenas - UFRL. - Kúpio Takuá Pety Keleru Guaraní - Tradutora em português, espanhol, inglês e guarani - Graduada em Letras pela Universidade Federal de Alagoas. - Francine Gasajara - Capanga do Tekohaw de Brasília - Delegada da Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena de 2015. - Wairiowatinã Savaitã Julia Nunez - Professora de Educação Artística com Licenciatura em História de Arte e Artes Plásticas - UERJ. - Mediadora: Mayara do Sá Porto - Graduada em Letras - UFRL - Mestre em Linguística - UFRL - Doutoranda em Linguística - UFRL.</p>
Dia 27 de Outubro de 2019 - Domingo		
<p>9h - Roda de Conversa com: - Alzatejucu Damio Carvalho Ticuna com Licenciatura em Línguas Ticuna, Português, Literatura e Espanhol - Universidade do Estado do Amazonas - Mestrando em Linguística e Línguas Indígenas - UFRL. - Márcio Sakani - Graduada em Agroecologia - Universidade Federal do Paraná - Mestrando em Antropologia - UFRL. - Inara Sacramento Sotom Maior - Antropóloga - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - Doutoranda em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade - CPD/UFRRJ. - Nelson Gasajara - Professor de Conquêtuá do Tekohaw de Brasília. - Karandini Texeira - Professor de Guaraní M'bya do Aldeia em Itaipuaçu - RJ. - Mediadora: Tânia Conceição Clemente de Souza - Graduada em Letras (Brasil) - UERJ - Mestre em Linguística - UFRL - Doutoranda em Linguística - Universidade Estadual de Campinas - Pós-Doutorado pela Universidade de Paris. - Convidada especial: Maria Fozzo Soares - Cultura em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas - Professora Titular da UFRL e orientadora de pesquisa do doutorado.</p>	<p>17-24 - Lanche Coletivo - Traga algo para beber ou comer. 18-24 - Roda de Samba com: "Samba das Invenções: O Presente" e "Tapa de Botica".</p>	<p>2019 ANO INTERNACIONAL DAS LÍNGUAS INDÍGENAS</p> <p>UFRRJ</p> <p>CEISAC - Centro de Estudos e Pesquisas Socioculturais e Antropológicas - Leclim da UERJ - Laboratório de Estudos de Cultura e Línguas Indígenas da UERJ. - OMA - Grupo de Estudos de Língua e Cultura Tupi.</p>
11h - Lanche Coletivo - Traga algo para comer ou beber.		
11-20 - Lanche Coletivo		

Fonte: Julia Xavante.

Figura 44 – Divulgação de Conferência na Universidade Indígena Aldeia Maraká'nã



2019 | ANO INTERNACIONAL DAS
Línguas Indígenas

CENTO E NOVENTA E DOIS ANOS ESTÃO EM NÓS NA ÚRSULA.

"SÓCULO ESTAMOS EM ÚRSULA, O BRASIL É O SEGUNDO PAÍS COM MAIOR DIVERSIDADE DE LÍNGUAS INDÍGENAS EM EXTENSÃO, COM 160 LÍNGUAS EM RISCO, PRÓXIMO PODEMOS PERDER MAIS ESTADOS INDÍGENAS, PODEMOS PERDER DIVERSOS CONTEÚDOS PARA GANHAR SE UMA LÍNGUA ESTÁ EM RISCO O NOME INDÍGENA SE PERDE, A POPULAÇÃO INDÍGENA DO BRASIL É POPULAÇÃO DO PAÍS, SE NÃO É COMO É PERDIDA A IDENTIDADE PARA COMEÇAR A SER PERDIDA. O FORTALECIMENTO DA LÍNGUA, INDÍGENAS RECONHECEMOS QUE OS LÍNGUAS SÃO O SUCESSO DO DESENVOLVIMENTO, SE NÃO É SUCESSO PERMANENTE, SE O SUCESSO PARA O DESENVOLVIMENTO RECONHECEMOS NO SUCESSO, ESSA SUCESSO DE LÍNGUAS EM PERIGO PARA SER SUCESSO, É É PERDIDA E É NECESSÁRIO ATENÇÃO FORTE E URGENTE EM SUAS VIDAS."

RECONHECER QUE A PERDA DE UMA LÍNGUA É PERDA CULTURAL E PERDA DE CONHECIMENTOS INCOMPARÁVEIS QUE SÃO LÍNGUAS, PERDIDA CONHECIMENTOS CULTURAIS, ECOLÓGICOS, MÚLTIPLOS SABERES E HISTÓRIAS INDÍGENAS, INFORMAÇÕES SABERES E EXPERIÊNCIAS E FUNÇÕES DE LÍNGUAS INDÍGENAS DE NÓS, SEM, SUCESSO INDÍGENAS NÃO É NECESSÁRIO DE PERDIMENTO DESSAS SUCESSO, AS LÍNGUAS INDÍGENAS SÃO O SUCESSO VITAL DE POVO E CULTURAS E SÃO NÓS, E SÃO PERDA INDÍGENAS, PERDA DE PERDA PERDIDA SUCESSO E PERDIMENTO DESSAS SUCESSO E ANO INTERNACIONAL DAS LÍNGUAS INDÍGENAS.

O UNIVERSIDADE INDÍGENA ALDEIA MARAKÁ'NÃ PRESENTA

1ª CONFERÊNCIA DE LÍNGUAS INDÍGENAS: RESISTÊNCIA ALDEIA MARAKÁ'NÃ

TANTEHAR UZEMONO'OG HAW ZE'EG WA MARAKA'NÃN



DIAS 12 E 27 OUTUBRO 2019



PARTICIPE INDICANDO O LOCAL DE REUNIMENTO

2019 ANO INTERNACIONAL DAS LÍNGUAS INDÍGENAS

Fonte: Julia Xavante

Figura 45 – Apresentação da cantora guajajara e integrante da Aldeia Maraká'nã Kaê Guajajara



Fonte: Kaê Guajajara.

Figura 46 – Apresentação da cantora guajajara e integrante da Aldeia Maraká'nã Kaê Guajajara



Fonte: Kaê Guajajara.

Alguns contextos artísticos são produzidos em articulação com agentes de fora da Aldeia Maraká'nã, mas que têm afinidade seja com a temática dos povos originários seja com os modos de produção e circulação da arte. Abaixo seguem a reprodução de dois fôlderes de atividades realizadas no ano de 2019.

Figura 47 – Divulgação da Mostra do Filme Marginal realizada em 2019



Fonte: Julia Xavante.

Figura 48 – Divulgação do Laboratório de Estética e Política da UFRJ no espaço da Aldeia Maraká'nã



Fonte: Julia Xavante.

Sem pretender esgotar os inúmeros contextos artísticos autogestionados da Aldeia Maraká'nã, o intuito de trazê-los para esta tese é perceber as porosidades entre

práticas artísticas, culturais e ambientais, em diálogo com a cidade e com não-indígenas que se reconhecem como artistas ou não. Pode-se verificar uma potência de instauração de práticas antissistêmicas, pois os mecanismos do sistema da arte não são hegemônicos frente aos outros saberes e agentes. Ainda que se reconheçam as diferenças e os campos específicos da arte, as práticas estão em diálogo com, justamente, a reivindicação pela terra, na medida em que fincam um território simbólico de cruzamentos étnicos, ambientais, alimentares e de sociabilidades que não estão de antemão regulados por, se quisermos, uma cultura capitalística.

Contudo, não agrupamos essas experiências com o objetivo de legitimar ou verificar a arte na Aldeia Maraká-nã. O intuito é, ao contrário, dar a ver de que modo essas práticas artísticas, gestadas nesse terreno autônomo (ou que pelo menos luta por sua autonomia), produzem sociabilidades e encontros que, uma vez mais, potencialmente podem ter cunho antissistêmico. Não há garantias; há apostas. É importante lembrar isto, já que, como propunha Daniel Puri na citação deste capítulo, há o encontro de culturas sem a imposição de uma delas. O que acontece com esses eventos autogestionados na Aldeia Maraká'nã é que eles poderiam instaurar um jogo de forças menos assimétrico, ao acentuar o protagonismo das etnias indígenas naquele espaço. Devemos lembrar, no entanto, que os mecanismos de aliança entre arte e capitalismo neoliberal são sub-reptícios, muitas vezes, já que as forças capitalistas têm viés extrativista.

Como um exemplo de trabalho artístico que foi uma contribuição para a luta da coletividade, o artista Lucas Sargentelli desenvolveu em conjunto com as pessoas da aldeia uma proposta visual para uma camiseta na qual foram serigrafados ou pintados à mão símbolos significativos para as etnias que ali habitam e que, ao mesmo tempo, contribui para a divulgação do movimento para além das fronteiras da Aldeia. Sargentelli (2019) relata o contexto de surgimento da ideia da camiseta, a partir da proposta de um Carnaval, em 2018, proposição de Marcelo Melo, artista, apoiador da Aldeia e servidor público no Centro Cultural da UERJ (COART). Depois desse evento, a camiseta se integrou às vendas de arte/artesanato, especialmente às vendas de Potyra Krikati, e foi adotada pela coletividade em várias versões, instituindo-se, segundo Sargentelli (2019, p. 71), como uma “contralogo”.

Figura 49 – Camiseta criada por Lucas Sargentelli para a Aldeia Maraká'nã



Fonte: Lucas Sargentelli.

Veremos, a seguir, como as relações são mais complexas do que as enunciadas até aqui. Examinaremos então as interações com o campo institucional da arte, temas e presenças indígenas ou não-brancas e a questão das condutas esperadas da branquitude.

4.2.3 Interações com o campo institucional da Arte

Temos enunciado, ao longo dos dois capítulos anteriores, como a norma age de forma insidiosa, naturalizando e gerenciando comportamentos (AHMED, 2012). Argumentamos que uma resistência a ela, aprendendo com o movimento zapatista e com formulações como a de Lugones (2010), passa por desconectar o desejo da direção hegemônica (caso zapatista) e resistir de forma ativa, isto é, “sem o apelo ao senso máximo de agência do sujeito moderno” (LUGONES, 2010, p. 746, tradução nossa). Considerando que as práticas e agentes do campo da arte têm uma conexão com a fase em que estamos do capitalismo – o neoliberal – podemos compreender que o campo da arte institucionalizada atravessa igualmente esse terreno que naturaliza, gerencia e define quem pode ou não falar sobre arte. Não se trata de resolver mentalmente ou por um trabalho artístico a ideia de que todos podem falar de arte ou fazer arte contemporânea. Trata-se de pensar (e pesar) que há uma estrutura que perpassa todo o campo e que, de formas mais ou menos explícitas, mais ou menos sutis, tende a estabilizar um *status quo* que assegura um lugar para a branquitude, tal

como vimos. Analisar esses vetores e avaliar suas direções tem sido o foco desta tese, não num sentido prescritivo, mas no de colaborar para que vejamos mais lucidamente as artimanhas nas quais estamos imersxs e costurar alianças consistentes. Consistência não tem a ver com fixidez – esta última de ordem contratual, verificativa e de policiamento – mas sim com a habilidade e disposição em se autoavaliar e traçar estratégias de solução, lidando com continuidades e descontinuidades necessárias nessa costura.

Retomando do primeiro capítulo, com Mesquita (2008), seguimos precisando re-enunciar as seguintes indagações: “Em qual momento a arte se integra ao ativismo? Quando a esfera da arte ultrapassa as barreiras da autorreferencialidade moderna, voltando-se para o mundo real?” (MESQUITA, 2008, p. 49). Ao que adicionei ainda estas: O que acontece quando o ativismo se institui como prática regular no campo da arte? Em que lugar a institucionalidade interrompe a relação com os movimentos e grupos sociais?

Para situar essas perguntas, traçamos uma análise estrutural das relações usuais da arte institucionalizada (e suas teorias) para com as pessoas brancas e indígenas e mencionaremos o caso do trabalho *Ocupa Árvore*, com uma das lideranças da Aldeia Maraká'nã, melhor relatado no Apêndice desta tese. Abordaremos como a norma atua tendencialmente em relação às práticas realizadas por artistas brancxs²⁵³ em conjunto com indígenas. Uma primeira e fundamental observação que precisa ser feita é sobre a distinção entre indígenas e brancxs e as produções artísticas. Há, como vimos, uma histórica desracialização do ambiente artístico e uma marcação das produções que têm agentes e abordam temas racializados dos povos ameríndios.

