

CAMINHOS, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES:

vivências e pesquisas que
conectam Brasil e México



Organizadores:
Gabriel Lima Simões
Marina da Costa Campos
Matheus Gonçalves França
Vanessa Daniele de Moraes

CAMINHOS, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES:
Vivências e pesquisas que conectam Brasil e México



Organizadores:
Gabriel Lima Simões
Marina da Costa Campos
Matheus Gonçalves França
Vanessa Daniele de Moraes

CAMINHOS, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES:
Vivências e pesquisas que conectam Brasil e México

EDITORA



Florianópolis, SC.
2021

2021-CAMINHOS, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES:

Vivências e pesquisas que conectam Brasil e México

Todos os direitos reservados aos autores

Coordenação editorial: Nelcy Coutinho Mendes

Revisão: Vanessa Daniele de Moraes

Fotografia: Gabriel Lima Simões

Capa: Ana Paula Cardoso Dorneles

Imagem original da capa: Mural de artista desconhecido no Caracol de Oventic (2019)

Diagramação e finalização: Amanda Talita F. Sena

FICHA CATALOGRÁFICA

C183 CAMINHOS, RESISTÊNCIAS E IDENTIDADES:
vivências e pesquisas que conectam Brasil e
México / organizadores: Gabriel Lima Simões ... [et
al]. 1ª ed., Florianópolis: Papa-Livro, 2021.
168 p. Inclui referências

ISBN: 978-65-5694-005-2

1. México. 2. Intercâmbio acadêmico. 3. Relatos de
Pesquisas.

CDU: 37

Catálogo na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071

Editora Papa-Livro, Florianópolis, SC, Brasil.
editorapalivro@hotmail.com

*“Hay tantísimas fronteras que dividen a la gente,
Pero por cada frontera existe también un puente”
(Gina Valdés)*



Sumário

Apresentação.....	9
SEÇÃO 1: CAMINHOS.....	13
Quantos caminhos fazem o México? Apontamentos sobre um país de migrações Alex Dias de Jesus	15
Procuram-se os cadernos de Francisco Toledo Vanessa Daniele de Moraes	25
Acesso à informação na Suprema Corte mexicana Luma Poletti Dutra.....	37
Sentipensando os novos caminhos das águas partindo da reprodução ampliada da vida Hugo Berlamino de Morais.....	47
SEÇÃO 2: RESISTÊNCIAS.....	61
Andar perguntando pelos caminhos de Chiapas: compartilhamentos sentipensados sobre a autonomia zapatista Sebastián Granda Henao	63
Entre percursos e horizontes: ensinamentos das autonomias indígenas do México aos estudos sobre política Gustavo Moura de Oliveira.....	73
Pensando a resistência a partir de outros modos de existência Gabriel Lima Simões	85
Fazer de outro modo: o Super-8 e as resistências estudantis de 1968 Marina da Costa Campos.....	95

SEÇÃO 3: IDENTIDADES	107
“La familia de la novia” – relato da experiência como figurante em uma telenovela mexicana	
Matheus Gonçalves França.....	109
Um olhar sobre as publicidades e o consumo de cosméticos no México: identidades e alteridades	
Ana Paula Cardoso Dorneles	121
A sobrevivência da língua P’urepecha e sua relação com hispanofalantes no estado de Michoacán	
Sônia Cristina Poltronieri Mendonça.....	133
Entre <i>pueblos</i> e tianguis: os caminhos da transição agroecológica a partir de redes agroalimentares no México	
Fábio Corbari	143
A retomada da agricultura ancestral mexicana no sul do México: a milpa como eixo central e mobilizador da cultura indígena	
Marli Gondim de Araújo.....	155
AUTORES	165

Apresentação

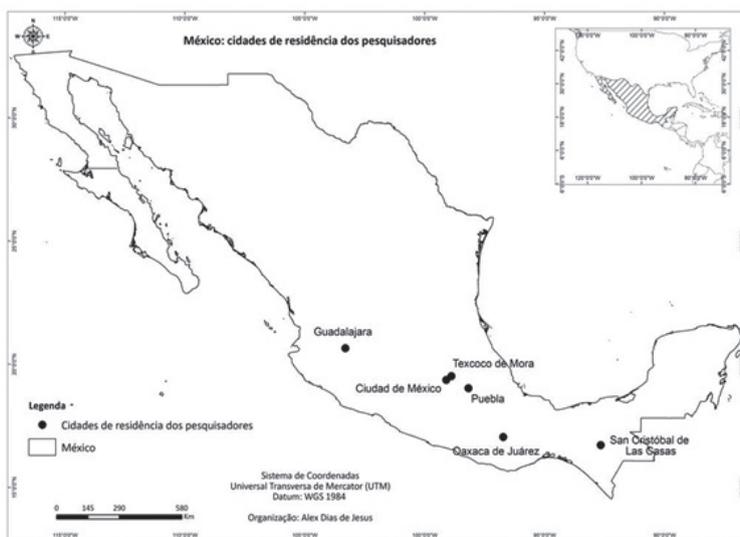
É muito comum que viajantes se agrupem, conheçam muitas pessoas e façam amizades quando estão de férias, sem preocupações com prazos ou pendências de trabalho. Este livro nasce de um encontro entre estudantes que foram ao México e vivenciaram experiências de encantamento, parcerias e amizade, mesmo em meio às apreensões com escritas e documentações. O intuito da viagem era um estágio doutoral, cada um com sua pesquisa, saindo do Brasil e passando um período no México. Somos 13 autores contando experiências de pesquisa e de viagem – a forma de narração livre, aqui, ganha destaque para que as formalidades acadêmicas não sobressaíam, pelo menos neste espaço, sobre uma escrita de vivências.

No conjunto de histórias relatamos as contribuições que o intercâmbio trouxe para nossa tese de doutorado de maneira fluida, expondo os “bastidores”, as dificuldades, os avanços, os êxitos e (por que não?) as emoções. Não fosse essa experiência, não nos conheceríamos (ao menos, não seríamos esse grupo). Poderíamos, talvez, nos juntar de outras maneiras, “coincidir” em algum lugar em nosso próprio país, em congressos internacionais ou encontros da vida. Mas dessa experiência específica resta ainda um forte vínculo para muitos de nós.

Sáimos de universidades distintas – a maioria subsidiada pela bolsa sanduíche da Capes (PDSE), oriundos de muitas regiões do Brasil – e nessa particularidade já nos diferenciamos pelos sotaques e tradições regionais. O grupo, em princípio, objetivava a troca de informações sobre as burocracias exigidas pelo edital de fomento: teste de proficiência, cartas de orientadores, seguro-viagem, projetos, contato com universidades estrangeiras etc. Além disso, o assunto foi se estendendo para outros âmbitos: lugar para morar, comidas típicas, encontros presenciais, reencontros no Brasil. O grupo de *WhatsApp* teve início no dia 07 de abril de 2018 a partir de uma pequena parte de doutorandos que estava no *facebook* buscando informações sobre os procedimentos para a viagem. A partir desse elo, havia sempre alguém que conhecia outra pessoa que poderia ser agregada – ora por um encontro no Brasil, ora por um “esbarrão” no México: “Conheci fulano no Templo Mayor hoje, vou colocá-lo no grupo”. Ou: “Conheci duas meninas no Cervantes fazendo a prova de proficiência para o sanduíche no México”. Hoje esse “reduto virtual” de brasileiros que fizeram estágio em terras zapatistas conta com 27

pesquisadores sendo que metade deles integra este livro. Muitos já são doutores, outros serão em breve, e a viagem foi só um pequeno hiato entre as buscas pelos objetos de pesquisa e/ou metodologias até os resultados alcançados.

Da mesma maneira que a diversidade de regiões brasileiras compunha o grupo, a variação de cidades de destino também era ampla: Cidade do México, Guadalajara, Puebla, San Cristóbal de las Casas, Oaxaca de Juárez e Texcoco de Mora, como demonstrado no mapa a seguir. Tais diferenças somaram a nosso favor, pois não era raro que alguém precisasse se deslocar entre os estados mexicanos e, assim, as amizades iam se solidificando. Ainda no quesito “diferenças”, as áreas de estudo são muito distintas, o que não impedia um diálogo interdisciplinar, por isso o trabalho da organização dos textos exigiu ampla reflexão, posto que as aproximações nos campos de investigação deveriam captar, por vezes, aspectos bem sutis de cada projeto. É outro componente de diferenciação entre nós foi o tempo de estágio, sendo que o mais curto teve duração de quatro meses e os dois mais longos, de onze meses. A maioria dos pesquisadores ficou seis meses no México. A primeira viagem para lá foi em 06 de agosto de 2018 e o último regresso foi em 24 de março de 2020 – o que significa um intervalo de quase dois anos entre as histórias aqui contadas.



Cabe reforçar que tais experiências só puderam ganhar corpo e materialidade neste livro em razão de uma política comprometida com a internacionalização da Educação, da Ciência e da Tecnologia em nosso país. Aqui apresentamos alguns dos resultados de investimento público no aperfeiçoamento dos conhecimentos de pesquisadores brasileiros por meio do contato com outras formas de ler o mundo e de, também, produzir saberes. Diante disso e de nossas vivências, muito parcialmente documentadas nas páginas que virão a seguir, frisamos que é imprescindível a continuidade dessas iniciativas e nos opomos a qualquer proposta de assolamento da educação, da cultura, das artes e da ciência em nosso e em qualquer outro contexto social.

As temáticas abordadas no livro correspondem aos objetos de pesquisa de cada um, mas também às nossas subjetividades, nossos modos de ver, de sentir, e, para usar um termo em voga, de *sentipensar*. Como um lugar de abertura, começamos com textos que tocam os *Caminhos* do e no México, *en los recorridos*, as veredas traçadas por estudantes, pelas águas, pelos migrantes. Alex, em seu relato, propõe pensar o México como passagens que incorporam experiências aos peregrinos (haitianos e latino-americanos) ao passo que são constantemente modificados por esses trajetos. Vanessa narra suas buscas por uma coleção de desenhos do artista Francisco Toledo e por ele próprio. Luma descreve as burocracias e a dificuldade para conseguir entrevistas na Suprema Corte mexicana. Hugo, por sua vez, apresenta alguns dos achados da pesquisa de campo que permitem confirmar a dialética entre “cercamento” e “comum” na violação de direitos humanos quando se pensa em um caminho de águas.

O segundo eixo temático propõe reflexões acerca das *Resistências*. Não à toa, Sebastián abre essa seção, pois seu relato apresenta ainda uma ligação com o eixo anterior: além de mencionar seu caminhar por Chiapas e suas descobertas, ele relata sobre a autonomia como caminho de construção de “mundos onde cabem muitos mundos” junto às comunidades zapatistas. Na sequência, Gustavo continua numa discussão semelhante quando descreve as autonomias indígenas mexicanas como um novo mundo que já acontece sob intensos processos de interação (cooperação e/ou conflito) entre movimentos e Estado. O texto de Gabriel traz à tona suas inquietações acerca do crescente uso da violência estatal e relata seus encantamentos e experiências com os movimentos de autonomia e resistência popular no México. Fechando esse eixo, Marina pensa a resistência entrelaçando arte e política, isto é,

investiga como a produção superoitista se tornou *um outro modo de fazer* em decorrência de fatos marcantes da história do país na década de 1960.

A série de relatos se fecha com a seção *Identidades*. O texto de Matheus lança um olhar sobre as tensões relacionadas às relações étnico-raciais no estado de Oaxaca a partir de uma experiência nas gravações de uma telenovela mexicana. Ainda no viés racial, Ana Paula dá ênfase à sua pesquisa de campo sobre a influência das publicidades de cosméticos na construção das identidades das mulheres mexicanas. Sônia atenta-se aos fatores linguísticos na localidade p’uerpecha de San Isidro, município de Los Reyes, estado de Michoacán. Fábio relata as experiências em seus estudos sobre transição agroecológica e as perspectivas de sistemas agroalimentares sustentáveis na região de Texcoco de Mora. Por fim, Marli conta como foi o processo de entrevistas com indígenas de Chiapas e compartilha seus rituais e suas práticas de agricultura.

Muito além de todos esses temas e partilhas presentes nesses textos, o grupo foi percebendo outras afinidades que ultrapassam as vivências no México: posicionamentos políticos, diálogos acadêmicos, sociais e laborais. Há, nas entrelinhas, muito mais aproximações do que os distanciamentos que parecem separar cada história – elas se ligam por fios de narrativas afetivas e sensoriais, e poderíamos, certamente, parafrasear Luiz Gonzaga ao pensar que andamos por aquele país “guardando as recordações / das terras onde passamos / andando por vários *pueblos* / e dos amigos que lá deixamos”.

Os organizadores

SEÇÃO 1

CAMINHOS



Quantos caminhos fazem o México? Apontamentos sobre um país de migrações

Alex Dias de Jesus

Cheguei ao México, mais precisamente na cidade de Guadalajara, em outubro de 2018, com o objetivo de investigar parte de uma das maiores e mais dinâmicas migrações da última década no continente americano: a migração haitiana. Alguns anos antes, em 2010, milhares de haitianos começaram a deixar o seu país e a migrar em direção à América do Sul, principalmente para Brasil, Chile e Equador. A partir 2016, na esteira de uma desaceleração econômica no Brasil, parte dos que haviam migrado antes, redefiniram seus planos e orientaram os seus projetos migratórios para os Estados Unidos, destino prioritário da maioria dos migrantes latino-americanos e caribenhos.

A migração de haitianos do Brasil aos Estados Unidos envolvia um longo percurso, cruzando fronteiras terrestres de nove ou dez países e só finalizava com a entrada em território estadunidense, principalmente no estado da Califórnia. Assim, o México se configurava como mais um espaço de trânsito até o país de destino. Entretanto, frente ao aumento do número de entradas indocumentadas, em setembro de 2016, o governo de Barack Obama anunciou a suspensão de novas admissões e o início de deportações em caso de entrada sem visto. Essa decisão interrompeu os planos de milhares de haitianos e muitos foram obrigados a permanecer nas cidades da fronteira norte mexicana, sobretudo em Tijuana e Mexicali, ambas no estado de Baja Califórnia (JESUS, 2019).

A ideia tradicional de migração internacional está relacionada com a saída de um país, geralmente o de nascimento do migrante, e a entrada em outro, onde ele tentará uma nova vida. Porém, desde o início do meu envolvimento com haitianos no estado do Mato Grosso do Sul, Centro-Oeste do Brasil, notei que essa migração era diferente. Os haitianos, assim como outros grupos de migrantes atuais, migram, retornam e voltam a migrar sempre que as condições os obrigam a isso.

De certa forma, os haitianos me ajudaram a entender não apenas a sua migração, mas as dinâmicas das migrações contemporâneas, com sucessivas entradas e saídas em territórios nacionais. Foi assim que milhares deles deixaram o Brasil e migraram para o México a

partir de 2016, almejando ingressar nos Estados Unidos. Tentando entender esse curioso movimento, decidi seguir seus passos e fui me encontrar com haitianos que haviam morado no Brasil e estavam impedidos de cruzar a fronteira do México com os Estados Unidos.

No mesmo período de minha chegada ao México, milhares de centro-americanos, organizados em grandes grupos, fizeram percursos semelhantes em um emaranhado de caminhos que apontavam rumo ao norte. Fugindo da pobreza estrutural e da violência, hondurenhos, salvadorenhos e guatemaltecos puseram em ação uma migração coletiva como forma de visibilizar o fenômeno frente à opinião pública e às autoridades e tentar evitar abusos e deportações. Essas marchas, conhecidas como “caravanas migrantes”, também fizeram do território mexicano uma via de acesso aos Estados Unidos. Assim como os haitianos, eles tiveram que permanecer na fronteira norte porque a entrada lhes foi negada.

Muito antes desses movimentos, o México já era um país profundamente marcado pelas migrações internas e internacionais. Voluntários ou forçados, os deslocamentos de população no território mexicano são uma marca inquestionável de sua formação socioespacial e todos, migrantes ou não, são marcados pela experiência de um contínuo caminhar. A intensidade dos deslocamentos por esse país faz dele um caminho por onde muitos experienciam suas vidas em movimento. Olhar para fora e para o norte são comuns alternativas de reprodução da vida no México, assim como em outros países latino-americanos e caribenhos intensamente afetados pelo desenvolvimento desigual.

Com uma população de mais de 130 milhões de habitantes em 2020, o México segue envolvido em processos migratórios que conectam, de maneira triangular, pequenos povoados do interior do país, grandes cidades como Cidade do México, Guadalajara, Puebla e Monterrey e os Estados Unidos. Embora a migração internacional de mexicanos esteja em queda, a presença de cerca de 11 milhões deles e de uma comunidade *chicana* de mais de 35 milhões nos Estados Unidos – envolvendo filhos e netos de migrantes – criou um denso sistema de redes sociais transnacionais por onde circulam informações, pessoas, mercadorias e dinheiro e fazem a migração permear o cotidiano de muitas famílias mexicanas, inclusive das pessoas que nunca migraram.

Diferente de outros grandes emissores de migrantes como Índia, China e Filipinas, o México apresenta uma grande

unidirecionalidade, com 98,7% de sua migração se dirigindo aos Estados Unidos (DURAND, 2012). Essa quase exclusividade se assenta em premissas de historicidade, vizinhança e massividade. Esse processo teve início nas duas últimas décadas do século XIX, com a conexão das vias férreas mexicanas com as estadunidenses e persiste até a atualidade com características bastante diferentes. Porém, as raízes dessa vinculação histórica entre os dois países estão muito além, na posse de imensos territórios que foram mexicanos e que hoje conformam parte dos Estados Unidos como os estados da Califórnia, do Texas, do Arizona e do Novo México¹.

Durante a minha estadia no país, entre outubro de 2018 e março de 2019, estive sob a orientação do professor Jorge Durand, da Universidade de Guadalajara. Meu local de trabalho foi o escritório do *Mexican Migration Project*, coordenado por ele há mais de três décadas. Ali, encontrei uma vasta bibliografia que me ajudou a entender a importância das migrações internas e internacionais no cotidiano dos mexicanos. Uma parte do que apresento neste relato é fruto da consulta desses materiais e outra é resultado das minhas andanças por mais de trinta cidades, de norte a sul do país.

Os antigos caminhos feitos de trilhos

Na minha primeira semana frequentando a universidade, entendi que o início das migrações interna e internacional de mexicanos foi fortemente influenciada pela construção de uma ampla rede ferroviária durante o porfiriato². Além da mobilidade mais rápida e mais barata, o retorno tornou-se mais fácil com os trens. Além disso, grande parte da rede telegráfica foi construída pelas companhias ferroviárias. Por esse meio, chegavam notícias e parte dos salários às famílias dos trabalhadores migrantes (DURAND, 1986). Em 1884, a conexão das vias férreas ligando Ciudad Juárez, no México, e El Paso, nos Estados Unidos, marcaram o início de uma contínua e intensa migração que carrega muitos ganhos e muitas perdas.

1 A posse de parte do território mexicano pelos Estados Unidos foi o desfecho da Guerra Mexicano-Americana, ocorrida entre 1846 e 1848, iniciada com um litígio territorial no atual estado do Texas e finalizada com a assinatura do Tratado de Guadalupe Hidalgo em 2 de fevereiro de 1848.

2 Como ficou conhecido o período em que o México foi governado pelo general Porfirio Díaz, entre 1884 e 1911.

Na vasta bibliografia que documentou o início dessa migração, a conexão das vias férreas aparece como um fator de facilitação do deslocamento de trabalhadores do interior do México em direção aos estados do sul dos Estados Unidos (GARCÍA, 1981; DURAND, 1986; 2012; DURAND; ARIAS, 2005). Embora os primeiros migrantes tenham partido, por via marítima, nas décadas posteriores à Guerra Mexicano-Americana, a estrada de ferro abriu caminho para a intensa e contínua migração. Milhares de mexicanos aproveitaram esse novo meio de transporte e se destinaram ao trabalho na construção de ferrovias, em obras de irrigação, zonas agrícolas e mineiras.

Esse período foi marcado não apenas pela procura de trabalho por parte dos mexicanos nos Estados Unidos, mas também pela procura de trabalhadores por parte dos empresários estadunidenses em muitas cidades mexicanas, em um contexto de escassez de mão obra, sobretudo na agricultura. Alguns anos antes, em 1882, os Estados Unidos promulgaram a Lei de Exclusão Chinesa, que proibia, por motivos raciais, o ingresso de chineses no território do país. Em 1907, a exclusão se estenderia também aos japoneses. Esses atos acabaram provocando carência de trabalhadores, especialmente nas atividades mais pesadas. Para compensar essa ausência, recorreram aos mexicanos em um sistema de trabalho semiforçado conhecido como *engache*³.