Afirmar presenças racializadas no campo da arte pode ou não ser uma ação contra-hegemônica (FRASER A., 2014), ou seja, pode ou não inserir agentes que estruturalmente enfrentam maiores barreiras no acesso à arte institucionalizada. Para que a inserção se dê de forma contra-hegemônica, a afirmação das presenças precisa tomar o lugar de um protagonismo, já que muitas vezes essas pessoas racializadas já se encontravam nos lugares de arte, porém em lugares de menor destaque. Muitas

²⁵³ Seria interessante tematizar as fricções entre mestiços e brancos (Anzaldúa, 2005) afirmando uma posicionalidade como *mestiza*, a fim de percorrer certas filigranas das relações coloniais e interseccionais. Peço ax leitorx que quando ler o termo brancx nesta pesquisa tenha em mente que essa nuance existe. Como abordarei casos somente no território latinoamericano, adotei o termo brancx para enfatizar a relação intrínseca com a branquitude e não deixar espaço para possíveis atenuações em que o termo mestiço, sem a formulação de Anzaldúa, poderia sugerir.

vezes eventos desta natureza são também denominados segundo a pertença dos agentes (indígenas, periféricos, negrxs, mulheres, etc.). Em vista disso, é necessário que, num mesmo movimento, esse protagonismo provoque visibilidade das pessoas e estruturas brancas em seus lugares agora não-habituais, isto é, marcando o deslocamento de sua zona de conforto, como “personagem principal” nos eventos. Se esses dois movimentos não vierem conjuntamente, o que pode acontecer é o aprofundamento do lugar das pessoas brancas como introdutorxs e reguladorxs do sistema da arte em seu lugar esperado pela norma, potencialmente pacificando o interessante desajuste que esses deslocamentos poderiam provocar. O problema não é sermos mediadorxs e interlocutorxs mas perceber de que forma isso acontece, em cada situação, levando em conta o vetor da branquitude e de seus acessos aos corpos e aos espaços ou, numa palavra, ao capital. É relevante lembrar que o problema da branquitude se refere, conjuntamente, a uma posicionalidade sempre relativa aos outros agentes na situação, a um suposto prestígio e a uma questão de imagem (SOVIK, 2009).

Há ainda outros elementos em jogo. O resultado vai depender também de fatores conjunturais, situadamente localizados. Sobretudo, vai depender da qualidade das alianças e dos contratos (tácitos ou não, conscientes ou não) entre os agentes, além do poder de disseminação dessas alianças, permitindo ou não a instauração de espaços contra-hegemônicos na arte. Um exemplo disto foi a circulação da palestra-performance *Ocupa Árvore*, criada por mim, uma artista branca, e pelo indígena Urutau Guajajara e que circulou majoritariamente em espaços de arte²⁵⁴: o tema do trabalho parecia ser visto como uma “isca” interessante para o mundo arte, com seu conteúdo de “novidade” ou de “engajamento político”. Havia, porém, de nossa parte, uma preocupação em não ser somente “mordido como isca”. Como poderíamos nos aproveitar desse espaço, estrategicamente direcionando a atenção para o movimento social e, ao mesmo tempo, evitando romantizações e inventando relações inesperadas? Em que medida estar num espaço institucionalizado de arte ressignifica as relações com o movimento social? Estas são perguntas a serem desenvolvidas e nutridas de forma perene. As análises decoloniais e feministas buscam servir como

²⁵⁴ Tais como a Mostra Indígena no SESC Pernambuco, na cidade de Recife, em 2017; o Festival Manga de Vento, em Goiânia, em 2016; a Aldeia SESC Guajajara, promovida pelo SESC Maranhão em 2017 e o Encontro de Artes *Interação e Conectividade*, em Salvador, na Bahia, no ano de 2018.

suporte para essas indagações, dando relevo e enfatizando o impacto das presenças nesses espaços.

As alianças envolvem dimensões que perpassam diversos marcadores sociais da diferença, dos quais o étnico-racial é um dentre outros. Considerando que eles são imbricados entre si, eles também inscrevem os sujeitos de modo diferencial em processos históricos e coletivos. Quais são os contextos propícios para que esses marcadores sejam fundantes de uma dissidência, tal como até aqui formulamos, na arte institucionalizada? Num outro exemplo de marcador, quais contextos fissuram a obrigatoriedade da heterossexualidade como instituição política (RICH, 2019)? Como sustentar a dissidência em relação a uma norma domesticadora cujas artimanhas buscam a zona de conforto? Como negociar (n)esses espaços²⁵⁵? Quais vínculos propiciam e quais perspectivas colaboram para a instituir uma resistência na instituição? A redundância da frase é deliberada.

Uma proposta desta tese é a de que precisamos ser capazes de construir um vínculo que remeta ao que Ailton Krenak chama de *alianças afetivas* (CESARINO, 2016), ou seja, à compreensão de que o vínculo é estabelecido a fim de desdobrar-se em outros tantos ou, nas palavras de Sargentelli (2019, p. 20), remetendo “a um vínculo potencialmente infinito”. Contudo, essas alianças implicam passar por vários contextos e paisagens, trabalhando também nas suas próprias discontinuidades, assimetrias, limitações e aspectos contingenciais. Queremos dizer que os vínculos precisam ser sustentados, a despeito de paisagens áridas e, ao mesmo tempo, muitas vezes não são possíveis de serem sustentados. Os dois estados fazem parte do mesmo processo de construção, se o virmos por este prisma de potencialidade infinita. Há que se perceber os contextos, estruturas e paisagens nas quais as alianças se dão, além de notar o que elas são capazes de produzir ou não. Esses processos demandam tempo para serem avaliados de modo substancial. Isso é válido tanto para o campo das artes quanto para o terreno dos movimentos sociais.

O conceito de *aliança afetiva* tem correspondência com a distribuição da diferença na formação de uma comunidade. Referimo-nos, portanto, às possibilidades de articulação na diferença discutidas a partir do lugar que a diferença tem ocupado na sociedade e nas instituições artístico-culturais. Trabalhando a noção de diáspora e

²⁵⁵ Aqui relembro as realizações de Marielle Franco na Câmara dos vereadores, no conjunto de coalizões com os movimentos sociais que ela foi capaz de aglutinar. Talvez esse seja um aprendizado para as artes.

de tradução cultural, Stuart Hall (2016) retoma o conceito derridiano de *différance* e seu contexto de emergência dos estudos pós-estruturalistas, colocando-o em relação intrínseca com questões políticas e históricas. Segundo Hall (2016, p. 52): “A lógica da *différance*, da tradução cultural, tem que ser lida sempre no contexto da colonização, da escravidão e da racialização; não deve ser lida como uma alternativa, mas como parte de sua lógica interna”.

Analisemos com cautela a formulação de Hall. O autor argumenta que a emergência do conceito de *différance* (bem como as análises pós-estruturalistas ou da filosofia da diferença²⁵⁶) está ligada aos contextos da colonização, da racialização e da escravidão. Isso significa que não se trata de “escolher” um lado conceitual ou outro de campos supostamente binários e excludentes entre si: ou bem as formulações ancoradas no pós-estruturalismo e na diferença, ou bem nos debates sobre raça, colonização e escravidão. Hall (2016) nos lembra, nesse texto, como a diferença cultural foi talhada por processos de distinção e discriminação entre os indivíduos e como esses processos trabalhavam a serviço da colonização e da escravidão. Não há, portanto, diferença sem exercício de poder. Esta parece ser uma pista poderosa, que desfaz uma suposta incompatibilidade, naquele momento de emergência, entre os campos dos estudos culturais e do pós-estruturalismo e demonstra de que forma ambos fazem parte de uma mesma lógica de separar e conectar as diferenças. Relembrando o filósofo Jacques Derrida, citado por Hall (2016, p. 52):

Devemos nos lembrar de que já nas entrevistas divulgadas em *Positions*, o próprio Derrida insistia que os termos de um binário não se mantêm numa relação de neutralidade mútua, mas os termos marcados e não marcados constituem uma hierarquia invisível. Seria tentador cair na armadilha de se acreditar que o essencialismo tenha sido deslocado histórica e politicamente, já que foi desconstruído teoricamente.

Essa “hierarquia invisível” ou esse exercício do poder precisa negociar os termos, politizar a diferença sem, no entanto, fixá-la numa fórmula conceitual, numa cultura ou num pertencimento imutável. Trabalhar os marcadores sociais da diferença sem uma consideração da multiplicidade e da heterogeneidade que os atravessa pode levar a um essencialismo ou a considerar identidades e lugares como fixos. Inversamente, trabalhar com a filosofia da diferença sem perceber que a dimensão histórica e política atravessa essa multiplicidade, ou seja, é sujeita aos vetores de racialização e de empobrecimento como exercício do poder, incorreria em uma

²⁵⁶ Aqui se situam autores cuja obra argumenta em favor da multiplicidade, combativamente se colocando contra essencialismos na filosofia, tais como Gilles Deleuze e Félix Guattari.

abstração do contexto, esvaziando e desconsiderando o componente histórico. Um problema adicional consiste em acreditar que o desfazimento conceitual do essencialismo necessariamente resulta num deslocamento histórico e político. Mas o que faria o deslocamento histórico e político acontecer? Sem o intuito de responder a esta complexa questão, propomos, no entanto, que a qualidade dos vínculos que conseguimos sustentar na diferença podem indicar condições nas quais esses deslocamentos sejam possíveis.

Vimos o exemplo da aliança entre seringalistas e indígenas, mostrando-nos que o contato dos seringueiros com a floresta foi modificando-os e permitiu uma articulação entre essas culturas, transformando todos os polos (etnias indígenas e seringueiros). O que poderíamos aprender dessa experiência? Argumentamos que essa transformação mútua, sem imposição, vai permitir que consideremos os marcadores da diferença social, aqui no caso étnico-raciais, resultando numa possibilidade daquele tipo de vínculo afetivo se estabelecer.

As alianças entre indígenas e não-indígenas, nos movimentos sociais, indicam lugares interessantes e que dão a ver a posição do indigenista. O trabalho do indigenista²⁵⁷ torna visíveis as possibilidades de mediação, inscritas numa historicidade complexa e sujeita às opressões e colonialidades persistentes. Afirmando esse caráter de mediação, a questão passa a estar localizada na agência, isto é, na capacidade de lidar com as diferenças em uma determinada direção. No caso desta tese, buscamos sinalizar agências que colaborem para uma subjetividade ativa (LUGONES, 2010), indicando igualmente impasses nessas intenções, relacionadas estruturalmente à branquitude.

Tomemos o exemplo do cinema indígena produzido no Brasil. Segundo Yanet Viruez Aguilera (2020, p. 98), há que se ter em mente que a questão do cinema (diria, das artes) indígenas passa pela produção de imagens contra-hegemônicas “que se oponham ou desviem daquelas que buscavam a identificação nacional, tão nefasta para os povos ameríndios”. Aguilera (2020) também distingue, no mesmo artigo, um cinema indígena militante, que ela localiza na Bolívia e no México, do cinema

²⁵⁷ Refiro-me a indigenista como pessoas interessadas e familiarizadas com as culturas das etnias indígenas não sendo, elas mesmas, autoidentificadas como indígenas. Para uma formulação história das políticas indigenistas ver site da Articulação Brasileira dos Povos Indígenas (APIB) disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/O_que_é_pol%C3%ADtica_indigenista>. Acesso em: 10 de maio de 2020.

produzido no Brasil, lido de maneira mais acadêmica e antropológica. Essa distinção é necessária, já que a luta de base indígena é a luta por terra.

O que acontece quando quem produz arte – no caso de Aguilera, filmes – automeia-se indígena e quais os vínculos com os indigenistas? A este propósito, Aguilera (2020, p. 99) argumenta:

Desconsidera-se ainda a ligação entre o vídeo indígena e os filmes de cineastas importantes que fizeram excelente cinema sobre indígenas, como é o caso de [Andrea] Tonacci. Reivindicar ‘lugar de fala’ do indígena é de suma importância, mas não podemos simplesmente ignorar o que foi feito anteriormente, como se houvesse um profundo corte epistêmico entre os filmes, aqueles realizados por ‘brancos’ e os realizados por indígenas.

Seguindo esta linha de argumentação, trata-se de privilegiar indígenas, favorecendo que cineastas indígenas ocupem mais lugares e, ao mesmo tempo, reconhecer que não há um “corte epistêmico” fixo que separaria a arte feita por indígenas da feita por não indígenas. A inexistência de um “profundo corte epistêmico” é o que permite, precisamente, uma *aliança afetiva*, essa circulação de forças empáticas e simpáticas que vão sendo tecidas nos vínculos. Contudo, lembrando Hall (2016), não há diferença sem exercício de poder e estas forças estão misturadas à outras, estruturais, que buscam capturar nossa atenção e cujas assimetrias de poder podem tendencialmente privilegiar e garantir o espaço da branquitude.

Explicaremos melhor. São múltiplas as estratégias que pressionam à manutenção da cultura dominante, através de argumentos utilizados por brancxs para não enfrentar a questão na arte: um “ingênuo” desconhecimento das etnias ameríndias ou o recurso da ignorância como manutenção de posições; as narrativas de culpabilização e de “abrir mão dos privilégios”, que de fato são irrealizáveis e impedem um enfrentamento mais responsável. Ainda outra estratégia são as próprias expressões do racismo que separam de antemão e irreparavelmente as pessoas. Em um paralelo de como o racismo é vivenciado entre negrxs e brancxs, Tatiana Nascimento (2019a, p. 14) aborda as emoções evasivas de fragilidade e de sensibilidade que se expressam nas pessoas brancxs em contato com o seu próprio racismo: “qualquer dessas emoções evasivas é tática branquista de desresponsabilização duplamente qualificada: a pessoa branca se libera ao mesmo tempo em que nos [pessoas negras] onera, mais uma vez, com o racismo”. Além

desses fatores, há ainda a ausência das etnias indígenas nos lugares de poder e decisão da arte²⁵⁸.

Como realizar esse duplo movimento de recusar uma essencialidade ou um “corte epistêmico” e, ao mesmo tempo, ressaltar a presença das etnias indígenas na concretude do exercício de poder? Há muito ainda a se construir e há diversas formas sobre as quais ainda precisamos nos debruçar. A posição do indigenista afirma o espaço da mediação, uma vez que o indigenista não pertence às etnias indígenas, mas compreende em diferentes graus a importância da luta indígena e se esforça no sentido de construir uma aliança afetiva. A rigor, para favorecer uma luta antirracista, todxs xs brancxs precisaram habitar esta posição. O trabalho consiste, entre outras coisas, em alimentar vínculos potentes de interlocução, que nos exigem uma contribuição criativa.

Entramos na dimensão dos afetos entendidos como os efeitos da inscrição dx outrx em si mesmo (ROLNIK, 2018). A esse respeito, convocaremos o trabalho de Audre Lorde (2017). Lorde (2017), no texto *Uses of anger: Women Responding to Racism* (Os usos da Raiva: Mulheres Respondendo ao Racismo), narra as expressões do racismo vindo de mulheres brancas em relação à circulação de mulheres negras nos circuitos fechados acadêmicos. A autora responde com a raiva a um comentário racista vindo de uma mulher branca acadêmica, no sentido da raiva ser um motor de transformação. Lorde (2017) argumenta como a diferença tem sido vista como razão para destruição e para o ódio (*hatred*). Em distinção ao ódio, Lorde (2017, p. 29, tradução nossa²⁵⁹) afirma que: “[a] raiva é um luto por distorções entre os pares e o seu objetivo é a mudança”. O vínculo potente entre mulheres brancas e negras pode ser gerado quando “mulheres negras e brancas encaram as raivas umas das outras sem negação ou imobilidade ou silêncio ou culpa” (LORDE, 2017, p. 29, tradução nossa²⁶⁰). A autora chama essa resposta fora da culpa ou imobilidade de uma “ideia herética e generativa”, já que contraria as formas pelas quais mulheres brancas e negras foram habituadas. Rememora também como “um arsenal de raiva” está disponível às mulheres lutando contra a opressão. Poderíamos reformular o

²⁵⁸ Esforços na contramão desta tendência têm sido feitos, a exemplo de incluir a curadora indígena guarani Sandra Benites na exposição Dja-Guatá Porã, no Museu de Arte do Rio, em 2008, e nas tentativas dxs apoiadorxs da Aldeia Maraká’ná, entre xs quais me incluo, mas é importante reconhecer que ainda não há um enfrentamento coletivo sobre o tema.

²⁵⁹ No original: “*Anger is a grief of distortions between peers, and its object is change*”.

²⁶⁰ No original: “(...) *and for Black women and white women to face each other’s Angers without denial or immobility or silence or guilt*”.

pensamento de Lorde pensando que se trataria de reconhecer a assimetria dos lugares sem acreditar que a diferença tenha uma essência; e, a partir daí, agir no sentido de achar conexões que combatam (todas) as opressões.

Voltando ao tema indigenista e situado na Aldeia Maraká'nã, há que se reconhecer o valor do trabalho feito por alguns artistas brancxs e apoiadorxs em criar e nutrir vínculos afetivos com as etnias indígenas, dentre os quais cito alguns que têm realizado um trabalho importante em várias esferas na Aldeia Maraká'nã: Lucas Sargentelli (artista gráfico, editor, curador), Regina de Paula (videasta), Wilton Montenegro (fotógrafo), George Maragaia (fotógrafo), Marcelo Melo (COART-UERJ), entre outrxs que, num trabalho de resiliência, vêm construindo e apoiando uma inserção dos debates indígenas e da presença indígena no sistema institucionalizado das artes. A questão é que os contextos de arte institucionalizada incitam comportamentos e condutas esperados que tendem a fragilizar e neutralizar os melhores esforços de pessoas não-indígenas. Esta é uma “pulga atrás da orelha” que nos acompanha mesmo quando investimos em favor do protagonismo indígena aliado à maior visibilidade (e trabalho para o desmonte) das estruturas brancas.

Um dos intuitos desta pesquisa é, portanto, sinalizar essas problemáticas dos sistemas das artes para que as lutas pela terra e o protagonismo das pessoas indígenas na arte tenham a potência, o vigor e o valor que lhes são de direito. Um dos exemplos de artista indígena que exerce protagonismo por dentro do sistema das artes, no campo da música, é Kaê Guajajara. Integrante da Aldeia Maraká'nã e artista, suas músicas têm se direcionado a vários temas das lutas pelas terras, mas não se limitam a uma vertente “étnica”, não podendo ser enquadrada como tal.

Coube a menção a uma potencialidade extrativista, no sentido de Medrazza e Neilson (2017), que a posição de mediação dxs brancxs pode exercer. Simultaneamente cabe também a menção de que o campo das artes pode ser, numa comparação com outros campos, um lugar menos hostil para as presenças indígenas, tanto no sentido literal quanto no sentido de possibilidade como fonte de renda e atuação profissional. A esse respeito, relato uma experiência no campo das artes com o indígena Urutau Guajajara, nas apresentações da palestra-performance mencionada intitulada *Ocupa Árvore*, em 2014²⁶¹.

²⁶¹ Ver Apêndice 1.

Tentamos sinalizar, então, de que modo essas questões de território e de presenças indígenas precisam ser mais discutidas no campo da arte. No campo acadêmico-artístico, esta pesquisa também poderia ter a função de mediadora. O que foi formulado para o campo artístico rebate no campo acadêmico-artístico. Argumentamos, então, que esta tese precisaria, no limite, trabalhar contra ela própria. O movimento é paradoxal: se por um lado há a necessidade de alianças afetivas se firmarem, pois elas permitem alcançar lugares não-imaginados coletivamente por meio da transformação de ambas as culturas (branca e indígena); por outro, há a necessidade de desmontar os caminhos normatizados pelos quais institucionalmente se asseguram os trabalhos na arte e na pesquisa, recusando um lugar de mediação que não tenha como horizonte sua própria destruição. Relembramos o conceito de ação estético-política (VASCONCELOS; PIMENTEL, 2017, p. 193) que parece propor igualmente um movimento paradoxal, formulado de outra maneira:

Antes de tudo, uma ação estético-política é uma tomada de posição diante da arte contemporânea, tal qual estamos fazendo hoje. (...) uma ação estético-política é antes de tudo anticapitalista, ou seja, é uma ação contra o mercado de artes, uma *contra-arte*. Então estamos nos inserindo em pleno debate com o sistema de artes. Nós não estamos ignorando o sistema de artes. Não estamos ignorando a história da arte, as teorias da arte, uma filosofia da arte, ou uma estética, quaisquer que sejam elas. Nós estamos provocando um debate a partir das questões hoje que se colocam na urgência da nossa atualidade. Que urgência ou urgências seriam essas? Não importa mais se somos ou não artistas, ou se isto é arte ou não? Mas quais as redes construídas, as zonas de risco e os efeitos quaisquer que são possíveis de causar e de nos afetar: nós, os outros e toda uma comunidade por vir. Essa é uma questão que hoje nos colocamos, enquanto professorxs teóricxs, educadorxs, pensadorxs, ativistas e pessoas interessadas em problematizar que vida é essa que levamos; e, principalmente, como transformá-la.

Enfatizamos que esses movimentos paradoxais não são os únicos possíveis; também são fundamentais aqueles relacionados às práticas coletivas na arte e outras relações possíveis de se criar na dimensão social da arte. O que queremos ressaltar é que se não há uma crítica mais radical, isto é, que questione as bases estruturais da branquitude, mesmo que ela não consiga ser realizada, de fato, as ações artísticas correm mais perigo de incorrerem em extrativismo. A observação sobre a dificuldade de concretização desta crítica precisa igualmente ser assinalada, já que transformar uma sociedade, uma estrutura, uma situação, é um esforço conjunto de uma coletividade em um momento oportuno. Estar atentxs a essa combinação nos parece preparar o solo para que outras sementes tenham a possibilidade de nascer, rompendo com uma monocultura extrativista.

4.3 Lutas pela terra: constante reconstrução, manutenção e nutrição

Para finalizar o capítulo, seria interessante retomar a ideia que o abre, associando resistência a dissidência e a resiliência. Os movimentos indígenas e agrários ensinam uma lição que exige do conjunto da sociedade pôr em xeque as bases capitalistas. Primeiro, ensinam a necessidade de uma insurgência, de uma desobediência civil (e servil) e de uma rebeldia contra uma norma profundamente inscrita. Apesar de profundamente inscrita, ela não é a única possível, nem mesmo a única existente. Examinar essas outras possibilidades teria a potência de nutrir a imaginação para outros cenários, diferentes do atual. Como afirmou a feminista negra e lésbica Audre Lorde (2017, tradução nossa²⁶²) em uma célebre palestra: “as ferramentas do senhorio nunca desmantelarão a Casa Grande”.

Segundo, a insurgência exige nutrição, alimentação e manutenção constantes e a luta das mulheres cis, dos movimentos agroecológicos e de biodiversidade têm mostrado possibilidades interessantes. Embora seja verificável que essa capacidade de nutrição é associada em geral ao cuidado e à maternagem, guardamos as devidas distâncias dessa associação a fim de não sermos reinscritos na obediência ao capitalismo em suas práticas extrativistas, que mantêm essas instâncias, no melhor dos casos, em servidão voluntária. Contudo, é preciso reconhecer a importância das práticas de nutrição pela validação de uma existente tradição de luta das mulheres e de culturas não-ocidentais que enxergam a si e à terra como partes de um todo interconectado.

Por fim, vale ressaltar que, se de um lado a brecha parece ser pela desconstrução e dissidência da norma, do ponto de vista dos povos originários, a ação é reiteradamente de (re)construção. Esta tese visa a indagar os modos pelos quais a dimensão social da arte colabora ou não para o duplo e paradoxal movimento de desmatelamento/reconstrução e, a partir das análises dos “limites do capitalismo” deixar entrever que a leitura da realidade requer movimentos múltiplos, mas que tenham uma direção anticapitalista, antipatriarcal e anticolonial.

²⁶² No original: “*The master’s will never dismantle the master’s house*”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fizemos o percurso analisando criticamente o capitalismo pelas perspectivas feministas de diversas vertentes e pelo pensamento ameríndio. Tais perspectivas foram mobilizadas a fim de examinar as questões referentes ao corpo – mais especificamente às políticas de sexualidade e de gênero, imbricadas como estão nas análises relativas à posição dxs trabalhadorxs e em questões étnico-raciais. Buscamos colocar foco nas conexões entre branquitude e norma capitalística, bem como sinalizamos resistências a partir da requalificação deste último conceito, por vezes desgastado e perdendo seu sentido mais potente. Os contextos artísticos acontecem em meio a essas complexidades e procuramos analisar algumas relações entre arte institucionalizada e sua dimensão social, procurando deixar em foco de que modo essas questões incidem nas artes.

Também importante foi o direcionamento para questões relativas ao acesso e manuseio da terra, visando a encará-la como bem comum, buscando uma dissidência de um comportamento extrativista nos mais variados níveis. Observado pelo viés ecofeminista, aparecem questões correlatas à terra, tais como a segurança e soberania alimentares, bem como a questão de uma relação histórica entre as mulheres e o uso da terra. Mais do que pautas separadas, vimos que multiplicidade, heterogeneidade e relação intercultural (não exclusivamente humana) implicam desertar de uma monocultura, não só como *plantation* mas também subjetivamente, como sugere Shiva (2001), no que a autora nomeia como *monocultura da mente*. A intenção foi a de mostrar a redução de mundos a que a vivência no capitalismo nos convoca. Esta operação é, no entanto, complexa, já que esse sistema parece prometer justamente o contrário, ou seja, mais possibilidades.

No campo de contextos artísticos, usamos o caso da Aldeia Maraká'nã como estudo de vínculos entre movimento social e arte/cultura, em seus aspectos inauguradores de espaço e problemáticos em termos de proximidade com as artes instituídas. A questão da branquitude como mediadora se coloca uma vez mais e com outros desdobramentos, como as históricas políticas indigenistas e seus lugares “mestiços”, mas que podem nos fazer ver possibilidades e limites de alianças afetivas, em um sistema marcado em sua base pelo racismo e pela diferenciação social como forma de governo entre as pessoas.

Esta tese teve como interesses subterrâneos avaliar valores e vínculos do que estamos produzindo. Valores, no sentido em que examina por onde circulam desejos, resistências e resiliências na norma capitalista e como isso se dá nos exemplos convocados. As análises de caso entraram no trabalho como um recorte de um momento histórico, sem a pretensão de serem nem definitivas ou totalizantes. Os valores sinalizam quais vínculos estamos sendo coletivamente capazes de estabelecer.