Como resultado da combinação de vários fatores – a carência de mão de obra nos campos dos Estados Unidos, a disponibilidade de trabalhadores no México e a conexão das vias férreas entre os países, essa migração cresceu a passos largos. Em 1900, o censo americano registrou 103.393 mexicanos, localizados principalmente no Texas, Arizona, Califórnia e Novo México. Em 1910 eram 221.915 e em 1930 já eram 1.422.533 (DURAND, 1986).

O crescimento do volume de migrantes fomentou a criação da Patrulha Fronteira em 1924 como mecanismo de controle, mas o esforço resultou inútil, tendo em vista que a migração, tanto documentada quanto a indocumentada, seguiu em ascensão. Posterior aos momentos de auge migratório, com excedente de mão de obra nos Estados Unidos, especialmente em períodos de recessão

3 O *engache* é uma modalidade de recrutamento de mão de obra que utiliza o empréstimo adiantado em troca de um trabalho futuro, como instrumento para assegurar ou forçar uma relação laboral. Por esse motivo, considera-se como um sistema de trabalho semiforçado (DURAND, 2016).

econômica, as deportações se tornavam maciças e os efeitos eram sentidos também nos povoados e nas cidades de origem em todo o México. No estado de Oaxaca, em pesquisas de campo do *Mexican Migration Project*, em janeiro de 2019, escutei muitos relatos de migrantes e de seus familiares sobre as deportações e de como isso afetava a vida de todos em pequenos municípios no interior do país.

Ao longo de todo o século XX, a migração de mexicanos para os Estados Unidos se alterou entre momentos de maior abertura e maior restrição de entrada, de acordo com os interesses econômicos estadunidenses. Assim, durante a Segunda Guerra Mundial, frente à necessidade de mão de obra, convênios entre os dois países instituíram contratos de trabalho temporários no âmbito do Programa Bracero⁴. Nas décadas seguintes, predominaram entradas indocumentadas e a ampliação da comunidade mexicana em muitas cidades norte-americanas. Em 1986, com a promulgação da Lei *Immigration Reform and Control Act* (IRCA), 2,3 milhões de mexicanos foram legalizados, ao passo que aumentou o controle fronteiriço com consequências na diminuição no ritmo de entradas, principalmente depois dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001.

Por fim, nos desdobramentos da crise econômica de 2008, essa migração começou a declinar, com muitos retornos voluntários ao México, mas também aumento das deportações desde o interior dos Estados Unidos. Embora a regularização do *status* migratório passe a ser uma alternativa de permanência para muitos migrantes nos Estados Unidos, fazer o caminho de volta também foi a saída que muitos encontraram.

Os caminhos que levam às cidades

Embora a migração de mexicanos para os Estados Unidos ocupe grande espaço no debate acadêmico, sobretudo pelo seu peso numérico, Durand (1986) chama a atenção para o fato de que esse processo se desenvolveu paralelamente à migração interna, envolvendo pioneiramente o ocidente do México. Nessa região, formada pelos estados de Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Colima, Nayarit e Águas Calientes, as migrações interna e internacional ocorreram como processos complementares. No início do século XX,

4 O Programa Bracero foi criado para contratar trabalhadores mexicanos, temporariamente, entre 1942 e 1964.

quando as migrações em direção aos Estados Unidos se tornaram massivas, o ocidente do México possuía 23,6% da população do país, grande parte oriunda de outros estados.

Internamente, as migrações do início do século XX tinham a Cidade do México e Guadalajara como principais destinos. Essa última, sede da segunda maior região metropolitana do país, duplicou a sua população entre as décadas de 1930 e 1960. Em grande medida, o crescimento populacional foi proporcionado por migrantes oriundos dos estados de Zacatecas e Michoacán, mas principalmente de pequenos municípios do próprio estado de Jalisco (DURAND, 1986).

Na segunda metade do século XX, a Cidade do México e sua região metropolitana passou a concentrar expressivo contingente de migrantes internos provenientes de várias partes do país em destaque dos estados de Michoacán, Guanajuato e Jalisco. Nas últimas duas décadas, seguindo uma tendência de desconcentração industrial e crescimento de novos centros urbanos fora das tradicionais áreas metropolitanas, cidades como Monterrey, Saltillo e Tijuana, no norte do país, receberam grande número de migrantes.

Desde 1895, ano do primeiro censo demográfico no país, o México registra um relevante contingente de migrantes internos. Naquele ano, com uma população de 12,7 milhões de habitantes, 745 mil deles (5,9%) viviam em estados diferentes dos que haviam nascido. Em 2015, com uma população de 119,5 milhões, 19,8 milhões haviam migrado internamente, aumentando a proporção para 16,6%. Ao longo de todo o século XX o México teve um dinamismo na migração interna, mas no período compreendido entre 1930 e 1990 o número de migrantes internos duplicou a cada vinte anos, saltando de 1,7 milhões para 14 milhões de pessoas (SOBRINO, 2020).

Em síntese, embora muitos caminhos levem ao norte, na antiga e intensa migração para os Estados Unidos, muitos outros se cruzam e dispersam os mexicanos na diversificada migração interna. Pude comprovar, nas andanças que fiz em doze estados do país, o grande número de jovens, estudantes ou profissionais, que haviam nascido em municípios distintos daqueles que residiam. Obviamente, as melhores condições de educação e emprego seguem funcionando como atrativos relevantes.

Em minha própria experiência como estudante, compartilhei a moradia com seis mexicanos, de diferentes lugares, que foram para Guadalajara realizar seus estudos de graduação e pós-graduação. O

convívio cotidiano com eles foi um valioso aprendizado tanto da língua espanhola quanto dos costumes mexicanos. Nas suas histórias de vida, pude ver muitas semelhanças com as trajetórias de jovens brasileiros que partem das pequenas cidades em busca de estudo e trabalho.

Os caminhos que são rotas de fuga

Somados aos milhões de mexicanos em movimento, centro-americanos fazem do território do México um emaranhado de caminhos desde muito tempo. Embora minhas leituras sobre as migrações contemporâneas tenham me apresentado notícias e textos acadêmicos sobre a corajosa jornada de milhares de migrantes que se arriscam na migração indocumentada pelo México e pelo deserto do sul dos Estados Unidos, pude comprovar, logo após a minha chegada em Guadalajara, que a migração é, muitas vezes, a última e a mais desesperada das alternativas.

Enquanto as estimativas da Organização Internacional das Migrações (OIM) revelam que cerca de 3% da população mundial reside fora de seus países de nascimento, na América Latina essa porcentagem sobe para 6% e na América Central para 12% (OIM, 2019; BESSI, 2017). No último caso, a explicação para essa alta proporção de migrantes internacionais está principalmente na pobreza e na violência vigente em países como Honduras, El Salvador e Guatemala. Para muitos, migrar não é a saída para melhorar de vida, mas a saída para continuar vivendo.

Por já se encontrarem em situação de pobreza, muitos migrantes optam pelas vias mais baratas para realizar as suas jornadas de fuga e isso inclui trajetos feitos em ônibus, caminhões, trens e até a pé. Uma conhecida estratégia utilizada pelos centro-americanos é a viagem sobre os trens de carga que cruzam o México de sul a norte, até às cidades que fazem fronteira com os Estados Unidos. A viagem no teto do trem, conhecido genericamente como “*la bestia*” ou “*tren de la muerte*” é um recurso utilizado há muitas décadas por aqueles que não têm dinheiro para pagar passagens e que tentam fugir dos controles fronteiriços e das possíveis deportações.

Soube que um dos ramais desse trem passava pela periferia de Guadalajara e fiquei extremamente curioso para observá-lo e, quem sabe, avistar alguns corajosos migrantes. Porém, ainda em outubro de 2018, diariamente, centenas deles chegavam à cidade caminhando em caravanas, inclusive surgindo no centro à procura de abrigo antes

de seguir viagem para a fronteira norte. Minha atenção, assim como de vários meios de comunicação, se voltou para essa estratégia coletiva de migrar. Nesse período, o México havia se transformado em um amplo espaço de trânsito de centro-americanos, africanos e caribenhos, em destaque para os haitianos, motivo central da minha estadia no país.

Ao emaranhado de caminhos, quase sempre iniciados no estado de Chiapas, no sul, e finalizados nos estados da fronteira norte, somam-se variados meios de locomoção. De trem, de ônibus ou caminhando, milhares de migrantes cruzam o México todos os anos em busca do sonho americano. Entretanto, uma pequena parte deles consegue ingressar e permanecer no território dos Estados Unidos, sobretudo nas últimas décadas quando as deportações se tornaram mais frequentes.

No auge das caravanas migrantes, em dezembro de 2018, viajei para a fronteira norte para realizar observações nos albergues e nos acampamentos improvisados nas cidades de Mexicali e Tijuana, no estado de Baja Califórnia. Meus objetivos iniciais eram visitar os locais que haviam servido de abrigo para os haitianos que saíram do Brasil e tentavam entrar nos Estados Unidos a partir de 2016 e escutar suas histórias de vida. No entanto, minha rede de contatos nessas cidades me apresentou um universo até então desconhecido por mim.

Nas duas semanas que permaneci naquela fronteira, além dos locais inicialmente planejados, frequentei restaurantes, salões e residências dos haitianos que, inesperadamente, fizeram de Tijuana e Mexicali suas novas moradias. Essa experiência me proporcionou um interessante aprendizado sobre a instável vida dos migrantes em trânsito. Para eles, entre a saída e a chegada, há um longo percurso que pode nunca terminar e os espaços de trânsito podem se converter em lugares de destino, mesmo que temporariamente.

Naquele momento, passados dois anos do início do fluxo dos haitianos, quase toda a atenção da imprensa, da academia e da população local estava voltada para as massivas chegadas das caravanas de centro-americanos. Os albergues das cidades fronteiriças superlotaram rapidamente, alojamentos e acampamentos foram improvisados em galpões, ginásios e mesmo nas ruas. Passei então a observar tanto os migrantes haitianos nos seus espaços de sociabilidade diária quanto o curioso movimento dos centro-americanos que insistiam em cruzar a vigiada fronteira estadunidense.

Essa fronteira, porém, amedronta e desencoraja qualquer viajante que não esteja convencido de que o *lado de lá* é melhor do que o *de cá*. O muro fronteiro que separa as cidades de Tijuana, no México, e San Diego, nos Estados Unidos, inclusive, foi o meu primeiro local de observação. Lá, a cada momento, chegam muitos migrantes levando na bagagem pouca roupa e muitas expectativas.

Apesar das grandes restrições de entrada nos Estados Unidos e do intenso discurso anti-imigrante propagado por políticos e por grande parte da população, milhares de migrantes continuavam chegando na fronteira norte mexicana. Meses depois, poucas foram as histórias daqueles que conseguiram cruzar. Uma parte retornou aos seus lugares de origem e outra permaneceu ali, à espera de uma improvável mudança na política migratória estadunidense.

Voltei de Tijuana para Guadalajara profundamente impactado com a realidade que vi na fronteira. Particularmente, chamou minha atenção a grande quantidade de crianças que acompanhavam seus pais. Em vão, tentei imaginar as duras condições de vida dessas pessoas que se arriscavam tanto tentando fugir da pobreza e da violência generalizada a que foram submetidas em seus países de nascimento.

Alguns meses depois, deixei o México com um grande aprendizado sobre migrantes em trânsito. Notei que naquele país uma espécie de migração por etapas é cada vez mais frequente. Nela, os migrantes se estabelecem em um local possível e olham para outro desejado. Os muitos caminhos que fazem do México um grande e denso espaço de trânsito também fazem os migrantes no contínuo caminhar.

Referências

BESSI, Renata. **Centroamérica: el corredor invisibilizado de la migración**. Avispa Mídia, 2017. Disponível em <https://avispa.org/centroamerica-el-corredor-invisibilizadode-la-migracion/>.

Acesso em: 6/nov / 2020.

DURAND, Jorge. Circuitos migratórios en el occidente de México. In: **Revue européenne des migrations internationales**, vol. 2, n°2, p. 49-67, 1986.

DURAND, Jorge. Versiones y dimensiones de la migración global. In: ZUBIETA, Carlos Heredia e FLORES, Rafael Velázquez (Org.). **Perspectivas migratórias II: la agenda pendiente de la migración**. México, DF: CIDE – Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2012. p. 21-48.

DURAND, Jorge. **Historia mínima de la migración México-Estados Unidos**. Cidade do México: El Colegio de México, 2016.

DURAND, Jorge e ARIAS, Patricia. **La vida en el norte: historia e iconografía de la migración México-Estados Unidos**. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis / Universidad de Guadalajara, 2005.

GARCÍA, Mario T. **Desert Immigrants. The Mexicans of El Paso, 1880-1920**. New Haven, Yale University Press, 1981.

JESUS, Alex Dias de. **Fronteiras e atravessamentos: experiências migratórias de haitianos em Tijuana, México**. Formação (Online), v. 26, n. 49, p. 85-105, 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES – OIM. **Informe sobre las migraciones en el mundo 2020**. Genebra: Organização Internacional para as Migrações, 2019.

SOBRINO, Jaime. Conociendo (un poco más) la migración interna de México. **Otros diálogos de El Colegio de México**, n. 13, 2020.

Procuram-se os cadernos de Francisco Toledo

Vanessa Daniele de Moraes

Uma série de desenhos de um artista mexicano, Francisco Toledo (1940 – 2019), foi meu objeto de estudos de doutorado na Universidade de Brasília (UnB). Toledo foi um homem enigmático, calado, tinha compulsão pelo trabalho e o imaginário que permeava sua produção artística era muito peculiar – seus temas mais recorrentes foram a morte (os esqueletos), os animais, o erotismo e os autorretratos. Algumas séries fazem referências às fábulas, aos mitos e às histórias escatológicas do México pré-colonial. Coronel Rivera (2016, p. 25 – tradução livre) destaca suas várias facetas: “é um e outro, instintivo e culto, ateu e estático, e isso pode ser percebido no decorrer de sua obra”.

O caminhar de Francisco Toledo era acelerado e fugidio. Esquivava-se, constantemente, de entrevistas e de multidões. A dificuldade de acesso a uma determinada série que data de 1985 a 1987 me instigava, ainda mais, a conhecer a produção deste artista, assim como sua personalidade arredia. Realizei, então, meu doutorado sanduíche na Cidade do México entre outubro de 2018 e abril de 2019 com o objetivo de coletar materiais e analisar, especialmente, seus *Cuadernos de la mierda*, uma coleção produzida quando ele morou em Paris.

O desconhecimento da obra de Toledo no Brasil me fazia crer numa injustiça a um dos maiores pintores de importância internacional. Além do prestígio na arte, Toledo sempre esteve envolvido com projetos sociais como o impedimento da chegada do milho transgênico no estado de Oaxaca; a luta por justiça no caso de estudantes desaparecidos⁵, a defesa dos povos e das línguas indígenas, entre outras causas. Eu sentia que precisava divulgar seu trabalho no

5 Apoiou, por exemplo, os familiares do famoso caso dos 43 estudantes de Ayotzinapa em 2014 com uma manifestação que uniu protesto e delicadeza: juntamente com as crianças daquela escola, soltou pipas com o rosto estampado de cada jovem desaparecido. Há uma crença do sul do estado de que as almas descem pelas linhas para buscar as oferendas no dia dos mortos. Nesse caso, especificamente, o gesto de Toledo simbolizava que, assim como os estudantes foram procurados por vias terrestres e aquáticas, também se desejava buscá-los pelo céu.

Brasil, sua arte me seduzia tanto quanto seu trabalho social – e, assim, eu era “levada” por afetos.

Toledo vivia em Oaxaca durante meu estágio doutoral, mas minha opção por viver na capital mexicana tinha suas razões: a universidade que me recebia era a Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) e ali também vivia meu supervisor de pesquisa. Não frequentei a UAM, mas morar na Cidade do México possibilitou que eu fizesse uma disciplina em outra universidade local, a Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), com o Prof. Dr. Alfredo López Austin. Essas aulas foram preciosas para o desenvolvimento da tese, assim como a oportunidade de utilizar a biblioteca universitária.

Durante o período de estágio, pude ir a Oaxaca na tentativa de encontrar Toledo e ver suas pinturas, desenhos e esculturas. Os caminhos, porém, não foram em linha reta: tiveram cruzamentos, bifurcações e trilhas que às vezes pareciam que iam dar a lugar nenhum, mas que me fizeram conhecer muito mais desse artista que eu pouco conhecia naquele início do projeto. As buscas por ele e por seus cadernos renderam algumas histórias curiosas, pois a burocracia que impedia uma aproximação com os originais me levava a pessoas e a lugares que contornavam o universo do artista e, de alguma forma, me conduziam a descobrir um pouco mais de sua obra e de seu ativismo social.

Vale ressaltar que diversos cadernos foram também utilizados em minha própria investigação e serviam às descrições feitas após observações, conversas, endereços, nomes importantes ou pistas que me levassem a Toledo e sua série de desenhos. Ali eu transcrevia experiências dos percursos feitos em Oaxaca, Cidade do México e Guadalajara. Ia anotando, formando uma imagem do artista e, de acordo com os diversos depoimentos recebidos, ia percebendo o que havia de “comum” nas leituras sobre as obras e sobre ele próprio. Assim, os cadernos foram meu objeto de estudo, mas também instrumentos de trabalho, conferindo, dessa forma, importantes aspectos metodológicos. Esses registros faziam sentido quando pensados conjuntamente com aquela personalidade arisca e fugidia que eu ia conhecendo por suas ausências.

Antes mesmo da viagem ao México, conheci uma bibliografia que enriqueceu minha pesquisa: *Una vieja historia de la mierda* (1988), uma parceria de Francisco Toledo com o já mencionado Alfredo López Austin – um ilustrando, o outro compilando mitos

recolhidos no México com a temática da merda. Essas histórias serviram como ponto de partida para uma reflexão acerca de tabus, de civilização e de cultura em minha tese. O texto “Francisco Toledo: sus inicios”⁶, escrito pelo meu coorientador mexicano, Carlos Molina, também foi importante na pesquisa. Ali ele afirma que existem duas vias para se conhecer Toledo: a que recolhe os indícios de sua biografia e a analítica (de sua obra). A partir desse período de estágio, a pesquisa tomou um pouco desses dois caminhos, uma vez que tive a oportunidade de conversar com pessoas próximas ao artista, ler muito material sobre sua vida; além dessa segunda direção, que foi conhecer a obra, os críticos, ver as exposições e ter elementos para análises.

Nos encontros de orientação, Molina me dizia que em ocasiões de entrevista Toledo representava; atuava; entrava em um personagem para falar com as pessoas; “se fazia de louco”. Realmente, ele foi um “tipo raro”: conhecido em Oaxaca pela sua simplicidade, pelo seu ativismo social e cultural, não usava seus feitos para contar vantagens ou ter méritos políticos, aliás, ele não tinha credencial de voto, mas se envolvia autonomamente com o fomento e com a preservação do patrimônio cultural da cidade. Quem o encontrava pelas ruas ou em algum evento social percebia que não lhe importava a imagem de si mesmo, vestimentas ou aparência física; sua preocupação era essencialmente voltada para a cultura.

Primeiros contatos com o museu e com o círculo social de Toledo

Um catálogo de exposição foi o que me levou ao universo imaginativo do artista oaxaqueño e sua obra, em meados de 2010. Tratava-se do catálogo *Los cuadernos insomnes de Francisco Toledo*, de 1993, e ali já havia uma miscelânea dos 27 cadernos que Toledo entregou posteriormente à Secretaria da Fazenda. As buscas por essa coleção me levaram ao Programa *Pago en Especie* da Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), que é uma iniciativa do governo

6 Tal texto encontra-se nos Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, v. XXXIX, n. 3, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/320462503_Francisco_Toledo_sus_inicios Acesso em: 12/jun/2019. Posteriormente fiz uma tradução desse texto que foi publicado na revista acadêmica *Otra Travessia*, em 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Otra/article/view/2176-8552.2018n26p135>. Acesso em 27/set/2020.

mexicano que recebe obras de artistas (autoria própria) do país e/ou radicados no país como forma de pagamento de impostos. Seu início foi em 1957, mas o Programa foi ganhando força e hoje constitui uma das mais importantes coleções de Arte Moderna e Contemporânea do México.

Francisco Toledo ingressou ao Programa em 2001 com sua doação referente ao ano 2000. Foi o artista com mais peças doadas (28 ao todo). Ao Programa *Pago en Especie*, sua contribuição foi de 27 cadernos (15 da merda e outros 12 variados) e uma escultura. A soma de todos os *Cuadernos de la mierda* chega a 1414 imagens.

Minha estadia no México objetivava encontrar os *Cuadernos de la mierda*, vê-los, fotografá-los, analisar os desenhos, escrever sobre eles. Em segundo lugar, tentaria uma entrevista com o artista, já sabendo das dificuldades que enfrentaria. Meus caminhos se moldavam a partir de cada pista. As consultas pela internet me indicavam que os cadernos se encontravam no Museu da SHCP, na Rua Moneda 4, Centro Histórico e fui logo para lá após os festejos do *día de los muertos*, no início de novembro. Explicava minha busca para os funcionários do museu, geralmente guardas, pois eram somente eles quem estavam disponíveis no recinto. E ouvia sempre: “Agora vão mudar todo o quadro de funcionários, pois em 01/12/2018 muda o governo no México. Você tem que esperar essa mudança e vir depois”. Nunca me passavam um contato e diziam, muitas vezes, que as obras do Programa *Pago en Especie* não ficavam ali e tampouco sabiam me informar onde estavam (sentia um desconhecimento por parte deles e isso me desanimava significativamente). Nas buscas, consegui alguns contatos que poderiam me abrir caminhos, mas poucos e-mails ou mensagens telefônicas eram respondidos. A biógrafa Angélica Abelleira, ao contrário, foi muito solícita ao passar o contato de Natalia, uma das filhas de Toledo. A recomendação que me deram, posteriormente, era que o melhor seria falar com Graciela, a irmã, que cuidava da Galería Juan Martín, na Cidade do México. Entrei em contato, mas não tive respostas.

No dia 23 de novembro fui para Oaxaca. Na ocasião havia o lançamento de um livro⁷ no Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo e era um momento propício para encontrar amigos próximos de

7 O livro intitula-se *Marco Antonio Cruz – Relatos y posicionamientos (1977-2017)* – do fotógrafo homônimo.

Francisco Toledo, conversar com eles, ou talvez encontrar o próprio Toledo no evento. Além do autor do livro, que participou de protestos e registrou inúmeras imagens dos movimentos de esquerda no México, estava presente Alfonso Morales, um intelectual próximo de Toledo – e nessa ocasião consegui algumas informações. Falei sobre minha busca e ele me disse que lembrava que há mais ou menos cinco anos esses cadernos estavam no Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca (IAGO), ficaram lá por um tempo, mas depois Toledo os retirou e os guardou em sua biblioteca pessoal, em sua casa. E complementou: “Não é possível que Francisco Toledo tenha dado todos os cadernos. Ele pode ter mandado a reprografia”. Realmente no *síte* da Secretaria da Fazenda encontramos a reprografia dos desenhos, no entanto, em péssima resolução – o que tornava totalmente inviável um estudo dessas imagens. Além disso, intrigava-me esse ocultamento sobre os originais. A afirmação de Morales ia na contramão de tudo o que eu havia lido sobre o “paradeiro” dos cadernos. Teria fundamento tal afirmação?

Nessa mesma ocasião, consegui o contato de Regina Mejía, encarregada dos meios de comunicação de Toledo. Escrevi a ela, propus uma conversa e perguntei sobre o “destino” dos cadernos. Nunca obtive retorno.

Após a ida a Oaxaca, fui a Guadalajara. No dia 28 de novembro encontrei com o poeta Alberto Blanco, grande amigo de Toledo. Conversar com ele e ouvir suas histórias me deram elementos para pensar minha escrita. Ele me contou sobre o livro que os dois publicaram juntos, *Canto a la sombra de los animales* - Blanco com poemas, Toledo com ilustrações. Contou-me também do hábito do artista em destruir muitas de suas próprias obras e falou de sua personalidade. Os relatos de Blanco coincidiam com o que eu já estava acostumada a ler em publicações sobre Toledo.

O acesso às imagens

Voltei para a Cidade do México e, no mês de dezembro, sempre que eu podia, passava pelo museu da SHCP e perguntava a algum funcionário dali sobre os materiais do Programa *Pago en Especie*. No dia 08 de janeiro tentei novamente. Falei com uma guarda na entrada do museu. Dessa vez foi diferente: ela me deu um crachá, pediu que eu esperasse uns minutos e foi até a secretaria da instituição. Em seguida, pediu que eu entrasse. Na sala, relatei o que buscava e a

funcionária me orientou: eu deveria ir à sede do museu, que ficava na Rua Guatemala, 80, Centro Histórico. Era próximo dali. Lá, recomendaram-me que eu escrevesse um ofício especificando como seriam as consultas aos cadernos, se desejava fotografá-los e como eu utilizaria posteriormente esse material. Segui as instruções e na semana seguinte levei o ofício. A funcionária Nadia Hernández me disse que provavelmente dentro de dois dias eu teria um retorno e poderia ir fotografar. Mas a resposta não veio. No dia 23 de janeiro escrevi um e-mail questionando a demora e enviei novamente um ofício, agora digitalmente. Obtive resposta no dia 12 de fevereiro de que minha petição tinha sido autorizada – eu deveria, então, levar um pen drive e eles me passariam as fotos dos cadernos em alta resolução; contudo, a responsável pelo controle de coleções, Maria de los Angeles Sobrino, gostaria de conversar comigo pessoalmente.

Dois dias após o recebimento do e-mail, fui à sede da SHCP. Enquanto Sobrino falava sobre os *Cuadernos de la mierda*, sobre o trabalho de Toledo e me recomendava não repassar as fotos a terceiros, Nadia foi providenciar a cópia das pastas dos quinze cadernos ao meu pen drive. Foi Nadia também quem redigiu um documento em que assinamos onde se atestava a proibição de se reproduzir as imagens, além de uma exigência de que eu deveria entregar uma cópia da minha tese para a SHCP do México após a finalização do doutorado. As imagens entregues estavam em boa resolução⁸ e tornou viável meu trabalho de análise iconográfica a partir de então.

Devo dizer que as dificuldades e a impossibilidade de encontrar/ver os originais nunca me satisfizeram inteiramente. Sempre fico pensando na conversa com Morales e nos motivos reais de não poder acessar o material. Na biografia de Toledo escrita por Abelleira (2001, p. 229) ela afirma que durante quatro anos os cadernos estiveram no escritório do acervo patrimonial da SHCP, mas que, em meados de 2001, foram para a capital oaxaquenha em transporte blindado e cercado de segurança com a finalidade de serem exibidos no Museo de Arte Contemporáneo de Oaxaca (MACO). Consta na biografia que foi firmado um acordo, a pedido de Toledo, para que a série permanecesse em Oaxaca, uma vez que ele reclamava por não haver obras suas em nenhum espaço da cidade e que lhe parecia lógico que a Secretaria da Fazenda as transportasse para lá. Toledo

8 Em média as dimensões de cada foto eram de 2896 x 1944. E o tamanho de cada imagem de aproximadamente 1,32 MB.

não se conformava com o fato de que todas as obras dessa coleção (convertidas em impostos) fossem guardadas apenas na Cidade do México; para ele era importante que elas fossem vistas nos museus. Além disso, um importante periódico mexicano, *La Jornada*, ratifica a informação acima e parece colocar em xeque a custódia dos cadernos no Museu da SHCP, quando, em 17 de fevereiro de 2003, publica que uma das exigências da doação de Toledo era que os cadernos ficassem em Oaxaca para que não acontecesse o mesmo que ocorreu com outro artista oaxaquenho, Rufino Tamayo, já que os museus de sua própria cidade não dispunham de seus quadros.

Havia quem duvidasse que os cadernos estivessem na Secretaria da Fazenda, contrariando os argumentos de seus funcionários. Ouvi o mesmo questionamento de mexicanos e de brasileiros: “Mas se o órgão é público, por que não permitem o acesso de um pesquisador? Será que esses cadernos não foram roubados?” O argumento de Sobrino era em prol do estado de conservação dos cadernos, e, segundo ela, o acesso era proibido para que eles não se danificassem ou deteriorassem ainda mais. No entanto, penso que a “desmontagem” dos cadernos para a exposição “Los cuadernos de la mierda” que circulou em cidades como Guadalajara, Oaxaca e Cidade do México pode ter proporcionado um dano bem maior ao material, uma vez que expor os desenhos, isto é, despregá-los de uma estrutura de caderno e emoldurá-los, implicava na desmontagem e remontagem – ao passo que o acesso de um pesquisador estaria sempre amparado pelos recursos próprios dos arquivos. O uso de equipamentos de proteção é importante tanto para a preservação dos bens quanto para o próprio pesquisador, que se encontra em meio a pó, ácaros, e deve preservar, além do material, sua saúde. Sabendo que os grandes arquivos possuem formas de preservação: luvas, máscaras, jalecos entre outros acessórios, não seria necessário tocar os cadernos (o mínimo suor das mãos danificaria os materiais), mas seria, sim, de grande satisfação poder vê-los.

Carlos Molina afirma em seu texto⁹ (e reforçou essa ideia durante sua arguição em minha banca de defesa¹⁰) que Toledo pintava/

9 Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2018n26p135>. Acesso em 27/set/2020.

10 A defesa aconteceu no dia 09 de março de 2020 e a banca foi composta por Dr. Gustavo de Castro (orientador), Dr. Carlos Molina, Dra. Florence Dravet e Dra. Gabriela Freitas.

desenhava em papel encontrado em qualquer lugar. A qualidade do material não tinha importância para ele, os cadernos não eram de alta qualidade, e dessa forma poderiam se deteriorar facilmente. Nesse sentido, a preservação com a série se faz mais compreensível, ainda que não justifique o impedimento de uma consulta visual por parte de pesquisadores.

Procura-se Francisco Toledo

Alguns meses mais vivendo na Cidade do México, as conversas com Carlos Molina, as aulas com López Austin, as idas à SHCP e as leituras sobre o artista oaxaquenho foram “esculpindo” aquela peça disforme que era meu objeto de pesquisa no início do doutorado. Mas as cobranças por uma entrevista com Toledo chegavam por muitos lados, por isso, mesmo sabendo o quão difícil era falar com ele, esgotei as possibilidades o quanto pude. López Austin me desejava “boa sorte” e sempre me recordava da falta de paciência de Toledo com acadêmicos e jornalistas. No meu último mês no México, fui uma vez mais a Oaxaca. Passava meus dias na biblioteca do IAGO, mas nunca encontrei Toledo. Os funcionários dali já me conheciam. O tempo em que eu ficava ali, pesquisava, escrevia, consultava livros de e sobre Toledo.

Daniel Enrique López Ortiz, que trabalhava no IAGO, dizia que às vezes Toledo aparecia por ali antes de abrir a biblioteca para buscar algum livro. Preferia esses horários por não haver ninguém no local. Ele me recomendava que eu estivesse com as perguntas prontas, pois caso o encontrasse, teria que ser uma abordagem breve, pois provavelmente ele iria responder minhas perguntas sem parar para conversar, andando mesmo, apressado, desejando que tudo acabasse o mais rápido possível. Com sorte, me responderia umas três perguntas, supunha Daniel. “É um personagem – dizia –, é irônico, se esquivava, inventa histórias”. Esses comentários de Daniel E. L. Ortiz coadunavam com o que Carlos Molina me dizia: Toledo “encarnava” um personagem para falar com as pessoas – Francisco Toledo é um; Francisco Benjamin López Toledo é outro. E durante toda essa busca por Toledo, eu percebia que as tentativas de um encontro (sem êxito) confirmavam minhas leituras sobre a personalidade dele.

Para os oaxaquenhos que estavam acostumados a vê-lo pelas ruas da cidade, era estranho que eu não o encontrasse. Numa ocasião, eu me escondia de uma chuva forte dentro de uma loja de calçados,

no Zócalo oaxaqueño, e fotografava a tempestade. Um senhor que trabalhava com carrinho de doces na rua e ali estava pelo mesmo motivo, começou a me fazer perguntas sobre as fotos e não demorou para que chegássemos ao assunto da minha pesquisa. Seu nome era Jacobo Alberto Acevedo. Ele me dizia: “É muito fácil encontrar Toledo por aqui... Está sempre caminhado apressado pelas ruas. Passa sempre antes das 9h da manhã”. E me disse que ele morava um pouco para cima do IAGO, numa das casas de arcos da rua Rufino Tamayo. Colocou-se à disposição para ir comigo na manhã seguinte e ficaríamos ali esperando Toledo passar. A generosidade do mexicano era o melhor de tudo, no meu modo de ver. “Me encantava”. E na manhã seguinte o Sr. Jacobo se encontrou comigo na praça e me levou até a casa de Toledo. A vontade que o artista saísse era mais dele do que minha, ele tinha uma vontade de me ajudar que me emocionava. Para mim, se Toledo passasse e me respondesse algumas perguntas, seria gratificante, mas não era fundamental. Para o Sr. Jacobo, seria uma questão de honra que o artista de sua cidade me concedesse uma entrevista. Não satisfeito com a demora, afinal, ele estava perdendo sua manhã de trabalho, o Sr. Jacobo apertou o interfone e o solicitou! Disse que a “Senhorita Vanessa Moraes”, de Brasil, estava ali para uma entrevista e que seria muito importante para minha pesquisa etc. Obviamente não permitiram minha entrada.

Foi durante esse período de duas semanas em Oaxaca que consegui o contato de Ana Hernández, assessora de Toledo, e começamos a trocar mensagens. Ela me dizia que ele se encontrava trabalhando, que tentaria uma entrevista e me escreveria quando tivesse respostas. Mas nunca as tinha. No dia 10 de abril, pediu que eu fosse ao seu escritório, advertiu que ele não estaria ali, ela queria me conhecer e explicar sobre a rotina dele. Fui e conversamos. Explicou-me que Toledo seguia trabalhando num projeto para uma próxima exposição na Cidade do México e que ele praticamente não lhe dava aberturas para um diálogo, pois seguia focado nesse trabalho, que sua rotina era intensa desde muito cedo até a noite, várias justificativas. Mas enviei meu questionário para Ana por e-mail e pedi que se não fosse possível que eu o entrevistasse, ela poderia fazer as perguntas por mim, se pudesse. Ana me disse que as perguntas poderiam desdobrar em outras e isso dificultaria tudo – e o ideal seria que eu mesma o entrevistasse, por telefone, *skype* ou algum outro meio. Ana conhecia muito bem o artista com quem trabalhava e sabia exatamente de suas características. Constantemente ela me escrevia; perguntava-me até

quando eu ficaria em Oaxaca e eu ia estendendo cada vez mais minha estadia naquela cidade.

Compreendi, por fim, que não seria mais possível ficar ali. Esgotei as possibilidades de um encontro e isso também me fez conhecer um pouco mais de Toledo, sua resistência para falar com as pessoas, seu passo apressado, seu ostracismo. E mais uma vez confirmava-se o que os comentaristas diziam a seu respeito, ou seja, de que ele: “não pode existir na solenidade; sua graça indireta, sua exuberância em surdina a destroem; tira caranguejos e sapos pela boca. Existe uma verdade oposta à solenidade, as coisas não são como se diz” (VOLKOW, 2015, p. 18 – tradução livre).

Toda essa procura ia também formando meu próprio imaginário sobre Toledo, esse homem que não podia ser captado, ou, para fazer valer o título da biografia de Angélica Abelleyra, que não permitia que captassem sua alma.

Toledo faleceu no dia 05 de setembro de 2019, quatro meses depois do meu retorno ao Brasil. Com a notícia de sua morte, veio a público também que ele já sofria de um câncer há algum tempo e que nos últimos meses de vida sua situação de saúde se debilitou muito. Entendo, assim, que para alguém já naturalmente reservado, sua resistência para atender estudiosos e jornalistas no fim de sua vida devia ser ainda maior – por seu estado físico e emocional. Nesse contexto, os caminhos que percorri para encontrar os cadernos e o artista se tornaram mais longos e não menos interessantes. As histórias que se juntaram ao redor dessas buscas contribuíram e constituíram um mosaico de imagens formado por cada passo dado *en las calles mexicanas*.

Referências

ABELLEYRA, Angélica. **Se busca un alma**. Retrato biográfico de Francisco Toledo. Plaza y Janés: México, 2001.

CORONEL RIVERA, Juan Coronel. Francisco Toledo, sujeto y predicado. In: CITIBANAMEX. **Francisco Toledo** – Obra 1957 – 1970 (Tomo I). México, 2016, pp. 24 – 47.

LÓPEZ AUSTIN, A.; TOLEDO, F. **Una vieja historia de la mierda**. México – DF: Ediciones Toledo, 1988.

MOLINA P. Carlos A. “Francisco Toledo, sus inicios”. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/320462503_Francisco_Toledo_sus_inicios>. Acesso em: 12/jun/2019.

MOLINA P. Carlos A. “Francisco Toledo, seus inícios”. Tradução Vanessa Daniele de Moraes. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2018n26p135>>. Acesso em 27/set/2020.

VOLKOW, Verónica. **La mordedura de la risa** – Un estudio sobre la obra gráfica de Francisco Toledo. Fondo de Cultura Económica: México, 2015.



Acesso à informação na Suprema Corte mexicana

Luma Poletti Dutra

O direito de acesso à informação pública é um tema ao qual me dedico desde o mestrado. Para quem se interessa pelo assunto, o México é um destino convidativo para estudos. O país possui uma das mais avançadas Leis de Acesso à Informação (LAIs) do mundo, que serviu como referência para outras nações na região. Foi um dos pioneiros na América Latina¹¹ a aprovar sua primeira lei federal do tipo, em 2002. Logo em seguida, houve uma onda de criação de LAIs nos países latinos, impulsionada por fatores econômicos, tecnológicos e políticos: Panamá (2002), Peru (2003), Equador e República Dominicana (2004), Chile e Uruguai (2008), Brasil (2011), Paraguai (2014) e Argentina (2016). Ainda existem alguns que não contam com leis de acesso, como Venezuela, Costa Rica e Cuba.

A edição de 2019 do *Global Corruption Barometer* da América Latina e Caribe¹² mostra que 39% da população da região sabe que têm direito a solicitar informações ao governo, porém somente 17% efetivamente formalizou um pedido junto aos órgãos públicos em 2018. O documento destaca os casos da Jamaica e do México, países da região com maior índice de reconhecimento deste direito por parte da população: 51% e 64%, respectivamente.

No caso mexicano, o processo que resultou na criação da LAI em 2002 foi marcado pela participação da sociedade civil, com grande atuação do chamado Grupo Oaxaca, que reunia principalmente acadêmicos e jornalistas (LUNA PLA, 2009). Tudo isso em um contexto político de quebra da hegemonia de 72 anos de um único partido no poder, o Partido Revolucionário

11 A exceção na região é a Colômbia, que ainda em 1888 estabeleceu o direito dos cidadãos de solicitar informações públicas em seu “Código de Organização Política e Municipal” (MENDEL, 2009), em 1985 aprovou uma lei que disciplinava a publicidade de documentos oficiais e em 2014 sancionou sua Lei de Acesso à Informação.

12 Produzido pela ONG Transparência Internacional. Disponível em: <<https://www.transparency.org/pt/gcb/latin-america/latin-america-and-the-caribbean-x-edition-2019>> Acesso em 05 out. 2020.

Institucional (PRI)¹³. Este cenário, por si só, reúne elementos suficientes para despertar o desejo de investigar a experiência mexicana na consolidação do direito de acesso à informação pública.

A lei federal de 2002 sofreu reformas e foi substituída em 2015 pela Lei Geral de Transparência e Acesso à Informação Pública. Este é um tema muito debatido no México e conectado, especialmente, às discussões sobre combate à corrupção – um problema com raízes históricas, assim como no Brasil. A transparência é vista como uma ferramenta importante para reverter esse cenário, mas há um consenso de que ela não é a chave-mestra.

Ambos países são profundamente marcados pelo patrimonialismo: as fronteiras entre as esferas pública e privada, entre família e Estado, são difusas. Nas palavras do prêmio Nobel de Literatura Octavio Paz: “a corrupção governamental é uma característica pré-moderna de nossa sociedade que vem do patrimonialismo da Nova Espanha; a persistência do patrimonialismo, por sua vez, se explica por séculos de simbiose entre o poder e a tradicional família mexicana” (PAZ, 2014, p. 14, tradução nossa).

Foi diante deste cenário que escolhi fazer um estudo comparativo entre Brasil e México sobre o direito de acesso à informação, tendo como *locus* de pesquisa o mais alto órgão do poder Judiciário, a Suprema Corte de Justiça da Nação (SCJN) e o Supremo Tribunal Federal (STF). A decisão de examinar essas instituições se deve ao fato de que elas são uma amostra de um poder conhecido por sua pouca abertura ao público. Qual impacto de mecanismos de transparência em sua cultura organizacional? E mais: qual a participação da estrutura de comunicação pública dessas instituições nos procedimentos de acesso à informação?

De modo geral, as atenções e pressões sociais por maior transparência se voltam ao Poder Executivo. Isso se deve a uma série de razões, e faz com que o movimento por acesso à informação no Poder Judiciário seja bem mais limitado e protagonizado por grupos de interesses específicos (DPLF, 2007; ADC, 2009).

Feita esta breve apresentação da pesquisa, com uma rápida

13 Sempre achei curioso como um partido poderia se identificar, ao mesmo tempo, como revolucionário e institucional. Ao discorrer sobre a criação da legenda e suas várias mudanças de nome, Octavio Paz define o PRI como “uma curiosa ilustração dos paradoxos da política mais do que da lógica” (PAZ, 2014, p. 262, tradução nossa).

explicação do que me levou ao México, passo ao relato de alguns episódios que ilustram a experiência de fazer um doutorado sanduíche na Cidade do México entre outubro de 2019 e março de 2020.