Os vínculos nos movimentos sociais e nos contextos artísticos são criados com o desafio de atingir um caráter de coletividade. Esta pesquisa aposta e desafiadoramente confia na coletividade que está se fazendo todo dia, toda hora, em resiliência. Os diversos movimentos sociais tais como os movimentos de lésbicas, de mulheres negras, de pessoas trans e não binárias, além dos movimentos indígenas autônomos, do MST, de agroecologia, entre outros, nos ensinam lições de resiliência e invenção cotidianamente. Em alguns momentos, essa coletividade se insurge através dos “corpos em assembleia” (BUTLER, 2018) reivindicando direitos ou, dito de outra forma, bens comuns. Vimos esses momentos aparecerem nas ações diretas de indígenas, nas manifestações de 2013 no Brasil e, como fenômeno simultâneo à escrita destas linhas, na tomada das ruas de diversas cidades nos Estados Unidos em protestos antirracistas detonados pela morte por asfixia do cidadão negro George Floyd, sob o joelho de um policial branco. Notadamente em Portland (Oregon), vimos por transmissão simultânea *on-line* milhares de pessoas ocupando as ruas com coreografias estético-políticas, tais como deitar no chão com as mãos nas costas ao mesmo tempo em que diziam “eu não consigo respirar”; as mãos ao alto durante as passeatas cheias ainda que no meio da pandemia de COVID-19 e a fila de policiais estadunidenses se ajoelhando, em solidariedade à essas reivindicações.

Contudo, não sabemos se mobilizar uma coletividade é uma tarefa exequível em termos globais. É evidente que não é só isso que está em jogo. Há muitos lugares do mundo que sequer entram no nosso campo de visão quanto às manifestações. Procuramos, portanto, indicar os limites tanto de uma ação ativista quanto de uma ação na arte. O objetivo é o de colaborar para uma definição de balizas a fim de que seja possível imaginar soluções para esses impasses.

Ainda um comentário relevante é atentar para alianças que nos permitam dismantelar ou iniciar o trabalho de desfazimento de uma colonialidade, investigando as assimetrias entre as solidariedades. Referimo-nos a práticas de coalizão contingenciais, talvez, com o discernimento de detectar os *gate keepers*, os pactos de

segurança, as zonas de conforto e as proteções do poder, como anuncia Cida Bento (2002). Temos necessidade de novos espaços de exercícios da branquitude a ser coletivamente gestados.

Por fim, abordamos os marcadores sociais da diferença por prismas ocidentais e há que se considerar outros esforços que percebem cruzamentos ancorados em outras culturas, tais como o conceito de *Two-Spirit People*, dos indígenas situados no Canadá a respeito de pessoas LGBT, as articulações afro-diaspóricas sexo-dissidentes (NASCIMENTO, 2019a) e as vivências de gênero das mais variadas etnias, cujos conceitos de corpo, subjetividade, etc., não estão circunscritos pelo pensamento ocidental. Não foram temas desta pesquisa, mas são temas de certa forma correlatos, com a ressalva de que eles precisam da presença viva dos agentes que os vivem e de que precisamos ficar atentos a como eles servem ao consumo capitalístico.

Para finalizar, a qualidade das alianças e dos vínculos parece dar-nos pistas acerca do que pode ser construído e nutrido coletivamente. Esta é uma tarefa árdua, já que o coletivo não é dado de antemão e requer espaços de diferença e de autonomia. Além disso, requer descosturas da norma capitalística que nos exigem resiliência e nutrição suficientes para levá-las a cabo. No entanto, lembramos a observação de Federici (2017) acerca do seu trabalho na Nigéria: é importante assinalar a limitada vitória da disciplina do trabalho capitalista e quanta gente ainda faz resistência aos seus requisitos.

A luta pelos corpos e pela terra parece conjugar autonomia e bens comuns de formas potencialmente não-excludentes e não centradas no sujeito do capital. Lutar pelos corpos, através das lutas de gênero, de sexualidade e nos desmontes da branquitude, significa uma possibilidade de autodenominação e de heterogeneidade. Lutar pela terra também sugere processos de autonomização e de manuseio diversos de seus fins extrativistas. Os bens comuns se referem tanto aos bens indispensáveis de que partilhamos na vivência neste planeta quanto aos direitos pelos quais lutamos de que pessoas e seres vivos tenham uma existência plena, não somente o *clube da humanidade*.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. *Pós-extrativismo e decrescimento*. Saídas do labirinto capitalista. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2018.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGUILLERA, Yanet Viruez. Como pensar o cinema indígena? A paisagem, uma categoria de pensamento. *Arte e Ensaios*, n. 38, 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/issue/view/1194/showToc>>. Acesso em: 05 de maio de 2020.

AHMED, Sara. *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham: Duke University Press, 2012.

ALEXANDER, Jacqui *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. Duke University Press, 2006.

ALEXANDER, Jacqui; Mohanty, Chandra (eds.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Routledge, 1997.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural*. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro, Editora Pólen, 2019.

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 9-23.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza. Rumo a uma nova consciência. Tradução de Claudia de Lima Costa and Eliana Ávila. Florianópolis: *Estudos Feministas*. Vol. 13, No. 3, 2005, p. 691-703.

ANZALDÚA, Gloria. Hablar en lenguas: Una carta a escritoras tercermundistas. In: MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana (eds.). *Esta puente mi espalda*. São Francisco, CA: ISM Press, 1988.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2019.

AQUINO, Rita. *A prática colaborativa como estratégia para a sustentabilidade de projetos artísticos pedagógicos em artes cênicas: um estudo de caso na cidade de Salvador*. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Orientação: Suzana Maria Coelho Martins. UFBa, 2015.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BASBAUM, Ricardo. *Manual do artista-etc*. Rio de Janeiro: Azougue, 2013.

BACELLAR, Camila. *Performance e feminismos: diálogos para habitar o corpo-encruzilhada*. Florianópolis, Revista Urdimento, v. 2, n. 27, dezembro de 2016, p.62-77.

BACELLAR, Camila. *Para habitar o corpo encruzilhada*. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Orientação: Charles Feitosa. UNIRIO, 2019.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2019, p. 207-214.

BARROS, Roberta. *Elogio ao Toque: ou como falar de arte feminista à brasileira*. Rio de Janeiro: Relacionarte Marketing e Produções Culturais Ltda., 2016.

BEAUVOIR, Simone. *The second sex*. Tradução de E.M. Parshley. Nova York: Vintage, 1973.

BENHAMOU, F. *A Economia da Cultura*. Cotia, Ateliê Editorial, 2007.

BENGOA, Cristina Carrasco; CORRAL, Carme Díaz (eds.). *Economía Feminista – desafios, propuestas, alianzas*. Barcelona: Entrepueblos / Entrepobles / Entrepobos / Herriarte, 2017.

BENJAMIN, Walter. O autor como produtor. Conferência pronunciada no Instituto para o Estudo do Fascismo, em 27 de abril de 1934. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 120-136.

BENTES, Ivana. Biopolítica feminista e estéticas subversivas. São Paulo, *Matrizes*, vol. 11, n. 2, maio/ago. de 2017. DOI: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v11i2p93-109>>.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos Narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado em Psicologia). Orientação: Iray Carone. USP, 2002.

BERARDI, Franco. Cognitarian Subjectivation. *Jornal E-flux* [on-line], 2010. Disponível em: <http://worker01.e-flux.com/pdf/article_8888183.pdf> . Acesso em: 20 de julho de 2018.

BERARDI, Franco. Senile Fascism and the financial algorithm – interview with Franco (Bifo) Berardi by Diego Stzulwark. *Website Lobo Suelto!*, 2018. Disponível em: <<http://lobosuelto.com/senile-fascism-and-the-financial-algorithm-uses-of-bifo-interview-with-franco-bifo-berardi-by-diego-stzulwark/>>. Acesso em: 30 de janeiro de 2020.

BISHOP, Claire. *Artificial Hells – participatory arts and the politics of spectatorship*. Londres: Verso, 2012. Disponível em: <<https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/2011/08/bishop-claire-artificial->

hells-participatory-art-and-politics-spectatorship.pdf>. Acesso em: 28 de outubro de 2016.

BRITO, Letícia. *Antes que seja tarde para se falar de poesia*. Rio de Janeiro, Malê, 2019.

BOLSA Família: saiba quais são as regras para participar do programa. *MDS*, Ministério da Cidadania, Secretaria Especial do Desenvolvimento Social [Online]. Publicado em 08/09/2017. Disponível em: <<http://mds.gov.br/area-de-imprensa/noticias/2017/setembro/bolsa-familia-saiba-quais-sao-as-regras-para-participar-do-programa>>. Acesso em: 31 de janeiro de 2020.

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. *In: BOURDIEU, Pierre. Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

BOURRIAUD, Nicolas. *Esthétique relationnelle*. Paris: Les Presses du Réel, 1998.

BRAGA, Paola; SOTER, Silvia. Artista em situação pedagógica: o ensinar na prática de Lia Rodrigues. *Revista Conceição*, Campinas (SP), v. 7, n. 1, jan./jun. de 2018, p. 49-68.

BRITO, Ronaldo. O moderno e o contemporâneo: o novo e o outro novo. *In: BRITO, Ronaldo. Experiência crítica – textos selecionados*. Organização de Sueli de Lima. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (org.). *Pensamento feminista – conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2019.

BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (org.). *Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2020.

BÜRGER, Peter. *Teoria da Vanguarda*. Lisboa: Vega/Universidade, 1993.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 2011 [1993].

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas – notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018 [E-book].

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo, subversão e identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAETANO, Márcio; FERNANDES, Marisa; GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (orgs.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. 1ª edição. São Paulo: Alameda, 2018.

CALLE, María Pilar Sánchez. Audre Lorde's Zami and Black women's autobiography: tradition and innovation. *Bells*, v. 7, 1996, p. 161-169. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/Bells/article/view/102781>>. Acesso em: 01 mar. de 2020.

CAMNITZER, Luis. *Contemporary Colonial Art*. Conferência no Latin American Studies Association, Washington DC, 1969. Tradução do livro "Escritos de artistas", organização de Cecília Cotrim.

CARDOSO, Lourenço; MÜLLER, Tânia M. P. *Branquitude – estudos sobre a identidade branca no Brasil*. 1ª edição. Curitiba: Appris, 2017.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Summus editorial, 2011.

CARREIRA, Denise. O lugar dos sujeitos brancos na luta antirracista. *Revista Sur*, v. 15, n. 28, 2018, p. 127-137.

CARVAJAL, Julieta Paredes. Dissidência e feminismo comunitário. *E-misférica*, Dissidence. v. 10, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://hemisphericinstitute.org/pt/emisferica-102.html>>. Acesso em 20 de abril de 2020.

CARVALHO, Laura. *Valsa brasileira: do boom ao caos econômico*. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

CASTRO, Daniele Pires de. *Mobilidades errantes, corpos vulvenáreis: o contato improvisação além da técnica*, tese de doutorado defendida no PPGCOM/ECO em fevereiro de 2017. Orientação: Maria Cristina Franco Ferraz. Inédita.

CERNICCIARO, Ana Cristina. *Do apocalipse à resistência: perspectivas indígenas para uma abertura na história*. *Canguru – Revista de Literatura e Arte*, v. 5, 2018, p. 38-49.

CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa editora, 1978.

CESARINO, Pedro. Alianças Afetivas – entrevista com Ailton Krenak por Pedro cesarino, 2016. Reader da 32ª Bienal de São Paulo – Dias de Estudo. In: VOLZ, Jochen; OLASCOAGA, Sofia; NGCOBO, Gabi; REBOUÇAS, Julia; LARSEN, Lars Bang (orgs.). *Incerteza Viva – Dias de estudo; 32ª. Bienal de São Paulo*, 1ª edição. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, Ministério da Cultura, v. 1, 2016, p. 169-189.

CHAUÍ, Marilena. A Universidade hoje. *Praga: Estudos Marxistas*, v. 6, 1998, p.23-32.

CLARKE, Cheryl. *Living as a lesbian*. Ithaca, New York: Firebrand, 1986.

CLARKE, Cheryl. El lesbianismo : un acto de resistencia. In: MORAGA, Cherrie;

CASTILLO, Ana. *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. ISM Press: San Francisco, 1988, p. 99-107.

COLLING, Leandro (ed). *Dissidências sexuais e de gênero* [online]. Salvador: UFBA, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. *The black feminist thought*. Londres: Routledge, 2000.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. *The Combahee River collective statement: black feminist organizing in the seventies and eighties*, v. 1. Kitchen Table: Women of Color Press, 1986.

COHN, Sérgio (org.). *Ailton Krenak*. Coleção Encontros. 1ª edição. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

COSTA, Eliana. Tropicalizando a economia criativa: desafios brasileiros, na perspectiva das políticas culturais. In: COSTA, Eliana; AUGUSTINI, Gabriela (orgs.) *De baixo para cima*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2014.

COSTA, Maria da Graça. Agroecologia, (eco)feminismos e “bem viver”: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLANDA, Heloísa Buarque (org). *Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

COUTINHO, Ana Maria Bonjour. *Estética Black Bloc: investigando as fronteiras entre arte e vida a partir da experiência do bloco preto*. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas). Orientação: Adriana Schneider Alcure. UFRJ, 2016.

CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002, p. 171-189.

CRUZ, Rodrigo. Do protesto de rua à política institucional: a causa homossexual nas eleições de 1982. In: GREEN, James et al. *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Editora Alameda, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Índios no Brasil – História, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CURIEL, Ochy. Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité. *Nouvelles Questions Féministes*, v. 20, n. 3, 1999, p. 49-62.