A Suprema Corte de Justiça da Nação

Uma das técnicas de pesquisa que utilizo é a entrevista semiestruturada. Durante a primeira reunião com minha orientadora no México, a prof. Dr^a. Luz María Garay Cruz, da Universidad Pedagógica Nacional (UPN), apresentei uma lista de nomes que gostaria de entrevistar durante minha estadia. Lembro que ela percorreu os olhos por cerca de 15 nomes e me desejou boa sorte. Disse que alguns ali seriam muito difíceis – havia ministros da Suprema Corte na lista e eu tinha plena consciência de que seria quase impossível conseguir uma agenda com eles, mas meu papel era tentar. Ela ainda destacou que eu havia chegado em um momento conturbado e que isso poderia dificultar meu trabalho. Vale uma rápida explicação sobre o que vinha a ser esse “momento conturbado”.

Precisamente na véspera da minha chegada à Cidade do México, algo inédito na história do país aconteceu: um ministro da Suprema Corte renunciou ao cargo. O cenário político estava, portanto, em polvorosa diante do fato inusitado. O episódio não dizia respeito diretamente ao meu tema de investigação, de modo que não achei que seria afetada por ele.

Logo que cheguei, fui conhecer a sede da Suprema Corte e retornei, no dia seguinte, para assistir a uma de suas sessões públicas. Não sou advogada e meu espanhol não foi páreo para o *juridiquês* característico do ambiente. Estava interessada em observar os mecanismos de comunicação e de transparência da instituição, como o fato da sessão ser pública e televisionada. Na saída do plenário, observei uma grande estrutura sendo montada. Muitas cadeiras, púlpito, bandeira do México meticulosamente posicionada atrás. Perguntei a uma funcionária da segurança o que iria acontecer e ela me informou que pela primeira vez um presidente da Suprema Corte concederia uma coletiva de imprensa, possivelmente para comentar o caso da renúncia do colega. Na sequência, fui convidada a me retirar por não estar credenciada para a cobertura do evento.

Achei interessante a coincidência de “primeiras vezes” em tão pouco tempo: primeira renúncia, primeira coletiva de imprensa de um presidente da corte. Estou acostumada à dinâmica do Brasil, em

que desde a redemocratização já tivemos renúncia de ministro¹⁴ e os membros da corte dão entrevistas com alguma frequência (inclusive quando ocupam a presidência).

O então presidente da corte mexicana, ministro Arturo Zaldívar, assumiu o cargo em janeiro de 2019 com um discurso de aproximar a SCJN da população. Ele foi o primeiro presidente da corte não só a promover uma coletiva de imprensa, como a participar de programas de TV, conceder entrevistas a veículos jornalísticos e usar redes sociais como *Twitter*. Em um programa de TV, disse “Estamos gerando uma nova dinâmica e política de comunicação social, tratando de estar mais próximos das pessoas”¹⁵.

Villanueva (2002) avalia que o Judiciário é o poder que ostenta, ainda com certo orgulho, a cultura do segredo em sua estrutura. “Pode-se afirmar que o Poder Judiciário é um dos poderes do Estado com os maiores índices de opacidade no México e, conseqüentemente, onde menos penetrou o sentido de porquê deve haver transparência e para quê?” (VILLANUEVA, 2002, p.181, tradução nossa). A cultura do segredo gera um desconhecimento da população sobre o trabalho desempenhado pelos tribunais, o que contribui para uma crescente desconfiança sobre suas atividades e seus atores, por parte da população (ADC, 2009). A edição de 2019 da Pesquisa Nacional de Vitimização e Percepção sobre a Segurança Pública¹⁶ revelou que o índice de confiança nos juizes é de 55% no México e que 68,4% dos mexicanos acreditam que os juizes são corruptos – neste quesito os magistrados só perdem para os policiais de trânsito, que têm 76,6%.

Faz sentido, portanto, que a mais alta corte do país adote estratégias para tentar reverter essa imagem entre a população, dando o exemplo aos demais tribunais. O aprimoramento de mecanismos de transparência e a adoção de novas posturas de comunicação integram esse plano.

14 Em 2014 o ministro Joaquim Barbosa antecipou sua aposentadoria e deixou o STF dez anos antes do prazo. Diferentemente do Brasil, no México os ministros têm mandatos que duram 15 anos. Por aqui, eles se aposentam compulsoriamente ao atingirem 75 anos de idade.

15 Entrevista concedida ao programa *John y Sabina*, do *Canal Once*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=3321&v=Ooaa8V8N_oM&feature=emb_title Acesso em 25 out. 2020.

16 Encuesta Nacional de Victimization y Percepción sobre Seguridad Pública (ENVIPE), 2019. Disponível em: <https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2019/> Acesso em 7 de maio de 2020.

As entrevistas

A obra *El Laberinto de la Soledad*, lançada originalmente em 1950 por Octavio Paz, me auxiliou na compreensão de alguns aspectos comportamentais e políticos do país escolhido para a pesquisa. Contribuiu, até mesmo, para assimilar algumas dificuldades enfrentadas na etapa de entrevistas, onde se observava uma desconfiança por parte de certos atores. O escritor explica: “No México, a suspeita e a desconfiança são enfermidades coletivas” (PAZ, 2014, p. 18, tradução nossa), ou “o hermetismo é um recurso para a nossa suspeita e desconfiança” (PAZ, 2014, p. 57, tradução nossa).

Segundo ele, o violento processo de colonização do país estaria na raiz dessa atitude mais circunspecta por parte de seu povo. Para Vázquez (2019), o século XIX foi marcado pelo fracasso de experiências políticas, por derrotas militares diante de ameaças estrangeiras durante o processo de independência e de consolidação republicana do país. Tudo isso contribuiu para deixar a sociedade mais desconfiada e cautelosa. Este foi um aspecto comportamental observado durante a pesquisa de campo. A título de ilustração, destaco alguns episódios.

Em resposta a um pedido de entrevista, um alto funcionário da SCJN me disse para comparecer em seu gabinete para conversarmos. Uma das funções deste servidor era presidir um dos colegiados responsáveis por decidir temas relacionados à transparência da corte – por isso meu interesse em ouvi-lo. Fui a seu encontro conforme o combinado, porém ele disse que não iria conceder a entrevista, mas poderia falar algumas coisas em *off* (jargão jornalístico utilizado quando se omite a fonte da informação). Achei, no mínimo, irônico que o servidor responsável por presidir um comitê dedicado à transparência optasse por esta via de diálogo.

Apesar de sair de lá sem seu relato, o encontro foi produtivo. Com um ou dois telefonemas, algumas mensagens enviadas por celular, ele abriu caminho para que eu realizasse outras entrevistas com servidores da corte que poderiam ajudar em minha pesquisa. Eu já os havia contatado, mas sem sucesso. Certamente a intermediação por parte de alguém de dentro da própria instituição ajudou.

Uma dessas entrevistas era com um servidor de outra área responsável pelos mecanismos de transparência do tribunal. Fui recebida por seu secretário, que me fez companhia na antessala

enquanto o chefe despachava outras demandas. Muito gentil, me telefonou na véspera para orientar como chegar de metrô ao local. Quando nos encontramos, fez perguntas sobre minha trajetória profissional e ao final me presenteou com um cartão do transporte público (já com alguns créditos) e um pacote de doces – estávamos na semana que antecedia o *Día de los Muertos*.

Este secretário disse que recebeu a minha solicitação de entrevista por e-mail, mas não deu muita atenção porque achou que era falsa. Estranhei e perguntei o porquê dessa impressão. Ele respondeu que eu havia inserido alguns *hiperlinks* no corpo do e-mail (que direcionavam para meu currículo e para o currículo do meu orientador brasileiro na plataforma ORCID, e para a página do Programa de Pós-Graduação ao qual eu estava vinculada, na UnB). Meu objetivo era permitir que os destinatários das mensagens conferissem a veracidade das informações sobre minha identificação. Neste caso, a estratégia não funcionou, o secretário achou que se tratava de possível *malware* e, por precaução, preferiu não clicar em nada.

No corpo do e-mail, eu também mencionava que estava vinculada a um programa de doutorado da UPN. Coincidentemente, o funcionário era egresso desta universidade, então telefonou para a instituição para verificar se realmente havia alguma estudante estrangeira com o meu nome. Disseram que não, e logo ele concluiu que o e-mail era falso. Por isso eu nunca obtive uma resposta, sendo necessária a intermediação de outro servidor para que a entrevista fosse realizada.

Após essa breve conversa, fui recebida pelo gestor. Em meu diário de campo (produzido antes da leitura das obras de Octavio Paz) relatei o encontro: “Ele aceitou conceder a entrevista após apresentação da minha pesquisa. A princípio me pareceu desconfiado”. Outras entrevistas a funcionários da SCJN não aconteceram de primeira, era necessária uma visita preliminar de apresentação para depois agendar uma conversa.

Saindo do núcleo da SCJN, passo para outro nicho de profissionais que estavam em minha lista de entrevistas a serem feitas: acadêmicos. Me interessava ouvir as análises de pesquisadores mexicanos que estudavam o tema do direito de acesso à informação, e, contrariando minhas expectativas, foi o grupo mais difícil de acessar. Salvo algumas exceções que desde o primeiro contato foram muito solícitas, como a prof^a. Jacqueline Peschard (UNAM)

e o prof. Sergio López- Ayllon (CIDE), foi mais fácil conseguir conversar com autoridades como ex-ministros da Suprema Corte do que com acadêmicos. Houve episódios em que um pesquisador não compareceu à entrevista agendada e não respondeu mais a nenhum contato; outro pesquisador disse para consultar seu livro sobre o assunto porque ele não teria mais nada a dizer, entre outros casos. É claro que as pessoas não são obrigadas a conceder entrevistas, mas me surpreendeu que as maiores dificuldades se concentraram no universo acadêmico, e não no rol de autoridades.

Não foi possível entrevistar nenhum dos ministros da Suprema Corte que gostaria, mas alguns chefes de gabinete ou assessores diretos se dispuseram a me atender e conceder entrevistas sobre os temas que me interessavam. Com alguma facilidade, consegui falar com três ex-ministros da SCJN (uma entrevista foi perdida por problemas técnicos no gravador. Nunca é demais repetir o velho conselho de levar dois dispositivos de gravação, a lição pode ser aprendida a duras penas). Também entrevistei ativistas e jornalistas e não encontrei dificuldade em acessá-los.

A pandemia

Na reta final de meu período de doutorado sanduíche (meu retorno estava marcado para 28 de março de 2020), surge um elemento novo: a pandemia do novo coronavírus. O primeiro caso no México foi confirmado no dia 28 de fevereiro. Minha última entrevista presencial foi realizada no dia 12 de março – já evitávamos abraços e o álcool em gel em cima da mesa era obrigatório, embora ainda não houvesse recomendação para uso de máscaras. A derradeira visita ao prédio da SCJN para uma entrevista foi no dia 05 de março e no dia 18 a Suprema Corte suspendeu as atividades presenciais. Dois dias depois, as aulas em todo o país foram suspensas. Antes disso, muitos comércios se anteciparam e já não abriram as portas. Lembro que procurei uma livraria para comprar alguns últimos volumes antes do meu retorno, mas não estava mais aberta ao público.

A pandemia fez com que minhas últimas entrevistas no México fossem realizadas por videochamada. As despedidas tiveram que ser repensadas pois já não havia bares ou restaurantes abertos. A UPN, que desde o final do mês de fevereiro estava paralisada em função de uma greve de servidores, teve as atividades suspensas em março, cancelando o planejamento de um seminário que eu iria realizar na

pós-graduação. A despedida de minha orientadora na instituição teve de ser por telefone e não pude agradecer pessoalmente aos demais funcionários da universidade que me auxiliaram especialmente em questões burocráticas.

Diante do receio de o país fechar fronteiras, como fizeram outros da região ao longo do mês de março, antecipei minha passagem em uma semana. Tive o voo cancelado, remarcado, e depois de muito esforço junto aos canais de atendimento das companhias aéreas e da Capes, idas e vindas ao aeroporto, consegui retornar no dia 24 de março, para o alívio dos que me aguardavam no Brasil e acompanhavam tudo de longe.

Conclusão

Quando ainda estava no México, constatei que esta não seria uma pesquisa possível de ser feita à distância (ou até seria, mas sem a mesma riqueza de informações). Foram necessárias muitas idas e vindas, muita sola de sapato, uma infinidade de créditos no cartão do metrô e uma coleção de tickets de Trolebús.

Durante a pesquisa de campo, tive a oportunidade de participar de muitos eventos promovidos pelo Instituto Nacional de Transparência, Acesso à Informação e Proteção de Dados Pessoais (INAI). Para além dos debates, estas ocasiões promoveram grandes oportunidades de entrevistas com palestrantes de outros países que eram convidados – inclusive brasileiros, que estavam na lista de pessoas a serem entrevistadas no Brasil (mas ainda pendentes). Esse tipo de troca não seria possível se eu estivesse acompanhando a transmissão dos seminários à distância.

A riqueza de materiais bibliográficos sobre o tema do direito de acesso à informação pública também foi outro aspecto que proporcionou a sensação de que a escolha deste país como destino de pesquisa de campo foi acertada. Ao fim, pude ver como somos culturalmente semelhantes e enfrentamos desafios parecidos em termos sociais e políticos. A experiência foi, sem dúvidas, uma etapa essencial tanto para minha formação acadêmica quanto para meu próprio crescimento pessoal.

Referências

ASOCIACIÓN POR LOS DERECHOS CIVILES (ADC).

Acceso a la Información y Transparencia en el Poder Judicial: guía de buenas prácticas en América Latina. ADC: Argentina, 2009.

FUNDACIÓN PARA EL DEBIDO PROCESO LEGAL

(DPLF). **Comparando transparencia:** un estudio sobre acceso a la información en el Poder Judicial. Estados Unidos, 2007.

LUNA PLA, Issa. **Movimiento social del Derecho de Acceso a la Información en México.** México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

MENDEL, Toby. **Liberdade de informação:** um estudo de direito comparado. Brasília: UNESCO, 2009.

PAZ, Octavio. **El peregrino en su patria: historia y política de México.** 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

VÁSQUEZ, Josefina Zoraida. De la Independencia a la Consolidación Republicana. In: ESCALANTE, Pablo [et. al]. **Nueva historia mínima de México.** 2 ed. Ciudad de México: El Colegio de México, 2019.

VILLANUEVA, Ernesto. **Derecho de acceso a la información en el poder judicial:** Una aproximación al caso mexicano desde la perspectiva comparada. México: 2002.



Sentipensando os novos caminhos das águas partindo da reprodução ampliada da vida

Hugo Berlamino de Morais

Ao contrário de outros amigos e amigas que viajaram para diversas cidades do México pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) em virtude de já terem contato com algum universo teórico e/ou empírico daquele país, minha pesquisa, em princípio, não tinha qualquer objetivo específico ou justificativa (teórica ou empírica) que me levasse às terras de Emiliano Zapata.

Explico sucintamente para desenvolver um pouco depois: minha pesquisa de doutorado trata de conflitos territoriais decorrentes da construção de grandes obras hídricas no nordeste brasileiro, partindo de um estudo de caso na Paraíba, meu estado de origem. Como sou professor de Direito, advogado e assessor jurídico popular, discuto estes temas não somente enquanto “objeto de pesquisa”, mas em virtude da minha atuação jurídico-política e militante, acompanhando alguns dos desdobramentos das lutas por direitos humanos do Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) na Paraíba.

Assim, no pré-projeto encaminhado ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF), em Niterói-RJ, propus a realização de uma pesquisa empírica interdisciplinar a fim de atualizar a situação dos atingidos por uma barragem específica, a Barragem de Acauã, após quase 20 anos da sua construção (ocorrida entre 1999 e 2002). Buscava verificar as transformações territoriais que estavam ocorrendo com a construção/inauguração de outras obras hídricas, seus novos contornos – melhor dizendo, os novos conflitos – que surgiriam em virtude da construção da “maior obra hídrica da história da Paraíba” pelos órgãos do governo do estado: o Canal Acauã-Araçagi.

Basicamente problematizei e investiguei as finalidades, justificativas e objetivos da proposta de integração de obras hídricas em curso no estado da Paraíba, visando ao “máximo aproveitamento das águas” do Projeto de Transposição do Rio São Francisco, que identifiquei como uma espécie de “novo caminho” que sinaliza

um processo de “novos cercamentos das águas”¹⁷ com suas consequências para as populações camponesas e ribeirinhas. Os conflitos por terra/água/territórios integram o universo mais amplo da minha pesquisa, mas ela sempre esteve – e se desdobrou assim até o final – ligada ao estudo de um território específico no semiárido nordestino. Como a realidade é sempre dinâmica e fluida – se movimenta, inquieta, como as águas – não só a minha pesquisa me levou ao México, mais especificamente à Puebla de los Angeles¹⁸, como ela também foi uma experiência de intercâmbio fundamental, provocando uma profunda modificação no tratamento que dei ao meu trabalho final. O estágio possibilitou o aprofundamento e a compreensão de categorias teórico-políticas bastante sofisticadas e novas para mim, que tinham relação muito próxima com minha investigação a partir da questão das águas.

Divido este relato em três partes: na primeira explico os caminhos que me levaram ao México e, em especial, à Puebla, para o período de estudos e pesquisas sob a orientação da Profa. Dra. Raquel Gutiérrez Aguillar, mas também das outras *entramadas*¹⁹: a

17 Pude explicar melhor o que entendo como este processo de “novos cercamentos das águas” no segundo capítulo da minha tese, ainda que esta ideia tenha sido objeto de diversas reflexões preliminares, como no artigo “O ‘novo caminho das águas’ da Paraíba e os cantos de Acauã: expropriação e violência em grandes obras hídricas” publicado na revista acadêmica **Trabalho Necessário**, em 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/42785>. Acesso em: 24/05/2020.

18 “Heróica Puebla de Zaragoza”, capital do estado e quarta maior cidade do México, na região centro-sul do país, foi uma das mais antigas e mais prósperas cidades coloniais na Nova Espanha. Mesmo com grande presença indígena (no vale do Cuetlaxcoapan às margens dos Rios San Francisco, Atoyac e Alseseca), a cidade foi construída “por espanhóis e para espanhóis”, mantendo um dos maiores “centros históricos” e considerado dos mais preservados de toda América Latina, herança colonial desta decisão de expulsar “para o outro lado do rio” as populações indígenas que ali viviam. Puebla de los Angeles era o principal entreposto entre a cidade do México e o Porto de Veracruz no período colonial.

19 Falo aqui em *entramadas* porque as próprias professoras assim se identificaram em algumas oportunidades nos nossos encontros na pós-graduação. Além das categorias e discussões teóricas profícuas, há um trabalho coletivo efetivamente realizado pelas três professoras que coordenam aquele Seminário Permanente, que fortalecem a percepção sobre este processo de produção do conhecimento crítico. É um processo que se faz em conjunto, *tramando* outros mundos possíveis a partir de um horizonte comunitário-popular centrado na produção do comum, como elas defendem.

Profa. Dra. Lucía Linsalata e a Profa. Dra. Mina Navarro Trujillo. Depois, trago um pouco das influências conceituais: *a reprodução ampliada – material e simbólica – da vida e as lutas pelo comum*, que arrisco conectar, a partir das experiências empíricas, com o *paradigma da convivência com o semiárido*.

Desta influência teórica e conceitual decorreu um fato importante, que explico no final do relato: sentipensei²⁰ que seria possível dar maior centralidade para estes processos de resistência cotidiana ao final da tese, isso fez com que sua estrutura final também fosse alterada. Assim, graças ao México e à Puebla, o próprio caminho da tese também foi alterado: pude tratar e analisar os dados coletados na pesquisa de uma maneira bem diferente, chegando, pois, a outros resultados que reabriram uma nova agenda de pesquisas sobre a questão hídrica para mim.

Os caminhos até o México

Para não precisar voltar muito atrás no tempo, identifico nas minhas memórias e trajetórias dentro do doutorado o ano de 2017 como um “divisor de águas”. Como parte das minhas atividades de aprofundamento teórico no decorrer da pesquisa na UFF, estava no segundo semestre de 2017 participando de um grupo de estudos sobre bens comuns no Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades (LEMTO), coordenado pelo Prof. Carlos Walter Porto-Gonçalves – geógrafo com larga experiência sobre as lutas territoriais emancipatórias na América Latina, que se tornou, posteriormente, o meu coorientador. Naquele grupo, iniciamos a leitura da tradução brasileira do livro *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI* (DARDOT; LAVAL, 2017) e

20 O conceito de **sentipensar** eu retiro do sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda (FALS-BORDA; MONCAYO, 2009). **Sentipensar** significa integrar tanto as exigências mais rigorosas do campo acadêmico – através da sistematização de uma grande quantidade de informações técnicas e dados científicos, documentos e categorias teóricas previa ou concomitantemente estabelecidas/criadas por força do processo da pesquisa – mas também abrir-se às subjetividades que inevitavelmente estão presentes, entrelaçadas com as vivências pessoais, que, neste caso, se traduzem a partir de minha própria trajetória de engajamento jurídico e político e nas sensibilidades despertadas durante este mesmo processo da pesquisa.

desdobramos para outros textos/discussões que tratavam sobre o comum em *Abya Yala*²¹.

Foi então que, a partir das mãos de uma amiga-irmã, a Profa. Flávia Pita – doutoranda junto comigo do PPGSD/UFF, professora de Direito da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e participante de um grupo de pesquisa em Filosofia naquela mesma universidade²² - fui apresentado ao texto da Profa. Raquel Gutiérrez pela primeira vez. Flávia me apresentou, encantada, as reflexões presentes no livro *Horizontes comunitario-populares: producción de común más allá de políticas estado-céntricas* (2017) da Profa. Raquel Gutiérrez Aguillar, que viria a se tornar, pouco mais de seis meses depois, minha orientadora do doutorado sanduíche.

Acrescento que no final de 2017 tive a oportunidade de participar do Seminário Internacional de Geografia Agrária (SINGA) em Curitiba, evento em que a Professora Raquel Gutiérrez também participou, fato que reforçou meu desejo de aproximar as reflexões sobre o comum na América Latina, interligando-o com minhas inquietações sobre as questões hídricas no nordeste e na Paraíba.

Assim, logo no início de 2018, enviei uma carta de intenções para a Profa. Raquel, buscando obter sua autorização para me receber e desenvolver estudos na Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP)²³. O plano de trabalho intitulado “Grandes projetos hídricos, conflitos territoriais e lutas sociais pelo controle e uso das águas: entre os ‘novos cercamentos’ e uma política do comum” foi prontamente aceito pela Profa. Raquel, de forma que pude participar do processo seletivo interno para concessão da bolsa do PDSE-CAPES e obtive minha aprovação em meados de fevereiro de 2018,

21 *Abya Yala* tem sido usado como um léxico político, uma autodesignação dos povos originários do nosso continente como contraponto à expressão América, dos colonizadores. Para mais, ver o verbete *Abya Yala* na “*Latinoamericana: enciclopédia contemporânea de América Latina y el Caribe*”. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acesso em: 30/nov/2020.

22 O nome do projeto de pesquisa, atualmente, é: “Nenhuma rede é maior do que o mar: rede de sentidos, antagonismo e ontologia” e tem como um dos seus objetivos a crítica da modernidade-colonialidade a partir do pensamento descolonial.

23 Devo acrescentar que também a Profa. Ana Maria Motta Ribeiro, minha orientadora no Brasil, obteve, na mesma data, uma carta-convite para ser professora-visitante na BUAP por um período de quatro meses.

com o estágio sanduíche previsto para ocorrer de setembro de 2018 até fevereiro de 2019. No projeto busquei expressamente apontar minha vontade de conhecer melhor algumas categorias teóricas que orientavam o trabalho no Seminário Permanente, além de uma compreensão empírica de alguns processos de luta por água que se desenvolvem no México.

Paralelamente a esta aprovação e seguindo os trâmites burocráticos para a concessão da bolsa de estudos, me preparei para realizar a minha qualificação do doutorado, ocorrida no dia 16 de abril de 2018. Neste momento da qualificação realizamos algumas proposições para as etapas da pesquisa de campo a ser desenvolvida na Paraíba.

Como eu já sabia do resultado da seleção para o doutorado-sanduíche em Puebla, foi possível receber e direcionar as contribuições da banca de qualificação tanto para as etapas da pesquisa de campo quanto para o período de intercâmbio. Assim, em comum acordo com minha orientadora no Brasil, a Profa. Ana Maria Motta Ribeiro, construímos um esforço coletivo para efetivar a principal etapa da pesquisa de campo *antes* da ida ao México, o que efetivamente ocorreu entre julho e agosto de 2018, poucas semanas antes da viagem. Os detalhes desta etapa da pesquisa empírica, que chamei de “novo caminho das águas na Paraíba”, serão explicados no próximo tópico.

O novo caminho das águas na Paraíba: breve síntese da proposta da pesquisa de campo (2018)

Nesta etapa da pesquisa de campo percorremos de carro o caminho artificial das obras do Canal Acauã-Araçagi, realizando entrevistas, georreferenciando os pontos de interesse e obtendo fotografias que revelavam alguns aspectos centrais tanto da própria obra como da situação das populações locais.

Deve ser reforçado que o planejamento do campo foi resultado da parceria com minha orientadora, seguindo o saber-fazer das experiências já consolidadas no âmbito do Observatório Fundiário Fluminense (OBFF). Neste saber-fazer, orientandos e orientadora partem juntos para a pesquisa de campo ao menos uma vez na condução do estudo empírico. Decidimos que era imprescindível a presença do movimento social organizado – no caso, do Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) – durante todos os dias de percurso.

Desta forma, dois militantes do movimento – um companheiro e uma companheira – participaram, *coproduziram* as informações e *colaboraram* nas análises do que vimos em campo.

Também decidimos que o percurso planejado levaria em consideração a existência (e o contato prévio realizado através de telefone) de áreas de assentamentos rurais ligadas aos dois principais movimentos do campo na Paraíba – a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST) – que se disponibilizaram a fornecer informações e contactar as lideranças e comunidades por onde passam as obras do canal supracitado. Estas opções se revelaram decisivas no processo da pesquisa empírica, pois todas as discussões e reflexões foram devidamente gravadas, inclusive as conversas realizadas no decorrer do percurso, transformando o carro numa espécie de fórum de debate permanente (com o auxílio do gravador, foi possível recuperar esses debates para a sistematização da pesquisa).

A hipótese que orientou especificamente o trabalho de campo após todo o percurso teórico-metodológico apresentado até aqui era a seguinte: as populações não seriam beneficiadas pela passagem do canal e a experiência social dos atingidos identificaria situações similares, numa espécie de *método especular*, onde os atingidos “de hoje” poderiam se ver nos atingidos “de ontem” e vice-versa, como num espelho. Tal espelho, no entanto, não refletia uma imagem idêntica entre as situações anteriores e atuais, mas servia de enquadramento ao *processo permanente de cercamento das águas* na Paraíba ao longo de, pelo menos, 20 anos - situação que busquei comprovar na tese.

Paralelamente, consideramos importante realizar entrevistas e compreender como estavam sendo planejadas as obras por parte dos órgãos do estado da Paraíba, a fim de identificar discursos que permitissem compreender as problemáticas apontadas pelos agentes sociais e políticos “de cima”. Assim, além do percurso de quatro dias pelas obras (entre os dias 28 a 31 de julho de 2018), foram realizadas diversas entrevistas um dia antes na cidade de João Pessoa, em especial com servidores de Secretarias de Governo responsáveis pela obra, além de uma entrevista com um representante do agrohidronegócio canavieiro na Paraíba vinculado à Associação dos Plantadores de Cana da Paraíba (ASPLAN).

Todo este rico material empírico “viajou” comigo para Puebla. Eu tinha a ingênua esperança de que seria possível “aproveitar o

tempo disponível” no México para começar a sistematização das muitas horas e horas de entrevistas, as mais de 500 fotos coletadas no percurso, além de construir os mapas baseados no material de campo georreferenciado. Ledo engano: a realidade mexicana, tão rica em termos culturais, sociais e políticos; a adaptação com o idioma; as aulas no seminário de investigação; a participação em diversas atividades dentro e fora da universidade; o próprio encontro com outros amigos e amigas que estavam no mesmo processo de intercâmbio; a visita da minha companheira e a convivência com minha orientadora do Brasil; enfim, o mundo real se impôs a mim, *felizmente adiando* este processo de sistematização do campo para um momento posterior.

Explicarei os motivos do *felizmente* no próximo tópico, que mostra como os estudos das categorias/conceitos centrais no seminário permanente em Puebla influenciaram na própria sistematização da pesquisa e na construção do texto final da tese.

Os caminhos no México: a importância da reprodução ampliada da vida e das lutas pelo comum

Chegando no México e em Puebla, tive a honra de ser acompanhado e coorientado pela Profª. Raquel Gutiérrez Aguillar junto ao Seminário “Entramados comunitarios y formas de lo político” no Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, vinculado à Pós-graduação de Sociologia da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), localizado na bela cidade de Puebla, capital do estado homônimo.

Já conhecia algumas tradições teóricas que me interessavam naquele país, sobretudo aquelas que têm relação com o marxismo, o campo de discussões da filosofia da libertação e das críticas da modernidade e da colonialidade (do saber e do poder²⁴), além dos estudos críticos em matéria socioambiental. No entanto, eu não

24 Na minha opinião, o debate ou matriz decolonial ou descolonial encontra ressonância em outros países da América Latina, em especial no México, Equador, Colômbia, Argentina e Bolívia, todos de língua espanhola, do que no Brasil. Desta forma, o que consideramos avançado e “vanguarda” por aqui já é objeto de profundas discussões, revisões, críticas e renovações em outros lugares. A ida para o México, neste sentido, reforçou esta percepção sobre a consolidação de um paradigma crítico da relação intrínseca entre modernidade e colonialidade em suas diversas manifestações.

conhecia bem a tradição de *estudios comunitários*²⁵ centrados na aposta pelo *comum*.

Fui orientado, então, pela Professora Raquel a buscar algumas leituras preliminares e a frequentar a disciplina do mestrado que tratava exatamente dos fundamentos teóricos do seminário permanente “Entramados comunitarios y formas de lo político”, além das aulas quinzenais do doutorado, numa espécie de disciplina de seminário de tese na qual os doutorandos aprofundam coletivamente algumas leituras, mas com especial enfoque na construção teórico-metodológica dos projetos de pesquisa e das teses já em desenvolvimento.

Além disso, ajustamos algumas conversas importantes com as outras professoras que coordenam o seminário: a Profa. Lucia Linsalata e a Profa. Mina Lorena Navarro. A presença das disciplinas com estudantes de diversos países (pelo que recordo, tínhamos pesquisadoras e pesquisadores de Uruguai, Bolívia, Colômbia, Guatemala e Canadá), além de estudantes de diversas regiões do próprio México com sua diversidade cultural.

Neste processo foi interessante perceber que já havia ali um vocabulário sofisticado e diferente do que eu estava habituado: não necessariamente por conta do idioma (ainda que este elemento também tivesse contribuído), mas pelas preferências críticas que estas professoras tinham: eram visões bastante “heterodoxas” e “abertas” sobre diversos temas de investigação sociológica. Desde os feminismos às lutas para a produção do comum na América Latina numa chave comunitário-popular, pude perceber como o tema do comum se colocava não como um *dado a priori*, mas como um processo também permanente, vinculado à importância de “sustentar

25 Por todas, indico a própria *El Apantle - Revista de Estudios Comunitarios*, que sistematiza um conjunto de reflexões levadas a cabo pelas pesquisadoras e pesquisadores ligadas direta ou indiretamente com o Seminário Permanente “Entramados comunitarios y formas de lo político” em Puebla: discussões sobre o comum e os seus desafios conceituais e político-ideológicos, os horizontes de luta em uma chave comunitário-popular, as críticas aos processos de despojo capitalista, a influência da ecologia política latino-americana nas lutas por terra/território/água contra o extrativismo, as lutas por autonomia no México e na América Latina, enfim, uma miríade de temas correlatos que foram reunidos numa proposta de revista acadêmica e política. Disponível em: <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/tag/apantle/>. Acesso em 09/nov/2020.

a vida” em sua ampla e complexa diversidade. Este processo de luta evita/combate um conjunto de separações realizadas pelo capitalismo, aliás, pelo amálgama CPC: “capitalismo-patriarcado-colonialismo”, como a Professora Raquel costumava caracterizar o modo de produção e reprodução social em que vivemos.

O sanduíche foi, portanto, uma oportunidade ímpar para conhecer e aprofundar estudos acerca das lutas pelo comum na América Latina, com reflexões instigantes sobre os processos de resistência e luta em defesa das águas e dos territórios. Aquele era um ambiente político e academicamente muito rico e pulsante, comprometido com as lutas sociais e com a renovação do pensamento crítico sob inovadoras bases epistêmicas e metodológicas. Para as finalidades deste ensaio, destaco duas categorias fundamentais que me influenciaram na tese e na reformulação que dei ao material empírico: a questão da reprodução da vida que se confronta com a reprodução do capital e as lutas pelo comum.

Sobre a reprodução ampliada da vida em suas diversas formas, a influência que Silvia Federici (2019)²⁶ exerce sobre o pensamento das autoras mexicanas é inegável. Raquel Gutierrez, inclusive, escreveu um belo artigo sobre a importância do seu pensamento para as discussões que se levam a cabo no seminário permanente, que transcrevo abaixo:

Existe outro grande escopo da vida social que está localizado além, abaixo, dentro, contra e além dos incessantes processos de “produção e reprodução do capital”: são os múltiplos mundos sempre regenerados pelos incessantes esforços feitos principalmente pelas mulheres - embora não somente por elas - para manter e sustentar a vida (AGUILLAR, 2015, p. 171 - tradução livre).

26 Silvia Federici é uma pensadora e feminista italiana extremamente original, mas somente nos últimos anos seus livros começaram a ser publicados em português. O sucesso de *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*, traduzido primeiramente em formato virtual pelo coletivo Sycorax (2004) e depois publicado pela Editora Elefante (2017) com uma edição primorosa, indica uma ampliação das leituras desta potente feminista no Brasil, com larga produção intelectual desde a década de 1970. No caso do Seminário Permanente, o pensamento e a militância ativista de Silvia Federici já eram conhecidos e consolidados há bastante tempo, de forma que pudemos acessar outros materiais da autora, publicados em espanhol.

Assim, a aposta na importância e na centralidade da reprodução da vida em contraposição à reprodução do capital é um dos centros da produção intelectual do seminário permanente. Para isso, buscaram-se outras lógicas não ligadas à propriedade privada da matriz liberal, mas que também não se localizam dentro de uma matriz centrada no público-estatal. Raquel Gutiérrez afirma, portanto, que é preciso sair da compreensão do comum ligado à ideia de propriedade privada e moderna para buscar outros sentidos, muito mais conectados com a noção de algo que é compartilhado e produzido de forma contínua e que não é objeto de propriedade: “[...] O comum, sob essa perspectiva, deixa de ser um objeto ou coisa sob o domínio de alguns para ser entendido como ação coletiva de produção, apropriação e reapropriação do que há e do que é feito, do que existe e do que é criado, do que é oferecido e gerado pela própria Pachamama” (AGUILLAR, 2019, p. 232–233). Dessa forma a pensadora mexicana nos provoca a pensar o próprio papel do Estado, já que em várias situações aquilo que chamamos de “propriedade pública” pode ser uma espécie de armadilha que reforça a lógica da propriedade moderna, de matriz liberal, individualista e colonial. Nas discussões sobre a água, esta inquietação é extremamente importante, exatamente porque nos permite perceber como ela é um bem comum essencial à reprodução ampliada da vida que não pode se reduzir nem à lógica da mercantilização e privatização nem à lógica da “gestão dos recursos hídricos”, realizada de forma centralizada e exclusiva pelo Estado.

Sentipensar os novos caminhos das águas: os caminhos que encontramos e os caminhos que ousamos construir

Finalizando este relato, posso afirmar que na experiência de pesquisa de campo que desenvolvi – inicialmente voltada para diagnosticar e analisar como estavam se dando as transformações territoriais e as experiências de expropriação a que estavam sendo submetidas as populações rurais nas margens do canal – também foi possível perceber diversas *formas de resistência cotidiana*, inclusive com ações articuladas para interromper as obras, reivindicar melhoramentos para gestão da água de forma comunitária, etc. Com a fundamentação e aprofundamento em Puebla, busquei dar visibilidade a estas estratégias no final da tese com base no material

que já havia coletado e que, felizmente, não havia ainda sido desenvolvido na tese²⁷.

Graças a essa importância da reprodução ampliada da vida e a esse enfoque nas lutas pelo comum, me arrisquei a sentipensar estes conceitos com a discussão já consagrada no Brasil sobre a *convivência com o semiárido* e a apresentar nos dois últimos capítulos da tese uma visão do novo caminho das águas a partir dos “de baixo”, focando não só nas experiências de expropriação, mas também nas experiências de resistência e de convivência.

Não podemos esquecer que a região nordeste, exatamente pela centralidade da água na própria conformação de territorialidades camponesas, construiu, ao longo do tempo, um conjunto de experiências culturais, tecnológicas e simbólicas.

Os exemplos de lutas cotidianas, fundamentadas em experiências de convivência coletadas na pesquisa empírica foram abundantes: a centralidade da política de um milhão de cisternas para garantia da segurança hídrica “pelos de baixo”; as políticas complementares de construção de pequenos barreiros e açudes de uso coletivo, assim como barragens subterrâneas e/ou cisternas calçadão, todas tecnologias sociais hídricas importantes; a utilização de poços artesanais autogestionados pelas comunidades camponesas, que também se apresentam como uma das soluções hídricas para estas populações, sem que representem o esgotamento nem dos mananciais nem das fontes hídricas. Todas estas iniciativas estão fundamentadas e buscando a garantia da reprodução da vida.

A ideia que eu tinha sobre o material de campo antes do México tornava opaca e menos visível a importância das lutas pelo comum que se desenvolvem exatamente ali onde está sendo construído o canal. Assim, a experiência no México me permitiu olhar de forma diferente para o próprio material de campo, de modo a valorizar a metodologia escolhida para a pesquisa empírica. A construção do texto final reconheceu a existência não de um novo caminho das águas – derivado do planejamento hídrico-territorial para garantir a segurança hídrica para o capital a partir de uma gestão centralizada e hierarquizada dos recursos hídricos no estado da Paraíba – mas

27 Este processo de sistematização só ocorreu, efetivamente, quando retornei ao Brasil, a partir de fevereiro de 2019, e durou vários meses, resultando num outro “produto” da tese, uma espécie de relatório-chave para os capítulos empíricos que chamei de **Relatório do caminho das águas – dia após dia**.

percebeu e valorizou, também, *um segundo novo caminho das águas, que se traduz pela experiência social de despojo e/ou expropriação, num conjunto amplo de vivências e resistências cotidianas contra as separações capitalistas.*

As lutas em defesa das águas, das terras e dos territórios em toda a América Latina/Abya Yala e, em especial, no México reafirmaram a potencialidade do trabalho coletivo – buscando autonomia. Nesses lugares as lutas e resistências da questão hídrica não estão dissociadas daquelas ligadas à terra e ao território; mas são sempre mencionadas e articuladas como uma parte importante do processo de organização e resistência, exatamente pela percepção compartilhada de que proteger e defender as águas significa lutar pela própria vida com dignidade.

Em suma, a experiência do México, embora não tenha alterado os objetivos da pesquisa em termos empíricos (já que o estudo de caso se manteve o mesmo), foi fundamental para que eu pudesse “reler” minhas próprias chaves de interpretação teóricas e metodológicas, influenciando decisivamente na forma como construí os capítulos da tese, partindo do conceito de cercamento das águas – uma forma atualizada dos processos de expropriação que atingem os diversos bens necessários à reprodução da vida, como a água – até chegar nas lutas pelo comum no semiárido.

Em ambos os casos, a possibilidade de conhecer o México, vivendo naquele multifacetado, colorido e intenso país de tantas contradições e encantos, me ensinou novamente sobre a beleza inusitada e fantástica dos encontros, que se dão, sempre, a partir dos caminhos que já encontramos produzidos e construídos, mas que se somam com os caminhos que ousamos construir.

Referências

AGUILLAR, Raquel Gutiérrez. A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política. In: **El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios. Común ¿para qué?**, Puebla, v. 1, 2015. Disponível em: <https://>

horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/. Acesso em: 1 set. 2020.

AGUILLAR, Raquel Gutiérrez. **Horizontes comunitario-populares**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.

AGUILLAR, Raquel Gutiérrez. Políticas no feminino: transformações e subversões não centradas no Estado. In: **Revista Ideação**, Feira de Santana, v. 1, n. 39, p. 223, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i39.4576>. Acesso em: 2 out. 2019.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

FALS-BORDA, Orlando; MONCAYO, Víctor Manuel. **Una sociología sentipensante para América Latina**. 1. ed. Bogotá D.C. : Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Siglo del Hombre ; CLACSO, 2009. (Pensamiento crítico latinoamericano).

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

MACIEL, Caio Augusto Amorim; PONTES, Emilio Tarlis Mendes. **Seca e convivência com o semiárido: adaptação ao meio e patrimonialização da caatinga no nordeste brasileiro**. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Consequência, 2015.