CURIEL, Ochy. *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial*. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. País Vasco: Universidade de País Vasco, Heogo, 2014.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible* – ensayos desde un presente en crisis. 1ª edição. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Davis, Madeleine, Kennedy, Elisabeth. History and the study of sexuality in the lesbian community : Buffalo, New York, 1940-1960. In: DUBERMAN, Martin B.; VICINUS, Martha; CHAUNCEY, Georges (eds.). *Hidden from history*. Reclaiming the gay and lesbian past. New York: Penguin Books, 1989, p. 426- 440.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci regina Candiani. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].

DEBORD, Guy. *Sociedade do espetáculo* – comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

DEE DEE, Andiara. Viver nas fronteiras: feminismo interseccional e outros espaços da educação. *Revista Concinnitas*, UERJ, ano 17, v. 01, n. 28, set. de 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Maior de 68 nunca aconteceu*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência – 1º. quadrimestre de 2015 – vol. 8 no. 1 p. 119-121.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. Volume 3.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELPHY, Christine. L'ennemi principal. In: DELPHY, Christine. *L'exploitation patriarcale, n° 1: l'exploitation économique dans la famille*. Paris: Féministes révolutionnaires, 1970.

DEMCZUK, Irène; REMIGGI, Frank W. *Sortir de l'ombre. Histoire des communautés gaies et lesbiennes à Montréal de 1950 à 1970*. Montréal: VLB, 1998. 409 p.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DIEDRICHSEN, Diedrich. *On (surplus) value of art*. Bélgica: Die Keure, 2008.

DUDUDE Hermann com a Projetista: dia 17/10. *Diversão e Arte Espaço Cultural* [Online], 11 de outubro de 2017. Disponível em: <<https://diversaoeartespacocultural.com/2017/10/11/dudude-hermann-com-a-projetista-dia-1710/>>. Acesso em: 22 de outubro de 2019.

DWECK, Esther; ROSSI, Pedro. O discurso econômico da austeridade e os interesses velados. In: SOLANO, Esther (org.). *O ódio como política*. São Paulo: Boitempo, 2018 [E-book].

FABIÃO, Eleonora. Performing Rio de Janeiro: artistic strategies in times of banditocracy, *E-misférica*, Performance ≠ Life, v. 8, n. 1, 2011. Disponível em:

<<http://hemi.nyu.edu/hemi/en/e-misferica-81/fabiao>>. Acesso em: 26 de abril de 2020.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

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

FEDERICI, Silvia. Feminismo e as políticas do comum. In: HOLANDA, Heloísa. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução – trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019b.

FEDERICI, Silvia. *Silvia Federici: On capitalism, colonialism, women and food politics*. An interview with Silvia Federici. November, 2009.

FEMENÍAS, Luísa. *Aproximación al pensamiento de Judith Butler*. Conferência na Universidade de Gijón, 5 de dezembro de 2003.

FERGUSON, Roderick A. *Aberrations in black: toward a queer of color critique*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2004.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. Avaliação e performance: a era do homem avaliado. *Anais do XXIII Encontro Anual da Compós*, UFPA, 2014. Disponível em: <http://compos.org.br/encontro2014/anais/Docs/GT06_COMUNICACAO_E_SOCIALIDADE/compos2014formatado_2182.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2019.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Homo deletabilis – corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. São Paulo: N-1, 2017.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas Nietzscheanos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Platão: as artimanhas do fingimento*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Ruminações: cultura letrada e dispersão hiperconectada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

FISHER, Mark. *Capitalism Realism – Is there no alternative?* London: Zero Books, 2009.

FIGUEIREDO, Angela. *Carta de uma ex-mulata à Judith Butler*. Revista Periodicus. Salvador: UFBA, n.3, v.1 mai./out., 2015, p. 152-169.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, editora Graal, 2002a.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2010.

FRANCO, Marielle. Fala na Votação do Dia da Visibilidade Lésbica. *Youtube*, Marielle na Câmara, 16 de agosto de 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kzNM2IAiEQU>>. Acesso em: 1 de setembro de 2019.

FRASER, Nancy. *Para uma crítica das crises do capitalismo*: entrevista com Nancy Fraser. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, jan./jun. de 2017, p. 161-185.

FRASER, Nancy. Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo. *New left review*, v. 86, mai./jun. de 2014.

FRASER, Nancy. Um feminismo que visa libertar todas as mulheres deve ser anticapitalista. *Blog Boitempo* [Online]. Disponível em: <<https://jornalggm.com.br/analise/nancy-fraser-um-feminismo-que-visa-libertar-todas-as-mulheres-deve-ser-anticapitalista/>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

FRASER, Andrea. O que é crítica institucional? *Revista Concinnitas*, ano 15, v. 2, n. 25, dezembro de 2014, p. 1-4.

FRECHETTE, Alex. *Diário em progresso* – jornadas de junho, Rio de Janeiro e a repolitização do cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2014

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001 [1968].

FREIRE, Cristina. *Arte Conceitual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

FREITAS, Artur. Apontamentos sobre a autonomia social da arte. *Revista de História Social*, n. 11, Campinas (SP), 2005, p. 115-134.

FUENTES, Marcela A. Performance, política e protesto. In: TAYLOR, Diana; STEURNAGEL, Marcos. *O que são estudos da performance*. Nova York: Duke University Press, 2015.

GAGO, Verônica. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

GAGO, Verônica; CAVALLERO, Luci. *Una lectura feminista de la deuda*. Vivas, libres y desendeudadas nos queremos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo, 2019.

GIELEN, Pascal; DE BRUYNE, Paul (eds). *Being an artist in post-fordist times*. Amsterdã: Nai publishers, 2009.

GIL, Gilberto. Íntegra do discurso de posse do ministro da cultura Gilberto Gil. Carta Maior [Online], publicado em 10 de janeiro de 2003. Disponível em:

- <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Midia-e-Redes-Sociais/integra-do-discurso-de-posse-do-ministro-da-cultura-Gilberto-Gil/12/5623>>. Acesso em: 30 jan. de 2020.
- GIL, José. *Portugal, em busca da identidade – o desnorde*. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.
- GILROY, Paul. *Postcolonial melancholia*. Nova York: Columbia University Press, 2005.
- GLOVER, Tay. Black Lesbians — Who Will Fight for Our Lives but Us? Navigating Power, Belonging, Labor, Resistance, and Graduate Student Survival in the Ivory Tower. *Feminist Teacher*, v. 27, n. 2-3, 2017, p. 157-175.
- GLOVER, Tay. *Bridges Toward a Theory of Black Queer Feminist Push-Out*: S. Tay Discusses Feminist Teacher Article. University of Illinois Press Blog, 2019a. Disponível em: <<https://www.press.uillinois.edu/wordpress/s-tay-glover-discusses-feminist-teacher-article/>>. Acesso em: 19 de março de 2020
- GLOVER, Tay. *Exploring Black Lesbian Symbolic Annihilation*. Paper presented at Lesbian Lives Conference. University of Brighton, England, 2019b.
- GLOVER, Tay. *Grammars of Blackness: Dialogics of Black Female Flesh, Black Lesbian Symbolic Annihilation, and Mutable Gender*. Artigo apresentado no Simpósio TRANS(form)ing Queer, the Eleventh Annual DC Queer Studies Symposium. University of Maryland, College Park, 2018a.
- GLOVER, Tay. *Southern Black Queer Lesbian and Femme Unbelonging in Diaspora*. (Unpublished Doctoral Dissertation). Northwestern University, Evanston, 2014.
- GLOVER, Tay. *The State of Black Women in the Academy: Interrogating Transnational Feminism and US Exceptionalism*. Paper presented at National Women's Studies Association Annual Conference, 2018b.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, 1984, pp. 223-244. Disponível em: <[http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/247561/mod_resource/content/1/RACISMO %20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf](http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/247561/mod_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf)>. Acesso em: 09 de março de 2020.
- GREEN, J.; CAETANO, M.; Fernandes, M.; QUINALHA, R. (orgs.). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Editora Alameda, 2018.
- GRENIER, Catherine; OTTINGER, Didier. *La parenthèse du moderne*. Paris: Centre Georges Pompidou, 2005.
- GROSSI, Miriam Pillar. O pensamento de Monique Wittig. *Dossiê Revista*, v. 4, n. 2, abr./jun. de 2018. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>. Acesso em: 19 de março de 2020.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica – cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

GUÉRON, Rodrigo; VASCONCELLOS, Jorge. Depois de junho... o que nos resta fazer? Ações estético-políticas! *Revista Alegrar*, n. 15, junho de 2015. Disponível em: <http://www.alegrar.com.br/revista15/pdf/depois_de_junho_gueron_vasconcellos_alegrar15.pdf>. Acesso em: 26 de março de 2020.

HALL, Stuart. Diásporas ou a lógica da tradição cultural. *Matrizes*, v. 10, n. 3, set./dez. de 2016, p. 47-58.

HAMMONDS, E. Black. (W)holes and the geometry of Black female sexuality. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 6, n. 2-3, 1994, p. 126-146.

HANISCH, Carol. The personal is political. Notes from the Second Year: Women's Liberation. *Jornal do Movimento*, 1970. Disponível em: <<http://carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>>. Acesso em: 09 de março de 2020.

HARAWAY, Donna. *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humanismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas (SP), n. 5, 2005, p. 7-41. (Publicação original na *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, outono, 1988, p. 575-599).

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Bem estar comum*. Tradução de Clóvis Marques. 1ª edição. Rio de Janeiro, São Paulo: Reccord, 2016b.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Império*. São Paulo: Reccord, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão – guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

HARITAWORN, Jin; AIZURA, Aren; STRIKER, Susan. *Trans Necropolitics: A Transnational Reflection on Violence, Death, and the Transo of Color Afterlife*. *Transgender Studies Reader*, 2013, p. 66-76.

HARITAWORN, Jin; KUNSTMAN, A.; POSOCCO, S. (orgs). *Queer necropolitics*. London e Nova York: Routledge, 2014.

HARVEY, David. *A loucura da razão econômica – Marx e o capital no século XXI*. Tradução Artur Renzo. São Paulo: Boitempo, 2018.

HARVEY, David. Body as a accumulation strategy. In: HARVEY, David. *Spaces of Hope*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

HARVEY, David. *Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2013.

HARVEY, David. *O imperialismo*. São Paulo: edições Loyola, 2004.

HARVEY, David. *Spaces of hope*. Berkley e Los Angeles: University of California

Press, 2000.

HEWIT, Andrew. *Social choreography: ideology as performance in dance and everyday movement*, post-contemporary inventions. Londres: Duke University Press, 2005.

HOOKS, Bell. Ensinando a transgredir. In: HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, p. 09-24.

HOOKS, Bell. Pedagogia engajada. In: HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, p. 25-36.

HOOKS, Bell. *O feminismo é pra todo mundo: políticas arrebatadoras*. Tradução: Ana Luiza Libânio. 1ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018 [Recurso digital].

HOLANDA, Heloisa Buarque de. *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2019.

HOLANDA, Heloísa Buarque de (org). *Pensamento feminista – conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019a.

HOLANDA, Heloísa Buarque de (org). *Pensamento feminista brasileiro – formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019b.

HOLANDA, Heloísa Buarque de (org). *Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

HOWKINS, J. *Economia Criativa*. São Paulo: M. Books do Brasil Editora Ltda, 2013.

HOWKINS, J. *The creative economy: how people make money from ideas*. Londres: Penguin Press, 2001.

ÍNDIOS fecham Esplanada e entram em conflito com PM em ato por demarcação. *GI DF* [Online], 25 de abril de 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/indios-fazem-manifestacao-em-brasilia-e-fecham-esplanada-houve-confronto-com-pm.ghtml>>. Acesso em: 27 de abril de 2019.

ÍNDIXS-NEGRXS. *Revista Arte e Ensaios*, n. 38, 2019. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/issue/view/1194/showToc>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2020.

JESUS, Jaqueline Gomes de. *Homofobia: identificar e prevenir*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Interlocuções teóricas do pensamento transfeminista. In: JESUS, J. G. de. et al. *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Metanóia, 2014, p. 3-18.

KAPLAN, Caren. The politics of location as transnational feminist critical practice. In: GREWAL, Inderpal. *Scattered hegemonies: postmodernity and transnational feminist practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 137-152.

KESTER, G. H. Community and Communicability. In: KESTER, G. H. *Conversation Pieces Community and Communication in Modern Art*. Berkeley: University of California Press, 2004, p. 152-191.

KESTER, G. H. *Dialogical aesthetics: a critical framework for littoral art*. [S.l.: s.n.], 1998.

KESTER, G. H. *The one and the many: contemporary collaborative art in a global context*. Durham: Duke University Press, 2011 [E-book].

KRAVAGNA, Christian. *Working on the Community*. Models of Participatory Practice. Disponível em: <http://www.republicart.net/disc/aap/kravagna01_en.pdf>. Acesso em: 17 de fevereiro de 2020.

KRAUSS, Rosalind. A escultura no campo ampliado. In: KRAUSS, Rosalind. *Caminhos da escultura moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das letras, 2019 [E-book].

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2020 [E-book].

KRENAK, Ailton. *Um grito na paisagem*. Entrevista com Ailton Krenak. [Entrevista cedida a] Paula Forster. IHU/Adital [Online], 08 de novembro de 2017. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573427-um-grito-na-paisagem-entrevista-com-ailton-krenak>>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2020.

KUNST, Bojana. *Artist at work: proximity of art and capitalism*. Winchester: Editora Zero Books, 2015.

LAQUEUR, Thomas. *Making sex: Body and Gender from Greeks to Freud*. Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Press, 1992.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas e coleções. In: PARENTE, André (org.). *Tramas da rede – novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2010

LAURETIS, Teresa de. Tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2019, p.121-156.

LAZZARATO, Maurizio. Conversation with Maurizio Lazzarato: Exhausting Immaterial Labour in Performance. *Le Journal des Laboratoires and TKH*, n. 17, out. de 2010.

LEMOS, Rosalia de Oliveira. O movimento das mulheres negras no Rio de Janeiro. In: LEMOS, Rosalia de Oliveira. *Feminismo negro em construção: a organização do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social), Instituto de Psicologia da UFRJ, 1997, p. 55-115. Disponível em: <https://www.academia.edu/8587583/O_Feminismo_Negro_em_Constru%C3%A7%C3%A3o_a_Organiza%C3%A7%C3%A3o_das_Mulheres_Negras_no_Rio_de_Janeiro>. Acesso em: 13 jun. 2018.

LEMOS, Ana Carla da Silva; CORDEIRO, Nathalia Christina. Pensamentos e resistências lésbicas feministas, dialogando com teóricas clássicas, contemporâneas e movimentos lésbicos (Dossiê). *Cadernos e Gênero e Diversidade*, Salvador, 2018. 177 p. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/issue/view/1604/showToc>>. Acesso em: 13 jun. de 2018.

LEPECKI, André. Coreopólicia e coreopolítica. *Ilha*, Revista de Antropologia Social da Universidade federal de Santa Catarina (UFSC), v. 13, n. 1, 2012, p. 41-60.

LEPECKI, André. *Exhausting Dance: performance and politics of movement*. Nova York: Editora Routledge, 2006.

LEPECKI, André. O corpo colonizado. *Gesto: Revista do Centro Coreográfico do Rio*, vol. 6, n. 2. Rio de Janeiro: RioArte, jul. 2003, p. 7-11.

LEPECKI, André. *Singularities – dance in the age of performance*. Nova York: Editora Routledge, 2016.

LESSA, Patrícia. *Lesbianas em movimento: a criação de subjetividades – Brasil, 1979-2006*. Tese (Doutorado em História). Orientação: Tânia Navarro-Swain. UnB, 2007.

LIGIÉRO, Zeca (org.). *Performance e antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

LIMA, Daniella. *Corpo, política e discurso na dança de Lia Rodrigues*. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, 2007.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica. Diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 70, n. especial, 2018a, p. 20-33. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arbp/v70nspe/03.pdf>>. Acesso em: 20 fevereiro 2020.

LIMA, Fátima. *Corpos, gêneros e sexualidades: políticas de subjetivação*. Textos reunidos. 2ª edição revisada e atualizada. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2014.

LIMA, Fátima. Sobre dores, saudades e (re)existências. *Cadernos de gênero e diversidade*, v. 04, n. 02, abr./jun. de 2018b. Dossiê Raça, Interseccionalidade e Violência – processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>. Acesso em: 20 fevereiro 2020.

LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento feminista – conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LORDE, Audre. *The master's will never dismantle the master's house*. Londres: Penguin Books, 2018

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, NY. The Crossing Press, 1984.

LORDE, Audre. *Zami – a new spelling of my name. A biomythography by Audre Lorde*. Berkeley: The Crossing Press, 1982.

LOUREIRO, Isabel. A menos eurocêntrica do todos – Rosa Luxemburgo e a acumulação primitiva permanente. In: SCHÜTRUMPF, Jörn. *Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. Tradução de Isabel Loureiro, 2ª edição brasileira ampliada e revista. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2015.

LOUW, Dirk. Ser por meio dos outros: O ubuntu como cuidado e partilha. *IHU On-Line*, n. 353, ano X, 06 de dezembro de 2010, ISSN 1981-8469. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/217871719/UBUNTU-EU-SOU-PORQUE-NOS-SOMOS>>. Acesso em: 15 de agosto de 2019.

LÖWY, Michael. Imperialismo ocidental versus comunismo primitivo – uma releitura dos escritos econômicos de Rosa Luxemburgo. In: SCHÜTRUMPF, Jörn. *Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. Tradução de Isabel Loureiro, 2ª edição brasileira ampliada e revista. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2015.

LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discórdia. Cali: Universidad del Valle*, v. 6, n. 2, 2011, p. 105-119.

LUGONES, María. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia – Journal of Feminist Philosophy*, v. 22, n. 1, 2007, p. 186-209.

LUGONES, María. Street walker theorizing. In: LUGONES, María (ed.). *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppression*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.

LUGONES, María. Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia – Journal of Feminist Philosophy*, v. 25, n. 4, 2010, p. 742-759.

MARINHO, Nirvana. *As políticas do corpo contemporâneo: Lia Rodrigues e Xavier Le Roy*. Tese (Doutorado). PUC-SP, 2006.

MARTIN, Randy. A precarious dance, a derivative sociality. *TDR: The Drama Review*, New York University and the Massachusetts Institute of Technology, v. 56, n. 4, 2012.

MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2013 [1976].

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política, Livro I: O processo de circulação do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2014 [1978].

MARX, Karl. *O capital*, crítica da economia política, Livro III: O processo global da produção capitalista. Trad. Rubens Enderle. São Paulo, Boitempo, 2017 [1981].

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

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, n. 15, v. 1, 2003, p.11-40.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *O fardo da raça – entrevistas com Achille Mbembe*. Coleção Pandemia. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Editora Antígona, 2016.

MEIRELES, Flavia. *O jogo e a re-montagem de experiências: passagens entre arte e não-arte*. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais). Orientação: Giselle Ruiz. EBA, UFRJ, 2014.

MEDRAZZA, Sandro; NEILSON, Brett. *Border as a method*, or, the multiplication of labor. Durham and London: Duke University Press, 2013a.

MEDRAZZA, Sandro; NEILSON, Brett. Extraction, logistics, finance. Global crisis and the politics of operation. *Radical Philosophy*, n. 178, mar./abr. de 2013b.

MEDRAZZA, Sandro; NEILSON; Brett. On the multiple frontiers of extraction: excavating contemporary capitalism. *Cultural Studies*, 17 de março de 2017 [PDF].

MEIRELES, Flavia; GLOVER, Tay. Towards a Transnational Black Feminist Theory of The Political Life of Marielle Franco. *Journal on Lesbian Studies*, no prelo.

MELLO, Guilherme ; ROSSI, Pedro. Do industrialismo à austeridade: a política macro dos governos Dilma. In: CARNEIRO, Ricardo; BALTAR, Paulo; SARTI, Fernando (orgs.). *Para além da política econômica*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2018.

MENDONZA, Brenny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. *El Cotidiano*, v. 184, 2004, pp. 7-12.

- MESQUITA, André Luiz. *Insurgências poéticas – arte ativista e ação coletiva* (1990-2000). Dissertação (Mestrado em História Social). Orientação: Marcos Silva. USP, 2008.
- MIES, Maria. *Partriarchy and accumulation on a world scale*. Londres, Zedbooks, 2014 [1986].
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminism*. Londres: Zedbooks, 2014 [1993].
- MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. *Textos Seleccionados*. Bogotá: Editorial la frontera, 2017.
- MIÑOSO, Yuderkis Espinosa; ROBLEDO, Gabriela; AQUISE, Norma Mogrovejo; PESSAH, Marian (ed.). *Desobedientes – experiências y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latino-americanas*. 1ª edição. Buenos Aires: En la Frontera, 2009.
- MOHANTY, Chandra. Cartographies of struggle: third world women and the politics of feminism. In: MOHANDY, Chandra. *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham: Duke University Press, 2003, p. 43-84.
- MOHANTY, Chandra. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review*, v. 30, n. 1, 1988, pp. 61-88.
- MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. *Revista Concinnitas*, Rio de Janeiro (UERJ), ano 17, v. 01, n. 28, setembro de 2016.
- MOMBAÇA, Jota. A coisa tá branca! *Revista Buala*, Lisboa, nov. de 2017. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/mukanda/a-coisa-ta-branca>>. Acesso em: 22 jan. de 2020.
- MORAGA, Cherrie; ANZALDÚA, Gloria. *This bridge called mi back: writings by radical women of color*. Watertown, Massachussets: Persephone Press, 1981.
- MOURÃO, Alexandre de Albuquerque. *Minimanual da arte guerrilha urbana*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015.
- MUNANGA, K. As ambigüidades do racismo à Brasileira. In: KOM, Noemi Moritz, et. al. *O Racismo e o Negro no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- NASCIMENTO, Tatiana. Zami: (auto) tradução da lesbiandade negra em Audre Lorde. *Revista Palmares: Cultura Afro-Brasileira*, ano X, ed. 8, 2014, p. 22-35.
- NASCIMENTO, Tatiana. *Cuírlombismo literário*. Coleção Pandemia. São Paulo: N-1 edições, 2019a.
- NASCIMENTO, Tatiana. *Leve sua culpa branca pra terapia*. 1a edição. Série Zami. Brasília: Padê editorial, 2019b.

NEGRI, Toni; HARDT, Michael. *Declaração* – isto não é um manifesto. São Paulo: N-1 edições, 2014.

OLIVEIRA, Pedro. Marilena Chauí e o neoliberalismo. *Portal Vermelho*, 26 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://vermelho.org.br/2018/09/26/marilena-chauí-e-o-neoliberalismo/>>. Acesso em: 22 de janeiro de 2020.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

OYEWÙMÍ, Oyèronké. *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017

PACHAMAMA, Aline. *Guerreiras*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PATRÍCIO, Mariana. Sujeita Política. *Folha de S. Paulo*, Blog #AgoraÉQueSãoElas, 24/02/2016. Disponível em: <<http://agoraquesaoelas.blogfolha.uol.com.br/2016/02/24/sujeita-politica/>>. Acesso em: 22 de janeiro de 2020.

PAVLOVA, Adriana. Encarnado: uma leitura coreopolítica do projeto de Lia Rodrigues na Favela da Maré. *Dança*, Salvador, v. 4, n. 2, jul./dez. de 2015, p. 65-75.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? Revista *Periódicus*, 1ª edição, mai./out. de 2014. Disponível em: <www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/index>. Acesso em: 20 jan. de 2020.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, v. 2, n. 2, jul./dez. de 2012, p. 395- 418.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. *Contemporânea*, Dossiê Saberes Subalternos, v. 2, n. 2, jul./dez. de 2012, p. 371-394.

PEREIRA, Vinícius. *A Resistência da Aldeia Maracanã: um ponto de oxidação pela “revolução ferrugem”*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Seropédica (RJ): UFRRJ, 2016.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *Capitalist Sorcery. Breaking the spell*. Tradução de Andrew Goffey. Nova York: Palgrave Macmillan, 2011.

PRECIADO, Paul B. Beatriz Preciado [entrevistada por Jesús Carrillo]. Originalmente publicada em castelhano: *Desacuerdos: sobre arte, políticas e esfera pública en el Estado español*, vol. 2. Barcelona: MACBA/Arteleku/ UNIA, 2004.

PRECIADO, Paul B. Entrevista com Beatriz Preciado. *Revista Poiesis*, n. 15, julho de 2010, p. 47-61.

- PRECIADO, Paul B. *Testo Younqui*. Madri: Espasa, 2008.
- PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual – práticas subversivas da identidade sexual*. 2ª edição. São Paulo: N-1, 2017.
- PRECIADO, Paul B. *Testo Younqui*. Sexo, drogas e política na era farmacopornográfica. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro e Veronica Daminelli Fernandes, 1ª edição. São Paulo: N-1 edições, 2018a.
- PRECIADO, Paul B. *Transfeminismo*. Coleção Pandemia. São Paulo: N-1 edições, 2018b.
- PRECIADO, Paul B. *An apartment on Uranus*. Tradução de Charlotte Mandell. E-book Kindle Fitzcarraldo editions, 2020 [E-book].
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2 – 3, 2007, p. 168-178.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal raza! *Revista Venez de Economía y Ciencias Sociales*, v. 6, n. 1, jan./abr. de 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. *Partilha do sensível – estética e política*. Tradução de Mônica Costa Neto. Rio de Janeiro: editora 34, 2009.
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica – sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- REGUILLO, Rosana. *Dissidence: Facing the disorder of the open-ended — Mexico, a brief and precarious map of the impossible*. *E-misférica*, v. 10, n. 2, 2013. Disponível em: <<https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-102.html>>. Acesso em: 05 mar. de 2020.
- REZENDE, Humberto. Artista é preso durante apresentação que integra o Palco Giratório, do SESC. *Correio Braziliense* [Online], 16 de julho de 2017. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2017/07/16/interna_cidadesdf,610075/artista-e-presos-durante-apresentacao-que-integra-o-palco-giratorio.shtml>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2020.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala*. Coleção feminismos contemporâneos. São Paulo: Pólen, 2017.
- RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Tradução de Carlos Guilherme do Vale. *Revista Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 4, n. 05, 27 nov. 2012.
- RICH, Adrienne. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica & outros ensaios*. Tradução de Angélica Freitas e Daniel Lühmann. Rio de Janeiro: A Bolha editora, 2019.