MORAIS, Hugo Belarmino de; RIBEIRO, Ana Maria Motta. O “novo caminho das águas” da Paraíba e os cantos de Acauã: expropriação e violência em grandes obras hídricas. In: **Revista Trabalho Necessário**, v. 18, n. 36, p. 69–93, 22 maio 2020. DOI 10.22409/tn.v18i36.42785. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/42785>. Acesso em: 24 maio 2020.

SADER, Emir *et al.* **Latinoamericana: enciclopedia contemporânea de América Latina y el Caribe**. São Paulo: Boitempo, 2009. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br>. Acesso em 30/11/2020.



SEÇÃO 2

RESISTÊNCIAS



Andar perguntando pelos caminhos de Chiapas: compartilhamentos sentipensados sobre a autonomia zapatista

Sebastián Granda Henao

Chegar em Chiapas me trouxe distintas surpresas. Houve desestabilizações de conhecimentos e convicções; aprendizados do *lekil kuxlejal* tzotzil e de trocas de saberes inter- e adisciplinares. Não tinha dúvidas que iria avançar em campo a minha pesquisa doutoral, havia proposto um diálogo com as zapatistas sobre a decolonização da política, tentando conhecer, no chão (em uma tentativa de etnografia), o que tinha aprendido nas palavras, em declarações, textos, artigos, denúncias e outras mídias. A pesquisa foi acontecendo, mais como internalização do significado da resistência e da rebeldia do discurso zapatista do que como a etnografia que havia proposto. Ao caminhar, fui compreendendo que, além da palavra escrita, a palavra falada importava; com ela se expressa não só o pensar, mas a emoção, o sentir; o saber da coletividade, do cotidiano e das práticas que constroem a autonomia zapatista.

Disciplinarmente, na área de Relações Internacionais, meu percurso se perguntava pela segurança, pelos temas de violência e paz como expressões políticas e problemas sociais. Nessa área disciplinar, muito moldada a serviço do poder e pautada pela política dos Estados nacionais (e, portanto, da modernidade, do patriarcado branco, heteronormativo e eurocentrado), vem crescendo o debate sobre outras formas de resistência a esse poder-saber colonial. É aí que eu e minha pesquisa nos inserimos.

Essa experiência chegou com a pergunta pelo significado e prática da ‘segurança’ como categoria política e voltou com o aprendizado sobre a autonomia como prática política e caminho de *desconstrução* da matriz do poder moderno/ capitalista/ colonial/ heterocispatriarcal. Fui perguntando pela guerra e, no andar, fui descobrindo a autonomia como caminho de construção de “mundos onde cabem muitos mundos”.

Embora não tenha conseguido subsídio das agências brasileiras ou mexicanas de fomento à pesquisa, o custo de vida no sudeste mexicano possibilitou que eu fosse com recursos próprios, vindos da bolsa de manutenção doutoral, outorgada pela CAPES; e da compreensão das diretivas do IRI/PUC-Rio, que permitiram

essa empreitada. Minha pesquisa só poderia acontecer com essa experiência de trabalho em campo internacional, com os diálogos acadêmico-ativistas no CIESAS, das trocas com outros defensores da autonomia zapatista e, principalmente, da abertura dessas comunidades em compartilhar sua experiência viva e vivida.

Sentipensar(-se) na guerra em Chiapas

Apesar de pensar que tinha chegado com os olhos e o coração dispostos para refletir e me comprometer com a construção de “*un mundo donde quepan muchos mundos*” a partir dos espaços acadêmicos, fui confrontado, logo de começo, com a necessidade de *decolonizar* o pensamento, a racionalidade moderna que se ajusta no sistema poder/saber, como diria Foucault²⁸.

A pergunta concreta que me fora colocada por Xochitl, minha assessora durante o período em Chiapas, tinha a ver com os próprios limites éticos, políticos e epistemológicos: o que e para que estava eu disposto a mudar minha percepção do mundo ao entrar em contato com o *pluriverso* zapatista? Assim, comecei a assumir metodologicamente um papel de mediador/tradutor entre um campo disciplinar (com todo o peso da academia, seu passado e legado colonial) e uma realidade desafiadora, na qual nem tudo é o que aparenta ser. É preciso ter cuidado com o que se fala em meio a um contexto de guerra de baixa intensidade e desgaste.

Essa reflexão também se relaciona com o que seria meu envolvimento nas redes do zapatismo, o lado dessa guerra em que me posiciono, evitando ser um ‘acadêmico de alto-falante’ que somente repete sem reflexão ou um ‘acadêmico extrativista’ que assume como próprio o pensamento compartilhado pelas comunidades. O desafio estava posto, então, em aprender a reconhecer o próprio privilégio, as hierarquias e hegemonias em que se está inserido, o entramado de

28 Para esse autor, por trás de toda ‘verdade’ esconde-se a vontade do poder. A verdade ganha saliência como uma justificativa para dominar, para exigir conformidade e submissão. O saber (a construção e o falseamento dessa verdade) impõe uma dupla repressão: a que condena ao silêncio os discursos “excluídos” e a que determina e ordena os discursos “aceitáveis”. O saber (e a verdade) são campos de luta inerentemente política, e, por consequência, o saber é intrinsecamente poder enquanto que o poder buscará sempre impor seu saber (sua verdade). Ver: FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Leya, 2014.

vulnerabilidades e vantagens que nos compõe. Somente assim poderia aprender a ver com outros olhares, escutar com novos ouvidos, pensar com o coração e sentir com a outra racionalidade não-universalizante para articular sentipensamentos de um horizonte decolonial.

Virar aderente, descobrir-se rebelde

Uma das leituras que mais tinha me chamado a atenção foi a *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*²⁹; a última das declarações que o EZLN tinha promulgado como manifesto dos que procuravam e propunham um levantamento armado. Nessa declaração, os/as/oas zapatistas lançam algumas perguntas fundamentais a si mesmos e convidam aqueles que se consideram simpatizantes, ativistas ou apoiadores da causa pela dignidade, pelos direitos indígenas, pela luta pela T(t)erra e pela autonomia que interroguem também o significado da sua insurreição.

Me pareceu que as perguntas-convite que Xochitl tinha me colocado, a fim de desestabilizar o pensamento que eu trazia e abrir novos horizontes, se relacionavam com essa declaração. Me dispus, assim, a tentar responder o que eu entendia com essas perguntas.

A primeira: *Quem sou/somos?* O que me faz refletir sobre as posições relativas que se ocupam no mundo, os privilégios e sistemas de opressão no cotidiano nos quais a gente se enquadra, como somos marcados pelos sistemas de classe, gênero, sexualidade, raça e letramento? No meu caso particular, passa pela reflexão do pertencimento à Colômbia e ao Brasil, da hibridez entre a classe média, trabalhadora e filiada a um partido político; e a construção de um adulto, lido como branco, socializado no sul, sudeste e centro-oeste brasileiro. Doutor, casado e *viado*.

Aí lançam a **segunda** pergunta: *Onde estou/estamos agora?* Entendi que a questão tratava de onde viemos, que geografia ocupamos; uma pergunta para lembrar da história da nossa família, dos coletivos aos quais pertencemos, da nossa relação com o território e se afincar no presente. Estava chegando a San Cristóbal de las Casas – um lugar novo e desconhecido no sudeste mexicano; vindo da história da Medellín dos anos 1990 – com suas violências e promessas de ‘progresso’ – e do Brasil dos anos do PT – em que a esperança e a prosperidade reinavam.

29 EZLN. *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. 2005.

A **terceira** pergunta: *Como vejo/vemos o mundo?* – que, no meu entender, questiona como se é visto e como olhamos o mundo. Assim que desci do ônibus que fazia o trajeto do aeroporto de Tuxtla Gutiérrez (a capital do estado de Chiapas) à rodoviária de *sanctis* fui chamado de “güero”, que no espanhol mexicano quer dizer “uma pessoa branca, loira e com dinheiro”. Foi a marcação de como eu era visto no lugar que recém chegava. Isso me fez refletir sobre qual era a minha classe, abrindo os olhos para a cegueira da classe média e dos meios que me sustentava para estar nesse lugar. Refleti sobre os medos e as expectativas; quais referências me formavam e faziam parte da minha expressão, qual a minha *performance*. Pensei em quais os benefícios que gozo da globalização neoliberal e a que custo. Eu estava ali pelo *exótico*? Como e quando tenho sentido exclusões (pela minha sexualidade, pela classe, pela cor)? Também: como vejo a situação no mundo? Qual a minha análise dos acontecimentos ao redor do planeta?

Para a **quarta** pergunta: *Como vejo/vemos o México?* – Como eu não sou mexicano e estava recém começando a conhecer o país para além dos preconceitos culturais que se tenha sobre qualquer lugar, preferi não responder, mas aprender e incitar a minha curiosidade ao máximo para só depois tentar dizer como via o México. Assim, fui entendendo a realidade tão complexa e desafiadora que enfrentam os pobres, os trabalhadores do campo e da cidade, os indígenas e afromexicanos e outros tantos que se juntam, de alguma maneira, aos zapatistas para dizer “*Ya Basta!*” (Chega!). Por outro lado, como vejo a Colômbia? Como vejo o Brasil? - os dois países onde meu coração se enraíza.

A **quinta** pergunta se referia a *O que queremos fazer?* – Senti que procurava gerar uma reflexão do meu papel como um decidido acadêmico. Seria um extrativista do conhecimento? Um neutro ‘imparcial’? Comprometido e ativista? A quem serviria a pesquisa e a tese? A quem serviria meu trabalho e para qual propósito? Como fazer isso?

Por fim, a **sexta** pergunta (depois de ter ficado claro o que se é e o que se quer): *Como vamos fazer?* – Questão que, para mim, foi a mais difícil de todas, pois é necessário se firmar nas convicções e estar disposto a dar um esforço extra para somar nessa construção.

Em meio a essa reflexão provocada pela *Sexta*, muitas outras surgiram no meu solilóquio. Ia desconstruindo percepções de mim mesmo e de outros, e, sobretudo, repensando velhos hábitos,

desnaturalizando ideias fixadas no pensamento em relação ao que é e como se faz o conhecimento do social. Também repensei o papel do pesquisador, suas implicações e a responsabilidade de narrar as histórias do conflito sendo marcado por outras matrizes sócio-históricas. Com isso mais claro, pude ir avançando a uma compreensão contextual e situada dos predicamentos nos territórios e comunidades zapatistas em resistência, ao significado dessa resistência e à interpretação própria sobre o conflito e suas proposições.

Andar perguntando: afinal, como se entende e pratica a ‘segurança’?

No campo das Relações Internacionais, a mera ideia de ‘segurança’ mobiliza o poder disciplinar do campo de estudos e consegue distingui-lo de outras áreas do saber social como a história, a economia, a geografia ou o direito internacional (Sheenan, 2005), ou, como bem afirma Der Derian, “nenhum outro conceito nas Relações Internacionais engloba o golpe metafísico, ou manda o poder disciplinar como ‘a segurança’” (2009 [1995]: 49, tradução própria). Mas, como já dito, na prática é sempre um fenômeno associado à sobrevivência da organização estatal, e, em perspectiva, da supremacia do capital e do heteropatriarcado, amalgamados³⁰.

Ir a Chiapas e procurar contato e diálogos com as comunidades zapatistas em resistência era uma tentativa de trazer uma perspectiva sobre o que seria uma interpretação decolonizada da ‘segurança’. O planejamento inicial consistia em tentar compreender o significado dessa ideia tão potente e carregada dos legados da violência colonial na constituição e reafirmação de um território; assim como compreender uma forma de ‘soberania’ que confrontasse os paradigmas centrados no Estado advindos da modernidade política europeia. Em suma, eu questionava o que seria essa ‘segurança’ quando enunciada por aqueles às margens do projeto do Estado nacional.

Nos primeiros dias, estabeleci um diálogo com algumas pesquisadoras e pesquisadores que já trabalhavam junto às

30 Essa ideia do amálgama Capital - Estado - Patriarcado advém dos trabalhos de pesquisadoras feministas e marxistas latino-americanas, como Raquel Gutiérrez Aguilar. Ver: GUTIÉRREZ AGUILAR, R. Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el estado. In: **Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017, p. 67-86.

comunidades em resistência pensando os problemas sociais, políticos e econômicos das populações e da região da fronteira sul mexicana a partir de diversas perspectivas. Nesses diálogos houve questionamentos em comum: *O que é a segurança? Por que pesquisar o significado desse termo? Como assim 'segurança decolonial'?*

Eu não entendia o estranhamento com o termo ao conversar com cientistas sociais; pensava que fosse algo comum e conhecido, ou que, pelo menos, ao me apresentar como estudante de doutorado em Relações Internacionais já fariam uma ideia do que eu estava perguntando, do campo e dos referenciais teóricos que discutia. Percebi que teria um problema grande ao tentar *des-cifrar* essa noção da 'segurança' e suas interpretações junto às comunidades, pois nem sequer conseguia falar disso com acadêmicos e ativistas. Esse termo não era mesmo naturalizado no cotidiano e tampouco entrava na gramática corrente do local. Do que é feita essa segurança? Como perguntar sobre algo que não é conhecido (pelo menos na forma que eu perguntava)?

Assim, a pesquisa se centrou em definir um eixo dicotômico que servisse como heurístico³¹ para averiguar o significado e as práticas dessa 'segurança'. Estabelecemos no campo, com a assessoria da Xochitl, que iríamos, primeiro, averiguar sobre a guerra, as interpretações encarnadas e as experiências vivas e coletivas sobre o conflito e a morte; em seguida, iríamos procurar entender o significado da 'liberdade', ou seja, como eles compreendem a saída para esse conflito, o que almejam e propõem como um horizonte comunitário e como se constrói essa vida no cotidiano: guerra e morte, liberdade e vida.

Para isso, além de leituras das declarações, comunicados, denúncias e outros materiais em que se expressava a voz coletiva das comunidades em resistência e dos estudos anteriores que dessem conta das diversas manifestações da guerra e da liberdade nos discursos e práticas zapatistas, também pude compartilhar em diversos espaços suas experiências de construção autônoma, seus trabalhos coletivos e a articulação em redes de resistência e rebeldia *altermundistas*. Foram diversos seminários no CIDECI, encontros com acadêmicos e ativistas, eventos como o Festival de

31 Uma ideia ou conceito semelhante para operacionalizar a pergunta na realidade concreta, uma forma funcional e imperfeita da pergunta de pesquisa.

Cinema Puy'ta Kuxlejaltic (Caracol das Nossas Vidas), sessões do CNI/CIG, Encontro de Redes, comemoração do 25º Aniversário do Levantamento e do 35º da conformação do EZLN, além de visitas e diálogos com as comunidades, brigadas de observação de direitos humanos, entre muitos.

Sobre a primeira parte do eixo, no *andar perguntando*, foi ficando clara essa interpretação sobre a guerra e a morte, que aparece como uma história de despojo, escravidão, racismo e violência por mais de 500 anos de colonialismo. Assim, as comunidades zapatistas decidiram dar um “*Basta!*” a tal violência em 1994, se insurgindo contra o Estado mexicano e o capitalismo neoliberal globalizante. Na Primeira Declaração da Selva Lacandona (EZLN, 1994) enquadram sua luta como resposta ao extermínio dos povos e culturas indígenas, denunciando um múltiplo sistema de exploração (pela invasão e desposse da Europa aos territórios do lado de cá do Atlântico, pelo tratamento com “vidas descartáveis”, corpos sofríveis para os seus conflitos, mão de obra barata e/ou escravizada para essas elites coloniais e mexicanas que reproduzem as práticas do sistema capitalista/moderno/heterocispatriarcaleurocentrado).

Isto se faz presente nos conflitos racistas, religiosos e fundiários que até hoje persistem, se manifestando em violência militar e paramilitar nos municípios e territórios indígenas em Chiapas e México como um todo, na desterritorialização para ‘projetos de desenvolvimento’ como usinas hidrelétricas, exploração de minério, madeiras, petróleo, etc; também na militarização e formas de ‘*guerra suja*’ ou no estabelecimento de métodos de guerra de desgaste e baixa intensidade (*guerra por outros meios*), como o cerco à população indígena nos seus territórios, restrição de mobilidade e livre circulação (física e ideológica), assédio e ameaça de morte; perseguição, silenciamento, difamação e ataques midiáticos aos povos e suas ideias; campanhas de cooptação e assédio eleitoral, determinação de preços e destino da produção agropecuária (restrições ao comércio), e, como efeito colateral dessa militarização, aparece o aumento da prostituição e do alcoolismo. Essa *guerra suja* busca o rompimento dos tecidos sociais e comunitários, desengajando e enfraquecendo o zapatismo como movimento social e político.

Outra interpretação da guerra, além do que as comunidades vivem nos seus corpos e territórios, vem da teorização do mundo e do capitalismo neoliberal como uma força destruidora global. Essa interpretação aparece em textos e comunicados do Subcomandante

Marcos/Galeano³² (2001) ao falar da “TV Guerra Mundial contra a Humanidade”, sendo, então, uma guerra na qual o capitalismo, na sua fase neoliberal, aspira se globalizar, homogeneizando a economia e a política por cima dos territórios e da população, desdesenhando os Estados nacionais em que fora fundado e sustentado, desregulando as fronteiras e as relações sociais e econômicas em escala planetária. Não é por acaso que o dia da insurreição (1 de janeiro de 1994) coincide com a entrada em vigência do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN/NAFTA).

Dessa forma, a resistência zapatista acontece para além dos territórios em que se organizam como comunidades; essa resistência seria uma das tantas que existem ao redor do mundo e que luta pela possibilidade de ser e viver fora do padrão estabelecido pelo sistema capitalismo/modernidade/heterocispatriarcado branco. Apesar de se manifestar como violência física nos territórios e corpos zapatistas, o inimigo real é o capitalismo, que é visto como uma hidra mitológica, com múltiplas cabeças que atacam (e quando uma é vencida, aparecem duas mais); mas assim como no mito grego, em algum momento, é derrotado.

Talvez o momento em que a pesquisa tomou um rumo mais claro na entrevista com a *Junta de Buen Gobierno*, do Caracol IV-Morelia, na região da selva tzeltal. Ao ser recebido pela Junta, pude perguntar: *Como entendiam a segurança? Como se pratica? O que é a guerra e como a vivem? Como pensam uma saída a essa guerra?*

Um fato surpreendente, nesse momento, foi que, a cada pergunta que eu fazia, vinha uma resposta sobre a autonomia zapatista, sobre os trabalhos coletivos e as cooperativas de café e outros produtos agrícolas, sobre a diferença do *Buen Gobierno* com a política institucionalizada do Estado mexicano e sobre seu sistema autônomo de justiça e resolução de conflitos, da saúde e educação feita com os próprios meios e da situação das mulheres zapatistas.

Pensei, nesse momento, que estavam desviando a conversa, querendo se evadir de uma declaração ou entrevista sobre o conflito. Depois, ao refletir sozinho sobre o conversado, pude perceber que,

32 Ele foi o porta-voz principal do EZLN e do movimento Zapatista. Até 2013, era chamado Marcos, mas após o assassinato do líder comunitário Galeano, mudou seu nome e papel na organização, assumindo essa denominação como homenagem e passando a um papel secundário, sendo o *Sub Moisés* o principal porta-voz hoje.

seu próprio modo, estavam me falando sobre essa forma de lidar com a vida e a morte, de assegurar sua cultura e defender seus direitos, de como se organizavam e construíam esses horizontes comunitários nos distintos âmbitos da sua existência e resistência. A autonomia começaria a se desenhar como essa interpretação e prática da ‘segurança’ em seus próprios termos, de forma coletiva e sentipensada. Não por meios militaristas, mas na defesa mesma da vida em suas múltiplas dimensões.

Essa foi a experiência de aprender e compartilhar desses pluriversos decoloniais, da autonomia como outra forma de estar no mundo, de uma vida boa e em plenitude que é o que é proposto no trabalho das coletividades zapatistas em resposta à guerra que decidiram pôr fim ao construir seu próprio destino.

Reflexões sentidas sobre o caminho percorrido

Passar por Chiapas não foi somente uma experiência necessária para o desenvolvimento de uma tese doutoral. Não foi só um passo na prática de fazer pesquisa social, de me aproximar a um ‘objeto de estudo’ e uma realidade social concreta. Foi também um processo de transformação de ideias, de perceber com o próprio corpo a mudança social proposta, de poder desestruturar o pensamento e se engajar com lutas em que a gente acredita, com os próprios meios e possibilidades.

Tratou-se de um momento especial em que pude realizar sonhos e desafiar as próprias concepções do mundo. Foram seis meses de desapego, imersão e reflexão profunda e intensa. De certa forma, foi também um momento de re-conhecimento de mim e do mundo, de voltar e reaprender a história pessoal, ver-me refletido em um outro desconhecido, de me saber diferente e lidar com a diversidade como possibilidade de diálogo e construção compartilhada.

Ao voltar ao Brasil, cheguei com a sensação de que a carreira acadêmica à qual aspiro não vale nada se não tiver um sentido de comprometimento social e orientação a fazer deste um mundo mais respeitoso das pluralidades e complexidades que nos compõem como seres humanos diversos e intersectados com as nossas condições de raça/etnia, epistemologias localizadas e contextuais, classe, gênero e sexualidade. Penso que é necessária uma academia engajada e próxima dos movimentos sociais, que consiga co-teorizar e co-criar, apoiando os processos de mudança situados e contextuais.

O problema da ‘segurança’ me fez perceber que há vida política para além do Estado. O principal objeto do conhecimento do campo

disciplinar das Relações Internacionais é cegado pela própria onto-epistemologia do campo, ao definir o poder sempre ao lado dessa organização política eurocentrada. Há política para além do Estado, ela acontece em diversas formas de organização, de governo em um senso amplo; sem as atribuições do que consideramos “normal” só porque desconhecemos outra coisa. É preciso abrir os olhos, os ouvidos e o coração para entender esses *outros mundos* e desafiar o que conhecemos.

Referências

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Leya, 2014.

EZLN. **Primera Declaración de la Selva Lacandona**. 01/01/1994. 1994. Disponível em: < <http://radiozapatista.org/?p=20280>>.

EZLN. **Sexta Declaración de la Selva Lacandona**. 2005. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>

SHEENAN, M. **International Security: an analytical survey**. Boulder, CO:Lyenne Rienner, 2005.

DER DERIAN, J. The value of security: Hobbes, Marx, Nietzsche, and Baudrillard. In: Der Derian, J. (ed.), **Critical Practices of International Theory**, Routledge: 149-166, 2009

GUTIÉRREZ, R. Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el estado. In: **Horizontes comunitario-populares Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas**. Madrid: Traficantes de Sueños, 67-86, 2017.

SCI MARCOS. **La Cuarta Guerra Mundial**. La Jornada, perfil, out. 2001. Disponível em: <https://davidvelasco.files.wordpress.com/2008/11/marcos4taguerramundial.pdf>. Acesso em 27 / nov/ 2020.

Entre percursos e horizontes: ensinamentos das autonomias indígenas do México aos estudos sobre política

Gustavo Moura de Oliveira

Tudo começa pela imaginação. Imaginar outros mundos possíveis não é tarefa dada quando uma parcela considerável da população mundial, muito provavelmente a maioria de nós, é impedida de imaginar formas de vida diferentes da que o sistema-mundo capitalista-colonial normalizou como a única. Ora de forma explícita, como no caso da ditadura Pinochet no Chile, ora de forma velada, como no da “ditadura perfeita” mexicana, a etapa neoliberal daquele sistema de integração e organização social foi construindo e reproduzindo símbolos e valores que se revelaram, pouco a pouco, como os motores da construção de uma sociedade profundamente individualista, por um lado; e desigual, por outro. Somando o desequilíbrio ambiental ao individualismo e às desigualdades que imperam no nosso tempo, o diagnóstico é devastador: cotidianamente, em nossas ações e relações interpessoais e também nas relações entre seres humanos e natureza, antecipamos aceleradamente o fim de nossa experiência como espécie humana na Terra.

Bem nos ensinou Antonio Gramsci que a ação otimista se constrói sob as bases de um diagnóstico pessimista. Mas Gramsci nos ensinou mais, nos ensinou que a dominação e sua manutenção se constroem no âmbito cultural, no que é próprio da sociedade civil, da qual o mercado e as relações sociais de produção são parte. Pensar com Gramsci nos ajuda, como ficará mais evidente no decorrer do texto, porque se bem é verdade que a dominação econômico-material salta aos olhos na contradição capital-trabalho e através dos mecanismos jurídicos-políticos do Estado, também é certo que sua faceta sutil, ou mesmo ocultada, se dá por meio de uma série de outros processos e relações que fazem com que, muitas vezes e considerando boa parte da população, tornemo-nos “serviçais voluntários” – para usar os termos da célebre obra de Étienne de La Boétie. Lembro de Gramsci para deixar, desde agora, bem demarcado que se são importantes as abordagens materialista e Estadocrista das lutas antissistêmicas, também merecem indiscutível destaque as abordagens que consideram como táticas das lutas cotidianas a centralidade nas relações comunitárias, estando elas ou não em interação explícita com o Estado e o capital.

Nem toda resposta tática às contradições, condicionamentos e violência do Estado encontram lugar no que a teoria marxista clássica chamou de “tomada de poder do Estado”. Existem táticas outras que se bem podem se relacionar com o Estado em alguma medida, nem sempre tem como objetivo “dominar” esse lugar. Pelo contrário, muitas vezes aquelas táticas revelam uma forma de viver e lutar que simplesmente grita “chega!” e “deixem-nos viver!” sem os símbolos e valores oriundos da expansão capitalista-colonial iniciada no já longínquo século XV. Se não há consenso, no entanto, sobre qual a melhor tática de respostas àquelas contradições, condicionamentos e violências – se é que existe a necessidade de tal consenso –, um ponto comum há: o sistema-mundo capitalista-colonial, seus símbolos e valores, é insustentável tanto no tempo quanto no espaço! É com este diagnóstico sobre a mesa que as lutas sociais precisam recuperar sua capacidade de negar tal sistema, primeiro, para imaginar, criar e construir outros símbolos e valores de vida em comunidade/sociedade, depois. Símbolos e valores que se expressem em formas de organização da vida livres de opressões nas relações interpessoais e que representem uma relação de integração humanidade-natureza.

Diante do complexo cenário acima exposto, mesmo que de forma arriscadamente sintética, meu objetivo neste capítulo é o de assinalar, de forma sistematizada, a capacidade da categoria autonomia para o que poderíamos chamar de *teorias da transição*; assim como evidenciar, a partir de investigação bibliográfica e também de minha vivência no México durante o estágio doutoral, que não é possível que sigamos desperdiçando um sem-número de experiências que não se centram no Estado por considerá-las de baixo alcance. Além desta introdução, o restante do texto está organizado da seguinte forma: uma breve seção contextual sobre neoliberalismo e autonomia; outra sobre a autonomia como duplo processo relacional de negação-construção considerando meu estágio doutoral no México; e, para terminar, uma reflexão sobre se devemos lutar pela reinvenção do Estado ou se o caminho seria dispensá-lo.

Neoliberalismo e a resposta das autonomias

A América Latina experimentou o neoliberalismo pela primeira vez no Chile do pós-Golpe de 1973. Essa etapa e forma do sistema-mundo capitalista-colonial alcançou seu auge na região na década de 1990. Se, por um lado, tal contexto econômico-político

agravou profundamente a contradição capital-trabalho precarizando a vida de mulheres e homens mais pobres, por outro, percebemos uma onda de levantamentos dos movimentos sociais antissistêmicos que denunciavam as consequências sociais, econômicas e ambientais provocadas pela implementação da cartilha de Washington em diversos países latino-americanos (Thwaites Rey, 2011). No México, especificamente, a ideologia e as políticas neoliberais começaram a aparecer no debate público e como ações de governo a partir de 1988, durante o mandato do ex-presidente Carlos Salinas de Gortari (Oliver, 2009). Naquele contexto sócio-histórico, econômico e político, é possível destacar as negociações em torno da Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) e do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN) como expressões concretas do neoliberalismo e, ao mesmo tempo e por outro lado, como o estopim para o reaparecimento dos debates e práticas de autonomia.

Não por acaso, foi no dia 1º de janeiro de 1994, justamente quando o TLCAN passou a vigorar no México, que apareceria para o mundo o *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN). Do encontro na selva no sudeste mexicano entre militantes revolucionários do grupo *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN) e o associativismo indígena de origem Maya, já desde o final dos anos 1970, surgiria o EZLN, também conhecido como *Movimiento Zapatista* ou *Neozapatista*. Sua principal bandeira: a autonomia. Com evidentes inspirações na Revolução Mexicana do início do século XX (1910-1917) (Esteva, 2011), como o próprio nome do movimento destaca, tratava-se de um movimento de característica territorial em sua essência, já que com a “bandeira da autonomia” em mãos buscava o reconhecimento do direito à livre determinação e ao autogoverno de forma comunitária, por usos e costumes ancestrais, retomando a vida nos *Ejidos*³³. Esse acontecimento histórico, daquele 1º de janeiro, de importante relevância no contexto latino-americano e

33 A “forma-Ejido” foi uma das principais conquistas da Revolução Mexicana (1910-1917), ligada à reforma agrária que aconteceu em meio à conjuntura revolucionária. Tratava-se de uma forma de organização do território e da vida em comunidade que se tornou legal e reconhecida pelo Estado mexicano através de lei que garantia o manejo coletivo da propriedade e proibia a venda por lotes, por exemplo. Durante o século XX, no entanto, a lei que garantia os Ejidos como uma forma de propriedade coletiva da terra sofreu uma série de alterações, deixando-a, ao final do século, consideravelmente descaracterizada na comparação com seu momento de criação.

mundial dos movimentos sociais antissistêmicos (Wallerstein, 2008), produziria grande interesse dos pesquisadores e analistas estudiosos do tema.

Em sua grande maioria com a intenção de descrever o processo de tipo revolucionário-libertário que acontecia nas montanhas de Chiapas, muito de conhecimento se produziu sobre a experiência zapatista. Apontando os limites da forma-Estado como referência de organização política, das relações sociais de produção capitalistas como modelo de organização da economia e do trabalho e do patriarcado como forma de opressão de gênero e sexual, boa parte dos pensadores latino-americanos que se reconhecem na perspectiva decolonial produziram análises e teorias mirando o caso do EZLN. Além disso, autoras e autores como Mabel Thwaites Rey, Ana Ester Ceceña, Raquel Gutiérrez, Rita Segato, Jérôme Baschet, John Holloway, Raúl Zibechi, Sergio Tischler, Massimo Modonesi, entre tantos outros, avançaram substancialmente nos estudos sobre autonomia dedicando-se à experiência zapatista e outras no contexto latino-americano – vale a pena destacar, também, as experiências de *Comunalidad*, em Oaxaca, a de autonomia em Cherán-Michoacán, e a das *Policías Comunitarias*, em Guerrero; isso para ficar apenas em experiências mexicanas³⁴. A autonomia como prática e como categoria teórico-explicativa estava sobre a mesa.

É importante lembrar, no entanto, que a autonomia não “nasceu” com o EZLN, como já destaquei ao assinalar que no contexto mexicano ela remonta, pelo menos, ao início do século XX. Para Albertani (2011, p. 50, tradução livre), a autonomia tem origem em três diferentes *lôcus*: “o primeiro remonta à tradição anarquista, o segundo ao marxismo libertário e o terceiro às civilizações indígenas não só no México e América Latina, mas no mundo inteiro”. Se aprofundamos o olhar dentro da tradição marxista, como fez com rigor Massimo Modonesi (2011), podemos dividir essa abordagem em *autonomia-emancipação* (aqui coincidindo com o que Albertani chamou de marxismo libertário, caso da experiência do EZLN) e *autonomia-independência* (da classe trabalhadora, do sindicato e do

34 Para outras experiências de autonomia na América Latina e em outras partes do mundo, vale a pena revisar o relatório “Los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía y al autogobierno como una manifestación del derecho a la autodeterminación” (2019), do Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.

partido revolucionário em relação ao capital). Importa ainda recordar que a autonomia como categoria prático-política e também como teórico-explicativa resistiu ao período dos governos progressistas da América Latina, mesmo em um nebuloso contexto no qual boa parte dos movimentos antissistêmicos passaram a se dividir entre as vias institucionais e as extrainstitucionais de ação (Oliveira; Dowbor, 2018), gerando todo um debate sobre cooptação e adesismo (Zibechi, 2007), por um lado, e sobre formas de interação Estado-movimentos sociais (Abers; Serafim; Tatagiba, 2014; Avritzer, 2012; Barcelos; Pereira; Silva, 2017; Bringel; Falero, 2016), por outro.

Ensinaamentos do estágio no México: “testando” a autonomia como negação-construção

Lembro-me de quando consultei o colega investigador, Eduardo Aguilar, mexicano, sobre a possibilidade de realizar meu estágio doutoral no México. Eduardo, que além de colega já era um grande amigo àquela altura, sabia que eu andava estudando o tema das autonomias sem abandonar meu “tema principal”, a economia solidária. Ele me disse algo como: “venha, meu irmão, temos muito que trabalhar juntos aqui, mas o tema da autonomia está mais vinculado com a experiência do EZLN do que com a economia solidária aqui no México”. Eu já conhecia o caso do movimento neozapatista, mas ainda não havia me debruçado de forma dedicada sobre ele. Essa conversa com Eduardo aconteceu no início de 2018; era o que faltava! Em setembro daquele ano eu chegaria à Cidade do México, onde me instalei, para quase dez meses de intensas trocas e aprendizados acadêmicos e de vida em sua totalidade.

O estágio no México se mostraria determinante para minhas descobertas sobre a autonomia, que desafia o analista por tão polissêmica e de difícil definição conceitual, sobretudo, quando sem testes empíricos. Autonomia em relação ao Estado? Em relação à dominação colonial? Em relação ao capital? Em relação à dominação patriarcal? Como antecipação da sociedade imaginada? Eis um conjunto de questões que me acompanhavam desde antes da chegada ao país de Emiliano Zapata. Essas inquietações pré-México já haviam se desdobrado em trabalhos de reflexão e sistematização das ideias, tal qual se pode ver em, pelo menos, dois esforços coletivos já publicados (2018; 2020a). No primeiro, de 2018, realizei, em colaboração com a amiga/professora Monika Dowbor, uma ampla revisão de literatura, considerando as mais distintas abordagens teóricas e a diversidade

de experiências de autonomia de movimentos sociais ao redor do mundo; e chegamos à seguinte tipologia explicativa da autonomia como ação dos movimentos em relação ao Estado:

- (i) autonomia das práticas cotidianas na recusa da relação com o Estado, (ii) autonomia tática e organizacional no confronto político extrainstitucional com o Estado e (iii) autonomia como autodeterminação de formas organizacionais e de ação nas interações com o Estado (Oliveira; Dowbor, 2018, p. 4).

No primeiro caso, a autonomia se manifesta na “luta do movimento social para a transformação do *status quo* [...] a partir da criação de vivências que traduzem a visão do mundo do movimento e nas quais não se busca e/ou se rejeita a interferência do Estado e de suas instituições” (Oliveira; Dowbor, 2018, p. 6); no segundo, a autonomia aparece como confronto político extrainstitucional e o “Estado é alvo de reivindicações, dele se exige a produção de políticas voltadas às demandas do movimento, almejando reconhecimento e pressionando para que seus objetivos se tornem ações e políticas do Estado.” (Idem, p. 10); e, no terceiro, a “autonomia consiste na preservação do poder de decisão do movimento sobre suas formas de ação e organização apesar da inserção de segmentos do movimento nas instituições do Estado.” (Idem, p. 13).

Já no seguinte trabalho (2020a), identificamos um núcleo comum de atributos nos três tipos de autonomia acima assinalados: a (i) ação de negação seguida pela (ii) ação de construção. Portanto, autonomia que nega, em alguma medida, a relação com o outro e que constrói algo novo a partir daquela negação. Cena 1: o reconhecimento seguido pela negação do outro; Cena 2: a construção de uma alternativa que defina a ação autônoma como diferente daquilo que se negou. Pensar desde essa perspectiva de negação seguida da construção não era exatamente uma novidade conceitual. Holloway (2011, p. 310, tradução livre), professor na Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), identificou que “a essência das autonomias é a negação e um fazer alternativo”, enquanto Esteva (2011, p. 137, tradução livre), fundador da Universidad de la Tierra, de Oaxaca, afirma que

necesitamos lê-las [as possibilidades de construções autônomas da sociedade do futuro] no presente para poder optar, para que comece a era que queremos e não temos, a partir de uma articulação lúcida

dos movimentos sociais que converta em ação transformadora o descontentamento profuso, confuso e difuso que deixou o neoliberalismo.

Na mesma linha de Holloway e Esteve, busco ainda inspiração no argentino-mexicano Enrique Dussel (2006; 2014), quando ele argumenta que a crítica negativa só faz sentido no contexto das lutas por libertação dos povos subalternos se estiver acompanhada de uma crítica positiva. É com esta ideia, da autonomia como duplo processo de negação-construção, que chegamos à tipologia, apresentada com mais fôlego no trabalho, já citado, de 2020a (p. 4):

- (i) A negação do Estado em sua totalidade leva à construção de modos de vida à sua margem;
- (ii) A negação das formas de funcionamento do Estado leva à construção de formas organizacionais alternativas e de confronto político extrainstitucional;
- (iii) A negação da desigualdade histórica nas decisões do Estado leva à produção de políticas públicas e construção de propostas alternativas para aquelas políticas.

Ter estado no México entre 2018 e 2019 foi providencial para os avanços de minhas pesquisas. Assinalo isto porque pude, a partir de trabalho de campo realizado lá, aplicar os subtipos da categoria de autonomia, que acabo de citar, em uma investigação empírica na qual conheci e analisei três diferentes *pueblos* mexicanos: o já citado EZLN, o do município de Oxchuc-Chiapas, e o de San Andrés Totoltepec, na Cidade do México. A referida investigação já se encontra publicada (Oliveira; Dowbor, 2020 b) e validou nossos subtipos, assim como mostrou que ambos se alternam e se imbricam ao longo do tempo a depender do contexto e, sobretudo, das características de um ou outro governo regional e/ou local.

Reflexões finais: autonomias para reinventar ou dispensar o Estado?

A combinação de (i) meus estudos sobre autonomia anteriores à chegada no México com a (ii) estada no país das cores, selvas, vales e desertos foi fundamental para que eu me desse conta que quando não utilizada como categoria radical, como às vezes a reivindicam os movimentos e os próprios acadêmicos, a autonomia pode ser uma poderosa lente analítica para analisar as esferas da

criação autoral de movimentos que criticam, interrogam, contestam e recusam as atuais formas e dinâmicas do Estado. Enquanto ação e não como característica totalizante, a autonomia pode ocorrer em diferentes fases na trajetória de um movimento, revelando, por um lado, as desigualdades e injustiças produzidas pelo sistema-mundo capitalista-colonial na sua própria ótica e, por outro, a autoconstrução de alternativas. A compreensão da autonomia na chave de negação-construção questiona a posição de que ela se materializa na ausência da relação ou na pura rejeição crítica do Estado. E o elemento da construção de algo no lugar da regra, forma ou instituição contestada é que completa o processo da ação autônoma.

Que os processos revelados pelas autonomias se concretizam fora ou distantes das instituições do Estado é quase um pressuposto lógico na medida em que as regras que estruturam o funcionamento das instituições estatais constroem a ação de qualquer sujeito. Mas fazer coisas fora do Estado por si só não garante que o movimento está desenvolvendo uma ação autônoma porque pode faltar a ela o ingrediente da negação crítica. Produzir e reproduzir autonomias é tomar decisões lúcidas e reflexivas, nas palavras de Castoriadis (2013), a partir da negação da ação (ou existência) do outro e com base na construção de algo no lugar. A autonomia de movimentos sociais em relação ao Estado é, portanto, um processo relacional na medida em que se materializa na interação socioestatal (momento da negação) e mutuamente constitutivo, pois é moldada, mesmo que quando apenas cognitivamente, pela ação do Estado ainda que se tratem de ações diametralmente opostas.

Busquei ensaiar, neste curto texto, o argumento de que mesmo considerando o Estado nas interações de movimentos sociais – aqui considerando a perspectiva marxista de totalidade do social –, a transformação não se dá somente a partir dele, como pode aparentemente parecer. No entanto, entendo que nas sociedades contemporâneas que encontram no Estado legitimidade jurídico-territorial e, supostamente, uma maior capacidade e recursos para garantir a organização social, as transformações que emanam dos movimentos sociais sempre se dão com algum tipo de relação com ele; e é nessa relação que se expressa a autonomia de movimentos pela transformação do *status quo*. Ou seja, não é monopólio do Estado a transformação social, mas sempre haveria algum tipo de relação dos movimentos antissistêmicos com ele, ainda que uma relação distante ou apenas cognitiva em certos casos.

Termino assinalando que enquadrar experiências de movimentos pela lente dos três tipos de ação autônoma não significa que elas estarão estáticas em um ou outro tipo. Assim como os próprios movimentos, as ações autônomas são fluídas e tendencialmente orbitarão dois ou mesmo três dos tipos de autonomia ao longo do tempo e de acordo com um complexo contexto social, econômico e político territorial, regional e mundial. É certo que os três processos sistematizados por mim, com maior ou menor radicalidade, antecipam a sociedade autônoma em seus fazeres autônomos do agora e confrontam a manutenção do neoliberalismo. Essa descoberta me leva à constatação de que, seja no México, no Brasil ou em qualquer parte do mundo, se trata de um processo dialético (negar-construir-negar-construir infinitamente enquanto houver a forma-Estado atual) no qual as contradições do Estado – e, em alguns casos, do sistema-mundo capitalista-colonial de forma ampla – são recorrentemente identificadas, expostas e mais ou menos superadas pelos movimentos, seja pela tática da transformação do Estado, seja pela de seu abandono. Muito menos teríamos o que falar de autonomias não fosse o protagonismo dos movimentos autônomos mexicanos de Emiliano Zapata ao Subcomandante Marcos!