RILEY, Snorton C., HARITAWORN Jin, AIZURA Aren, and STRYKER Susan. Trans Necropolitics: A Transnational Reflection on Violence, Death, and the Trans of Color Afterlife. *Transgender Studies Reader*, 2013, p. 66-76.

ROLNIK, Suely. *A hora da micropolítica*. [Entrevista cedida a] Fernández Polanco e Antonio Pradel, do Goethe. *Geledés*, 11 de nov. de 2016. Disponível em <<http://www.geledes.org.br/entrevista-com-suely-rolnik-a-hora-da-micropolitica/#gs.nDLF25c>>. Acesso em: 09 de julho de 2018.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

ROLNIK, Suely. *Geopolítica da cafetinagem*. PUC-SP [Online]. São Paulo, maio de 2006. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf>>. Acesso em: 09 de julho de 2018.

ROLNIK, Suely. *Por uma ética do real*. Núcleo de Estudos da Subjetividade, 1990. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/eticareal.pdf>>. Acesso em: 24 de julho de 2018.

ROLNIK, Suely. *Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização*, 1997. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2020.

ROQUE, Tatiana. *Risco e erotismo na política*. Coleção Pandemia. São Paulo: N-1 edições, 2018.

ROSE, Nikolas. *Politics of live itself: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. Nova York: Princeton University Press, 2009.

RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SAFATLE, Vladimir. *Quando as ruas queimam: manifesto pela emergência*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

SALLEH, Ariel. *Ecofeminism as politics: nature, Marx and the post-modern*. Londres: Zedbooks, 1997.

SAN Martín, Rivas. Diga “queer” con la lengua afora: sobre las confusiones del debate latino-americano. In: COORDENADORIA UNIVERSITARIA. *Por un feminismo sin mujeres*. Santiago do Chile: CUDS, 2011, p. 59-75.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016.

SANTOS, Bárbara. *Percursos estéticos: imagem, som, ritmo e palavra*. Abordagens originais sobre o Teatro do Oprimido. São Paulo: Padê editorial, 2018.

SANTOS, Bárbara. *Teatro do Oprimido – raízes e asas*. Uma teoria da práxis. Rio de Janeiro: Editoria Ibis Libris, 2016.

SANTOS, Gustavo Gomes da costa. Diversidade sexual, partidos políticos e eleições no Brasil contemporâneo. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 21, Brasília, set./dez. de 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522016000300147#fn7>. Acesso em: 24 de março de 2020.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal*. 15ª edição. São Paulo, Rio de Janeiro: Record, 2008.

SARGENTELLI, Lucas. *Aprender a caminhar com a Universidade-Aldeia Maraká'nã*. Orientação: Felipe Scovino. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais). UFRJ, 2019.

SARKAL, Saral. *Eco-Socialism or Eco-Capitalism? A Critical Analysis of Humanity's Fundamental Choices*. Londres: Zed Books, 1999.

SCHECHNER, Richard. *O que é performance?*. Revista Percevejo, Revista de Teatro, Crítica e Estética, do Departamento de Teoria do teatro do Programa de Pós-graduação em teatro da Universidade federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO, ano 11, n. 12, 2003.

SCHNEIDER ALCURE, Adriana. Diálogos entre tradição e contemporaneidade no processo de criação de Jongo mamulengo. *Revista Urdimento*, v. 2, n. 32, set. de 2018, p. 35-47.

SCHNEIDER ALCURE, Adriana. Rir de si: comicidade, política e a noção de “brincadeira”. *Revista Moringa Artes do Espetáculo*, João Pessoa, UFPB, v. 10 n. 2, jun./dez. de 2019, p. 151 a 172.

SCHNEIDER ALCURE, Adriana; FLORÊNCIO, Thiago. Procedimentos dramaturgicos em Cidade Correria: ocupações urgentes, corpos insurgentes. *O Percevejo on-line*, v. 9, n. 1, jan./jun. de 2017, p. 89-104.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, abr. de 2014, p. 83-94. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822014000100010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 de junho de 2020. DOI: <<http://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010>>.

SEDWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. University of California Press, 1990.

SEDWICK, Eve Kosofsky. *Tendencies*. Durham: Press, 1993.

SHIVA, Vandana. *Biopirataria*. A pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente*. Tradução de Daniela de Azevedo Abreu. São Paulo: Editora Gaia, 2002.

SIBILIA, Paula. *Show do eu – a intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SMITH, C. A. Facing the dragon: Black mothering, sequelae, and gendered necropolitics in the Americas. *Transforming Anthropology*, v. 24, n. 1, 2016, p. 31-48.

SOLANO GALLEGO, Esther (org.). *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.

SOTER, Silvia. *Saberes docentes para o ensino da dança: Relação entre saberes e formação inicial de licenciados em Dança e em Educação Física que atuam em escolas da rede pública de ensino do Rio de Janeiro e da região metropolitana*. Tese (Doutorado em Educação). Orientação: Monique Andries Nogueira. UFRJ, 2016.

SOUZA, Renata. O feminicídio político de Marielle Franco. *El País*. On-Line. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/14/politica/1552562116_307529.htm>. Acesso em: 01 de junho de 2020.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, v. 17, n. 2, 1987, pp. 65-81.

SPILLERS, Hortense J. *Black, white, and in color: essays on American literature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

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

STREVA, Juliana. Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial. *Revista Antropolítica*, n. 40, Niterói, 1º semestre de 2016, p. 20-53.

SOUZA, Jessé. Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira. *Tempo soc.*, São Paulo, v. 12, n. 1, maio de 2000, p. 69-100.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à lava jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

SWARR, A. L.; NAGAR, R. (orgs.). *Critical transnational feminist praxis*. Suny Press: 2012.

SWCHARZ, Lilia. A persistência do latifúndio e do mandonismo no Brasil. *Jornal digital Nexo*, 30 de julho de 2019. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/colunistas/2019/A-persistência-do-latifúndio-e-do-mandonismo-no-Brasil>>. Acesso em: 10 de agosto de 2019.

PARDO, Ana Lúcia. O poder do teatro e as táticas de resistência – conversa de Kaká Werá e José Celso Martinez Corrêa. In: PARDO, Ana Lúcia (org.). *A teatralidade do humano*. São Paulo: Edições SESC SP, 2011.

PIMENTEL, Mariana. *Memória, a fabulação do futuro*. Tese (Doutorado em Letras). Orientação: Karl Erik Schollhammer. PUC-Rio, 2010.

TAYLOR, Diana; STEUERNAGEL, Marcos. *O que são estudos da performance*. Livro Digital Scalar. Nova York: Duke University Press, 2015. Disponível em: <www.scalar.usc.edu/nehvectors/wips/table-of-contents-por>. Acesso em: 04 ago. de 2018.

TURNER, Victor. Liminaridade e ‘communitas’. In: TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 116 - 159.

VASCONCELLOS, Jorge; PIMENTEL, Mariana. O que é uma ação estético política? (um contra-manifesto). *Revista Vazantes*, n. 1, 2017.

VELOSO, Marila. *Dança e política – estudos e práticas*. Curitiba: Kairòs edições, 2015.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Orientação: Djalma Thürler. Salvador: Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, UFBA, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>>. Acesso em: 10 de março de 2020.

VIEIRA, Helena; BABAGALI, Bia P. Transfeminismos. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa. *Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade*. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 343-378.

VIEIRA, Helena; BABAGALI, Bia P. *El pensamiento heterosexual y otros ensaios*. Madrid: Egales, 2006.

VIRNO, Paolo. The dismeasure of art. An interview with Paolo Virno. *Open, a precarious existence*, v. 17, 2009, Disponível em: <[https://cris.vub.be/en/publications/the-dismasure-of-art-an-interview-with-paolo-virno\(c24ded9c-5852-4fc5-91e6-48d652a1d50f\)/export.html](https://cris.vub.be/en/publications/the-dismasure-of-art-an-interview-with-paolo-virno(c24ded9c-5852-4fc5-91e6-48d652a1d50f)/export.html)>. Acesso em: 6 nov. de 2019.

WALSH, Catherine. *Pedagogical notes from decolonial cracks*. *Revista E-misferica*. v. 11, n. 1, 2014. Disponível em: <<https://hemisphericinstitute.org/pt/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-dossier/pedagogical-notes-from-the-decolonial-cracks.html>>. Acesso em: 26 de abril de 2020.

WERNECK, Jurema et al. *O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

WITTIG, Monique. Du mouvement de libération des femmes. *Questions Féministes*, n. 7, 1980b.

WITTIG, Monique. *La pensée straight*. Paris: Balland, 2001.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2019, p. 83-92.

WITTIG, Monique. On ne nait pas femme. *Questions Féministes*, n. 8, 1980c.

WITTIG, Monique. Straight Minds. *Feminist Issue*, n. 1, 1980a.

WITTIG, Monique. *The Lesbian Body*. Tradução de David Le Vay. Nova York: William Moroy and Company, 1975.

ZÍLIO, Carlos. *O nacional e o popular na cultura brasileira – artes plásticas: da antropofagia à tropicália*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

Entrevistas realizadas

ASSUSSENA, Arlei. Arlei Assussena, membro do gabinete da vereadora Marielle Franco: depoimento [13 de fev. 2019]. Entrevistadora: Flavia Meireles. Rio de Janeiro, 2019. Arquivos de áudio (MP3). Entrevista concedida para esta pesquisa.

LEITE, Vanessa. Vanessa Leite, pesquisadora dos temas gênero e sexualidade: depoimento [20 de fev. de 2019]. Entrevistadora: Flavia Meireles. Rio de Janeiro, 2019. Arquivos de áudio (MP3). Entrevista concedida para esta pesquisa.

MARINS, Camila. Camila Marins, integrante da Frente Lésbica do Rio de Janeiro e da Revista Brejeiras: depoimento [21 de fev. de 2019]. Entrevistadora: Flavia Meireles. Rio de Janeiro, 2019. Arquivos de áudio (MP3). Entrevista concedida para esta pesquisa.

MIRANDA, Pedro. Pedro Miranda, assessor de campanha de Marielle Franco: depoimento [10 de fev. de 2019]. Entrevistadora: Flavia Meireles. Rio de Janeiro, 2019. Arquivos de áudio (MP3). Entrevista concedida para esta pesquisa.

SEIXAS, Michele. Michele Seixas, integrante da Articulação Brasileira de Lésbicas (ABL): depoimento [16 de fev. de 2019]. Entrevistadora: Flavia Meireles. Rio de Janeiro, 2019. Arquivos de áudio (MP3). Entrevista concedida para esta pesquisa.

APÊNDICE

Relato de experiência sobre a palestra-performance OCUPA ÁRVORE: lacunas e apagamentos

Ocupa Árvore foi uma palestra-performance cujo embrião foi objeto de pesquisa durante o mestrado realizado no Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais (PPGAV) da UFRJ, finalizado em 2014. Naquele momento, pesquisava como o *Ocupa Árvore*, descrito brevemente no capítulo 4, tinha sido um ato performativo que poderia ser lido como uma coreopolítica (LEPECKI, 2012), no sentido de que foi uma resistência que suspendeu como as forças policiais agiriam, rompendo com uma pré-coreografia de dispersão de multidões da polícia, como resposta à ocupações.

Para se compreender melhor o contexto, o ano de 2013 foi marcado por grandes manifestações de rua em várias cidades, colocando em jogo o sistema de representação política no Brasil. Conhecidas como "jornadas de junho", seus significados ainda são contraditórios. Este período é também marcado por movimentos de ocupação semelhantes ao que vimos na Praça *Tahrir* ou *Ocuppy Wall Street*, em que as pessoas questionavam a concentração de riqueza. Como aponta o crítico de dança André Lepecki (2012, p. 57):

Ao longo deste último ano, a emergência de um sujeito político no Cairo, Tunísia, Atenas, Londres, Madri e Nova York não se deveu à velha imagem de manifestação, que já coreografou o protesto, mas a uma nova imagem de ocupação. Ocupando a polis, recusando a circulação, um ato parado toma aspectos políticos, cinéticos, estéticos, de ocupação e permanência para demonstrar e revelar como o ímpeto e o imperativo da circulação e da agitação são coreografias que policiam, bloqueiam e impedem outra visão da vida.

A atuação da Aldeia Maraká'nã no momento que antecede as jornadas de junho foi de acolhimento de diversos movimentos sociais, cumprindo seu caráter pluricultural e de contato entre indígenas e não-indígenas. Eram indígenas, estudantes, jovens ligadxs às táticas *Black Blocs*, anarquistas, punks e artistas que se reuniam em atividades no território da Aldeia. Em função disso, a primeira expulsão da Aldeia Maraká'nã, em março de 2013, foi seguida por manifestações de forte apoio popular para que os indígenas retornassem ao território. O governo do estado do Rio de Janeiro recuou e o terreno foi novamente retomado pelxs indígenas.

Contudo, no dia 17 de dezembro de 2013, policiais e bombeiros militares reapareceram no terreno da Aldeia, desalojando xs indígenas por meio da violência. Num ato de resistência, Urutau Guajajara²⁶³ subiu na árvore que fica no limite da Aldeia e lá permaneceu por 26 horas, sem água e sem comida, pois a polícia militar, além de ameaçá-lo, proibia que as pessoas o alimentassem²⁶⁴. Sua mulher, Potyra Kricati, acompanhava-o à distância junto a cerca de 70 manifestantes – entre punks, *black blocs* e alunxs da Universidade Indígena – que estavam presentes em solidariedade.

Figura 50 – Momento da retirada à força de Urutau, após 26 horas de resistência



Fonte: página do Facebook da Resistência Aldeia Maracanã

Uma lacuna na imagem utilizada na palestra-performance (Figura 50) se enunciava: o indígena, chamado Urutau Guajajara, escondido entre as folhas no topo de uma árvore, descalço, em calções, com um colar de sementes e um cocar no topo da cabeça. Urutau está agachado na árvore, à espera de algo, em estado de alerta. Ao analisar esta imagem, a distância entre o bombeiro e Urutau concretiza uma distância em várias dimensões.

Urutau, em tupi-guarani, significa ave-fantasma, que durante o dia permanece totalmente imóvel sobre um tronco, um galho ou um mourão de cerca. Pertencente à

²⁶³ Liderança-cacique da Aldeia, professor de tupi-guarani, mestre em Linguística pelo Museu Nacional (UFRJ) e, neste momento, doutorando em Linguística (UERJ).

²⁶⁴ O vídeo-denúncia gravado naquele momento está disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=8RABCS4pisQ>>. Acesso em: 18 de dezembro de 2013.

família da coruja, à noite, ela faz ecoar um canto melancólico, parecido com um lamento humano. Urutau Guajajara permaneceu entre os galhos da árvore na Aldeia, aguardando uma ação judicial que garantisse a permanência dos indígenas. Durante essas 26 horas ele sofreu coação e ameaças dos policiais militares.

Urutau fazia sinais de que estava bem e de que iria continuar, mudando de vez em quando de galho pois os bombeiros ameaçavam agarrá-lo. O acontecido foi somente noticiado nas mídias alternativas, pois o que apareceu nos grandes veículos de comunicação foi uma versão manipulada²⁶⁵, criminalizando a resistência indígena. A aldeia inteira estava no corpo de um homem só. Urutau relata:

Não fui eu quem subi, era a única saída, eu fui levado. Eu vi o telhado ocupado por policiais, o Ashaninka em cima do muro da aldeia e eu só tinha uma saída: subir na árvore. Mas não fui eu quem subi, foi intuição. Eu resisti, pois comia o casco da árvore e bebia meu próprio mijo além de ouvir os parentes apoiando do lado de fora. Mas não fui eu quem fiz aqui. Foi Cayuré²⁶⁶.

Ao final das 26 horas os bombeiros retiraram a liderança à força, pulando sobre seu pescoço enquanto suas pernas estavam amarradas ao galho de uma árvore, como contou posteriormente. Ele não pôde ser acusado pelo ato pois não é crime subir em árvores. Subir em árvores, ao contrário, é ato de espaços não-urbanos, de floresta, ou ainda brincadeira de criança: ato, ao mesmo tempo, fora da esfera urbana e policial. Com essa reação à invasão – subir na árvore –, Urutau colocou em xeque centenas de Policiais Militares e de Bombeiros.

O ponto de partida para a Palestra Performance *Ocupa Árvore* foi decorrência do contato com os indígenas na Aldeia Maraká'nã e o aprendizado sobre os efeitos do apagamento indígena. Tal questão se desdobra na indagação sobre quais corpos são visíveis, expostos e representados. Representação, imagem e visibilidade são os temas centrais da palestra-performance que desenvolvi com o indígena Urutau Guajajara. Cernicciaro (2018) discorre sobre a diferença entre representação política e estética: a representação política seria ligada a dados demográficos e a representação estética à noção de estereótipo. Para haver estereótipo é necessário que tenha havido um longo trabalho de homogeneização dos seres humanos em uma imagem unívoca, estanque, num clichê. Cernicciaro (2018) desenvolve a ideia de um “apagamento branco”, referindo-se a uma ideia pejorativa acerca do indígena, folclórica e exótica,

²⁶⁵ Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2013/12/indio-permanece-em-arvore-no-maracana-na-manha-desta-terca.html>>. Acesso em 11 de maio de 2020.

²⁶⁶ Entidade ancestral ligada à etnia Guajajara.

negligente, que encapsula e aprisiona imagem e corpo indígenas na representação e no exótico como fora dos padrões de visibilidade. Outro tema importante aqui é o da relação entre imagem e visibilidade.

Figura 51 – Urutau Guajajara, Potyra Kricati e Maynumi Guajajara em frente ao prédio desocupado com intervenção de imagens antropológicas de indígenas



Fonte: George Maragaia – acervo pessoal

Uma outra questão em mente era se a arte poderia ser lugar da transformação social. Compreendi que poderia colaborar, usando a visibilidade do campo artístico para levantar a questão da invisibilização da presença de indígenas urbanos nas grandes cidades. Minha principal preocupação foi a de contextualizar este tema e, sobretudo, de encontrar uma forma de retornar à Aldeia Maraká'nã, fortalecendo o vínculo e, talvez, polinizando outros lugares para esta questão. Um aspecto importante consistia em tratar da questão fundiária, da relação do corpo indígena e, também, do meu corpo branco em cena. Fui percebendo que precisava ressaltar os processos de apagamento e de invisibilização a partir da minha posicionalidade: branca, com acesso a meios educacionais e culturais, e artista.

O ponto básico em questão – para os povos indígenas em geral em países que sofreram (e ainda sofrem) da colonialidade em suas diversas formas – é o (re)acesso à

terra. Expropriados de seus territórios, não são vistos como migrantes, nem como refugiados, nem como pessoas em diáspora; o esforço hegemônico é o de reduzi-los e assimilá-los à realidade capitalista, como trabalhadorxs empobrecidos. Há uma lacuna – ou apagamento – para falar dessa expropriação permanente.

Suspensão, lacuna. Meu interesse também era uma discussão sobre a tática de resistência e seus efeitos performativos com forte conteúdo político, estético e simbólico. A ação de Urutau de subir na árvore não foi deliberadamente uma performance, mas pôde ser vista em seu efeito performativo, uma vez que alterou a reação habitual da polícia e da circulação na cidade. Foi uma perturbação na coreografia cotidiana das ações. O que Urutau Guajajara provocou foi então um estado de apreensão e suspensão de 26 horas, por parte das forças repressivas sobre como proceder, já que escalar árvores não estava previsto no código de repressão policial.

Figura 52 – Charge de Latuff no período em que ocorreu a resistência na árvore



Fonte: página do Facebook da Resistência Aldeia Maraká'nã

A lacuna, com a palestra-performance, passou a ser entre Urutau e mim, a partir do momento em que não fui criada no seio dessas culturas, apesar de ser fascinada pela cosmologia indígena. No entanto, quando começamos a trabalhar, tornou-se perceptível que a chamada lacuna entre nós era, de fato, um apagamento: eu comecei a aprender sobre minha própria cultura à medida que os dias passavam. É importante dizer que, retrospectivamente, essa palestra começou nos seis meses anteriores, quando eu ia frequentemente à Aldeia Maraká'nã, não como artista nem

como pesquisadora, mas como cidadã, participando de alguns rituais que eles propunham, além de ter aulas de tupi-guarani com Urutau.

No momento em que o convidei para a palestra, já tínhamos desenvolvido uma forte ligação, como amigos e eu como sua aluna de língua tenetehara, língua do tronco tupi, falada pela etnia Guajajara. Urutau me falava muito em descolonizar a língua, ou seja, aprender como o português brasileiro é, na verdade, uma mistura com as línguas indígenas, e ele foi capaz de ensinar palavras, entonações, hábitos específicos, e me fez ver que a distância que eu supunha existir entre nós era, na verdade, um apagamento, na minha compreensão, de como a língua e os hábitos indígenas faziam parte da minha cultura também, mais do que eu pensava.

Percebi, então, que minha posição nesta palestra não era explicar nada – Urutau tinha que ser o único a fazê-lo –, mas sim abordar como a divisão política da colonização ainda estava trabalhando na minha percepção, separando cultura e arte, algo não comum às culturas indígenas. Assim, além do evento *Ocupa Árvore*, também foi importante investigar o olhar hegemônico sobre o imaginário e os povos indígenas, problematizando-o. Essa foi a função da minha posição na palestra-performance. Urutau foi, nesta palestra-performance, o tema de si mesmo e artista. Como ele mencionou durante uma palestra pública no âmbito do Festival Interação e Conectividade, em Salvador, em 2018:

Nunca pensei em estar no campo artístico, meu trabalho é como professor de linguística indígena e na luta pela cultura e terra indígenas. Mas como temos tido tantas dificuldades nesse campo de luta pela terra, o campo artístico, essa possibilidade de falar da minha cultura me fortaleceu.

Depois que pudemos terminar o trabalho, eu precisava descobrir como esse trabalho artístico poderia circular em um sistema de arte formal e não perder sua conexão com o chão de onde veio. Como a institucionalização (de um artista e de um trabalho artístico) poderia se manter vinculada ao seu contexto de emergência? Um trabalho artístico poderia contribuir para a luta urbana indígena? De que forma? Quais seriam seus limites?

Achei que uma palestra seria uma forma interessante de trazer o tema – que precisa de contexto histórico – e torná-lo um diálogo com Urutau. Ele começou a colaborar com seus pensamentos sobre o que estava em jogo no evento *Ocupa Árvore* e eu comecei a trabalhar com imagens indígenas, seja fotografia ou imagem em movimento, e com as memórias da minha primeira ida à Aldeia Maraká'nã e a uma aldeia Imbiriba, na Bahia. O intuito de trabalhar com o imaginário e imagens

indígenas era justamente o de abordar exposição, estereótipo e representação, a fim de perceber as violências epistêmicas que certas imagens imprimem. Além disso, era importante problematizar a circulação dessas imagens, já que este constitui o meio mais comum de transporte do traço dessas culturas e que se pode perceber vários exemplos no contexto artístico de tais circulações²⁶⁷. Em que medida essas imagens são autônomas e representativas e em que medida a própria circulação das imagens naturaliza e reforça uma imagem estereotipada? A relação de exotização e de espetáculo produzida pelas imagens de indígenas – desde as imagens antropológicas, às turísticas e artísticas – capturam o quê? O que elas impedem, obliteram e cortam em relação ao contato com o indígena vivo? E quando elas viram valor de exposição em si, o que elas produzem? Essas eram perguntas que levantei durante a feitura da palestra-performance e pensei que talvez fosse o caso de mostrar essas imagens, não buscando uma visibilidade definitiva nem redentora dxs indígenas, mas justamente num confronto com o próprio observador, isto é, com a finalidade de expor a dificuldade em vê-los por conta da imensa naturalização do olhar do ponto de vista do clichê ou do exótico. Dito de outra maneira, perceber como a divisão política da colonização é imposta e como ela trabalha no olhar produzindo, simultaneamente, admiração e redução do outro.

No que se refere à circulação da palestra-performance nos circuitos de arte em relação ao retorno para a Aldeia, procurei, nos três anos subsequentes em que apresentamos esse trabalho, encontrar uma forma de manter o trabalho conectado à Aldeia, não somente através de recursos financeiros, mas também recorrendo a outras táticas, a exemplo do que aconteceu no *Festival Interação e Conectividade* de 2018²⁶⁸, realizado em Salvador (BA), no qual através de uma negociação foi possível fazer o encontro presencial entre uma liderança indígena de Oliveira de Bragança com Urutau Guajajara e Potyra Kricati, na cidade de Salvador.

O intuito de relatar essa experiência é trazer uma síntese das motivações da palestra-performance a fim de dar a ver como, naquele momento, ficaram evidentes minhas limitações como artista e as limitações do campo da arte, ao mesmo tempo em que esse poderia ser um espaço relevante para visibilização dessa questão, bem como

²⁶⁷ Desde o uso de fotos etnográficas até a produção de imagens deliberadas com indígenas na frente da câmera, retratados por artistas da arte contemporânea tais como Sebastião Salgado, Claudia Andujar, entre outrxs.

²⁶⁸ Programa do festival disponível em: <<https://www.icencontrodeartes.com.br/ic12/opa/urutau/>>. Acesso em: 12 de maio de 2020.

um espaço de ocupação indígena. A dissertação de mestrado de Lucas Sargentelli (2019) sinaliza outros caminhos de relação entre movimento social e contexto artístico, mais direcionados à prática coletiva da arte e não tão baseados numa função-autor, como é o caso do *Ocupa Árvore*. O que esses tipos de reflexão têm em comum é o esforço de uma abordagem crítica e criativa na lida com a dimensão social da arte. É evidente que temos, no campo da teoria de arte, muitos outros exemplos relevantes. Não se trata de reificar uma ou outra experiência, mas de captar como, em cada situação, podemos articular essas questões.