Referências

- ABERS, R.; SERAFIM, L.; TATAGIBA, L. **Repertórios de interação Estado-sociedade em um Estado heterogêneo: a experiência na Era Lula.** Dados, v. 57, n. 2, 2014, p. 325–357.
- ALBERTANI, C. Flores salvajes: Reflexiones sobre el principio de autonomía. In: ADAMOVŠKY, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado.** 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.
- AVRITZER, L. Sociedade civil e Estado no Brasil: da autonomia à interdependência política. In: **Opinião Pública**, Campinas, vol. 18, nº 2, novembro, 2012, p. 383–398.
- BARCELOS, M.; PEREIRA, M. M.; SILVA, M. “Redes, Campos, Coalizões e Comunidades: conectando Movimentos Sociais e Políticas Públicas”. In: **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB**, n. 82, 2017, p. 13–40.

BASCHET, J. **Podemos gobernarnos nosotros mismos: La autonomía, una política sin el Estado.** San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad de la Tierra, 2017.

BRINGEL, B.; FALERO, A. Movimientos sociales, gobiernos progresistas y Estado en América Latina: transiciones, conflictos y mediaciones. In: **Caderno CRH, Salvador**, v. 29, n. SPE 03, 2016, p. 27–45.

CASTORIADIS, C. **La institución imaginaria de la sociedad.** Madrid: Tusquets Editores, 2013.

CECEÑA, Ana Esther. Pensar la vida y el futuro de otra manera. In: LEÓN, Irene (coord.). **Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios.** 2da. Edición, Quito: FEDAEPS, 2010.

CECEÑA, Ana Esther. “De los desafíos y los nudos”. En ADAMOVSKY, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado.** 1a ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

DUSSEL, E. **20 tesis de política.** México: Siglo XXI Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006.

DUSSEL, E. **16 tesis de economía política: interpretación filosófica.** México: Siglo XXI Editores, 2014.

ESTEVA, G. “Otra autonomía, otra democracia”. En ADAMOVSKY, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado.** 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel.** 6 Ts. 29 Cuads. México: Era [Edición Crítica de Valentino Gerratana], 1984.

Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas (IWGIA) (s/f). **Los derechos de los pueblos indígenas a la autonomía y al autogobierno como una manifestación del derecho a la autodeterminación.** Disponible em: https://www.iwgia.org/images/documentos/Libros/LosDerechosdelosPueblosIndigenasalaAutonomiayelAutogobierno_ES.pdf, 2019. Acceso em 05/dez/2020.

GUTIÉRREZ, R. “Sobre la autorregulación social: imágenes, posibilidades y límites; apuntes en torno a la propiedad social”. En Adamovsky, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado**. 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

HOLLOWAY, J. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Viramundo, 2003.

HOLLOWAY, J. Las grietas y la crisis del trabajo abstracto. In: ADAMOVSKY, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado**. 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

LA BOÉTIE, E. de. **Discurso da servidão voluntária**. [Trad. Gabriel Perissé]. São Paulo: Editora Nós, 2016.

MODONESI, M. El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo. In: ADAMOVSKY, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado**. 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

OLIVEIRA, G. M. de; DOWBOR, M. As relações entre movimentos sociais e Estado pelo prisma da autonomia: uma revisão da bibliografia recente. In: **Anais do 42º Encontro Anual da Anpocs**, de 22 a 26 de outubro de 2018, Caxambu - MG., p. 1-19.

OLIVEIRA, G. M. de; DOWBOR, M. Dynamics of Autonomous Action in Social Movements: From Rejection to Construction. In: **Latin American Perspectives**, Issue 234, Vol. 47 No. 5, September, 2020a, pp. 49-61.

OLIVEIRA, G. M. de; DOWBOR, M. Negar e construir a partir das ações de movimentos: três tipos de autonomias territoriais no México. In: **Polis, Revista Latinoamericana**, nº 56, 2020b, p. 10-23.

OLIVER, L. **El Estado ampliado en Brasil y México: radiografía del poder, las luchas ciudadanas y los movimientos sociales**. México: UNAM, Coordinación de Estudios de Posgrado, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, 2009.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: **e-cadernos CES**, 18, 2012, p. 106-131.

THWAITES REY, M. La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora. In ADAMOVSKY, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado**. 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

TISCHLER, S. El quiebre de la subjetividad de la forma Estado y los movimientos de insubordinación. In: ADAMOVSKY, Ezequiel (Org.). **Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado**. 1ª ed.- México D.F.: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

WALLERSTEIN, I. **Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos**. México, Ciudad de México: Ed. Contrahistorias, 2008.

ZIBECHI, R. **Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2007.

Pensando a resistência a partir de outros modos de existência

Gabriel Lima Simões

Minhas inquietudes diante das recorrentes práticas necropolíticas e racistas por parte do Estado me impulsionaram a desenvolver uma tese de doutorado na qual investigo as resistências populares frente ao crescente uso da violência como dispositivos de segregação social. Tendo como foco da pesquisa o cotidiano da favela, passei a me dedicar à análise de experiências de organizações comunitárias que se articulam para sobreviver às políticas de opressão e controle biopolítico.

A tática biopolítica de controle das vidas, associada aos interesses do mercado neoliberal, tem se convertido cada vez mais em uma prática para eliminar aqueles que são taxados como inimigos sociais. Cabe aqui ressaltar a ponderação de Foucault (2016, p. 216) ao afirmar que ‘fazer morrer’ não significa simplesmente assassinar alguém de forma direta. Segundo ele, há outras formas de ‘tirar vidas’ que envolvem ações que extrapolam nosso entendimento do que seria ‘fazer morrer’: o fato de expor à morte, de multiplicar, para alguns, o risco de morte ou, pura e simplesmente, levar à morte política, à expulsão, à rejeição, à morte das potências etc. Assim, impor a alguém o lugar de estranho, de limitado, de incapaz, de coitado, de marginal ou de inapto a algo é também uma forma de fazê-lo morrer.

Foi em meio a minha pesquisa de doutorado sobre as resistências a essas práticas do ‘fazer morrer’ que fui convidado pela professora Dr^a. Pilar Calveiro para participar de um curso intitulado *Biopolíticas e as Resistências Comunitárias*, que ela ofertaria junto ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Autônoma da Cidade do México (UACM).

Cheguei na Cidade do México ao final do mês de janeiro de 2019 para vivenciar quatro meses de experiências que muito me marcaram. Além das leituras e discussões que ajudaram a problematizar meu objeto de pesquisa, tive oportunidade de visitar diferentes regiões daquele país e poder conhecer de perto o cotidiano do seu povo e suas histórias de luta e resistência.

Debatendo a violência estatal no México e no Brasil

Muito bem acolhido pelos colegas, eu era o único aluno não

mexicano na turma, mas rapidamente fui me integrando às discussões das aulas. O curso tinha como base teórica a análise de alguns conceitos do Michel Foucault, sobretudo os vinculados às práticas de governamentalidade³⁵ do Estado e controle biopolítico e buscou associar tais conceitos às experiências de violência estatal contra a população mexicana e aos seus movimentos de resistência, em especial do povo indígena. Contudo, a turma sempre fazia questão que eu relacionasse os temas com algumas experiências do Brasil.

Assim como em praticamente todo o território latino-americano, o México tem um histórico de conflitos violentos e de violação de direitos fundamentais da população indígena. Em seus estudos sobre violência estatal no México, Gasparello (2016, p. 64) afirma que esses direitos são violados, primordialmente, pelas condições restritivas a que estes povos estão obrigados a conduzir sua existência e, ao mesmo tempo, pela atuação das instituições, das autoridades jurídicas e dos corpos policiais e militares. Como também salienta a autora, a violência se origina nas condições de desigualdade, na discriminação e na imposição de um poder corrupto por parte das instituições de Estado.

Como pontuado por Fanon (2005, p. 34) nos seus estudos sobre a vida do colonizado, a violência assume íntima relação com a ideia de raça, uma vez que, a partir dessa noção, o mundo colonial passa a ser dividido entre os que pertencem ou não a certa raça. O colonizador é quem cria e desenvolve as técnicas de violência com a finalidade de dominar os seres colonizados.

Também estudando as violências cometidas pelo estado mexicano contra os movimentos de luta por autonomia, Cerda-García (2013, p.388) discorre sobre o modo como os indígenas foram criminalizados. Tratados como inimigos a serem combatidos, os movimentos sofreram represálias, inclusive através do uso de mecanismos jurídicos para afetá-los, desgastá-los e dissuadir a possível adesão de novos integrantes.

A grande mídia foi parceira do Estado na tentativa de produzir subjetividades que abrandassem o impacto do endurecimento da

35 Foucault (2008, p.143) define governamentalidade como um conjunto de procedimentos (análises, reflexões, cálculos e táticas) que permite exercer uma forma bem específica de poder. Ela tem como alvo, a própria população; como forma de saber, a economia política; e como instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança.

violência estatal como alternativa para a resolução de conflitos sociais. Assim, o exército mexicano ganhou liberdade para atuar sem restrições, sem respeitar as garantias individuais nem os direitos civis e políticos dos que aderissem aos movimentos rebeldes.

Essa primeira fase do curso foi uma oportunidade de compreender melhor o modo como o governo mexicano utilizou as brechas constitucionais para legitimar suas ações violentas e promover seu projeto político-econômico de combate às resistências do povo indígena, impondo-lhes obediência ao ‘Estado de direito’.

Conhecendo a resistência do povo mexicano

Numa segunda fase do curso na UACM, começamos a debater textos que apresentavam a história dos movimentos de resistência popular no México. Além da professora já ter um acúmulo de experiências junto a esses movimentos (inclusive tendo lançado um livro sobre o assunto), me surpreendeu o quanto a temática era comum aos colegas da turma. Quase todos tinham histórias pra contar sobre convivências com pessoas ligadas aos movimentos e sobre seus momentos marcantes.

Eu tinha pouquíssimo conhecimento sobre o chamado Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e fui me encantando cada vez mais com sua história ao debater com a turma o texto que o Subcomandante Insurgente Marcos, um de seus líderes, escreveu em 2003 para celebrar os 20 anos do movimento. Num apanhado sobre as diferentes fases vivenciadas pelo grupo de indígenas ao longo da sua história, Marcos apresentou as dificuldades enfrentadas quando o movimento fazia um trabalho de base na clandestinidade, relatou alguns ataques e massacres sofridos e explicou como se deu a aproximação gradativa do EZLN com a sociedade civil. O processo dialógico de construção da resistência zapatista foi aos poucos cativando a população para além das fronteiras do estado de Chiapas e despertando curiosidades e o interesse, inclusive, de movimentos e organizações internacionais.

O movimento zapatista certamente é um dos mais representativos na história da resistência indígena no México e passou a ter maior visibilidade a partir de 1994, quando saiu das montanhas de Chiapas para nas ruas gritar “Ya basta!” contra o acordo de livre comércio entre México, Estados Unidos e Canadá. Segundo dados apresentados por Gasparello (2016, p. 90-91), até o ano de 2015 o EZLN era composto por mais de 250 mil indígenas distribuídos

em 27 municípios autônomos. Com seu modo próprio de conduzir suas comunidades de forma democrática, o movimento já contava com cerca de 500 escolas primárias e secundárias, seguindo seus métodos diferenciados de educação; dezenas de hospitais e clínicas auto-organizadas; cooperativas de produção e comércio; dez rádios comunitárias e dois bancos autônomos.

A força desse movimento e sua capacidade de articulação me encantaram de tal modo que não resisti e parti para a região de Chiapas, na expectativa de conseguir visitar uma das sedes do EZLN. Eu tinha lido que próximo à cidade de San Cristóbal de las Casas havia um 'caracol zapatista' que permitia a entrada de visitantes. Eu precisava sentir aquela energia ainda mais de perto.

Os Caracóis funcionam como centros administrativos dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). São pequenos territórios que se autogovernam, sem interferência do Estado. Ali os zapatistas é que são responsáveis por promover cultura, educação e saúde, além de resolver questões sobre terra, trabalho, comércio, habitação, alimentação e justiça. Uma gestão comunitária que destoava de todas as experiências de movimentos sociais que eu já havia conhecido.

Era final do mês de fevereiro quando estive na cidade de San Cristóbal de las Casas, no estado mexicano de Chiapas, e fui logo procurar informações de como chegar no Caracol Zapatista de Oventic. No dia seguinte, eu saí cedo do *hostel* e fui pegar uma van que partiria do centro da cidade e me deixaria em pouco mais de 1h no portão que dá acesso ao Caracol.

Desembarquei em frente a uma cancela na qual dois homens com uma espécie de lenço preto cobrindo parte do rosto começaram a me indagar: meu nome, onde eu morava, qual era minha profissão, qual organização eu representava, qual meu objetivo em estar ali e quanto tempo pretendia ficar lá dentro. Respostas anotadas num formulário, eles me pediram que aguardasse do lado de fora e entraram numa casinha de madeira que ficava a uns 20 metros da cancela.

Enquanto eu aguardava uma resposta, outros dois visitantes chegaram ao portão e foram recebidos por outra pessoa. Eles passaram pelo mesmo interrogatório que eu e também ficaram lá fora comigo esperando. Cerca de vinte minutos depois, outro homem apareceu, me chamou pra entrar e se apresentou como meu guia. Na verdade, ele parecia estar mais me vigiando do que me guiando.

Enquanto descíamos a ladeira principal, fui percebendo que esses guias são orientados para não dar praticamente nenhuma informação sobre o movimento e o território, apenas respostas evasivas; contudo, me deixaram circular e conhecer quase toda a estrutura.

Logo de início eu perguntei a ele quantos anos tinha aquele caracol e ele respondeu de imediato: *muitos*. Ok, já percebi ali que várias das minhas curiosidades não seriam respondidas. Compreendi que tal postura fazia parte da estratégia de resistência e preservação do movimento.

Nessa rua principal tinham várias casinhas de madeira, todas muito coloridas e pintadas com frases e símbolos que ressaltam a força rebelde do movimento, sobretudo a força das mulheres. As muitas pinturas nas paredes e os artesanatos deixavam claro que o movimento zapatista faz questão de exaltar a potência da figura feminina.

Avistei algo que parecia uma igreja católica, perguntei ao guia se existiam templos de outras crenças dentro do Caracol e se aquela igreja era, de algum modo, sincrética. Prontamente ele me respondeu: *talvez*.

Quase no final da descida da rua se abriu, de repente, uma porta de um galpão grande e começaram a sair centenas de pessoas. Percebi que estavam todas bem vestidas, dando a entender que algo formal tinha acontecido naquele local. Perguntei ao guia o que era aquilo, ele respondeu: *um auditório*. Perguntei o que aquelas pessoas estavam fazendo lá e ele respondeu: *estavam reunidas*. Eu imaginei que as pessoas estivessem saindo de alguma assembleia de uma ‘junta de bom governo’, mas já sabia que ele não me daria tal confirmação. Resolvi, então, ser menos incisivo e perguntei se todos eles moravam ali por perto do caracol. Ele me olhou rindo e respondeu: *pode ser; mas pode não ser*.

Seguindo a caminhada, passamos por algumas lojinhas de comidas e artesanatos produzidos pela comunidade e chegamos numa quadra poliesportiva onde alguns meninos brincavam de algo parecido com futebol. Em frente à quadra tinham duas escolas. Eram muitas crianças, umas nas salas de aula e outras tantas nos arredores. Aparentemente, estavam num intervalo entre aulas. Elas pareciam não estranhar a minha presença, acredito que pelo costume de receber visitas. Ali eu percebi que, desde que entrei pelo portão, dei “bom dia” a todos que passavam por mim e quase todos me responderam com entusiasmo, tanto adultos quanto crianças.

Eis que em meio à caminhada o guia me perguntou sobre minha deficiência. Ele queria saber o que houve. Respondi que eu já tinha nascido com aquelas características físicas e aproveitei para perguntá-lo se tinham pessoas com deficiência morando ali. Ele se recompôs rapidamente e respondeu: é possível. Todavia, pela curiosidade que ele demonstrou comigo, acredito que não seja comum ver pessoas com deficiência por ali. Dentre as tantas pessoas que cruzei durante a visita, não avistei nenhuma.

Combinei com ele que no caminho de volta eu faria algumas fotos e iria aproveitar para entrar nas lojinhas e comprar alguns produtos. Ele me autorizou a fazer as fotos, mas pediu que evitasse fotografar pessoas.

Chegamos ao final do percurso e às lojinhas. Eram muitas as opções de artesanatos e roupas produzidas por eles. Objetos sempre muito coloridos e com desenhos que contavam um pouco da história do movimento.

Voltei em direção à cancela de entrada e fiquei na estrada esperando que passasse um transporte para me levar de volta ao centro de San Cristóbal de las Casas.

Um culto à preservação das línguas

Eu ainda ficaria mais uns dias em San Cristóbal e aproveitei para fazer contato com uma brasileira, também doutoranda, que estava fazendo parte da sua pesquisa lá naquela cidade. Numa grata surpresa, fui convidado para ir com ela a um evento que aconteceria numa pequena cidade que ficava há cerca de uma hora de San Cristóbal. Era a celebração do 'dia internacional da língua materna'.

Ora, era uma data com marco internacional e eu nunca tinha ouvido falar que ela existisse. Só esse meu desconhecimento já carregava em si um simbolismo que exprimia o quanto a cultura e os costumes do povo mexicano eram diferentes do modo como o Brasil lida com sua cultura originária.

Chegamos, então, na pequena cidade chamada Amatenango del Valle e percebemos uma grande aglomeração de pessoas na praça onde estava acontecendo o evento. Fomos assistir à celebração. Os grupos ali reunidos se revezavam em apresentações de danças típicas que eram parte da cultura dos seus povos. Cada apresentação era precedida por uma explicação detalhada do que significava os movimentos, a composição das vestimentas e o significado que

aquela dança tinha na cultura local. Depois de cada apresentação, um representante daquele povo fazia um discurso em sua língua materna e outra pessoa fazia uma tradução simultânea do discurso para o espanhol. Logo em seguida, ocorria outra bela apresentação e um novo discurso em uma língua diferente. O tom dos discursos era justamente a respeito da importância que eles davam à preservação de suas línguas, suas culturas e suas práticas educativas. Durante o evento também foram distribuídos alguns materiais didáticos produzidos para incentivar o ensino das diferentes línguas nas escolas. Além de dicionários multilíngues, foram apresentados recursos educativos para o ensino de matemática que tinham como base os antigos métodos indígenas de fazer cálculos, além de alguns jogos educacionais.

Aquela foi mais uma experiência de encantamento com a resistência do povo mexicano. Saber que eles se reúnem para celebrar sua diversidade de línguas e reafirmar o poder e a importância de preservar suas culturas originárias me remeteu automaticamente à triste lembrança de que o Brasil insiste em educar suas crianças com aquela velha história de que o país foi descoberto pelo português Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500. Até os dias de hoje o brasileiro cresce achando que a história do seu país começa ali.

No México, mesmo em sua capital, que é uma cidade enorme e super desenvolvida, a população faz questão de exaltar as memórias e as relíquias da história dos ancestrais que ali viveram muito antes de Cristo. A cultura indígena resiste e pode ser percebida aos quatro cantos no dia a dia das ruas daquele país. Existe preconceito, existe racismo, existe a influência das culturas europeias e americana, mas nada comparado ao que se vê no Brasil. Na cultura brasileira a população indígena é tratada como folclore ou como “pedra no sapato” dos governos que, geralmente, estão a defender os latifundiários que querem o fim das reservas indígenas.

A resistência das crenças

Tendo eu nascido na Bahia, estado brasileiro onde é forte o sincretismo religioso entre as culturas cristãs e de matriz africana, fiquei muito curioso ao saber que próximo a San Cristóbal, numa cidade chamada San Juan Chamula, existe uma famosa igreja que congrega a crença católica com crenças e rituais indígenas.

Como eu ficaria mais dois dias no estado de Chiapas, antes

de voltar para a capital, aproveitei para conhecer mais uma cidade da região. Acordei cedo, fui até o local onde me indicaram e peguei uma espécie de táxi coletivo que me deixou no centro de San Juan Chamula. Era um domingo (dia de feira naquela pequena cidade) e as ruas estavam tomadas por barraquinhas nas quais os moradores da região se concentravam para comprar e vender diversos tipos de mercadorias e artesanatos.

No meio da praça estava a tão falada igreja que, vista de fora, não aparentava ter nada que a diferenciasse de uma tradicional e simples igreja católica. O que chamou mais a atenção foi o fato de que no terreno anexo à pequena igreja tinha um Jardim Botânico de Plantas Sagradas. Na entrada da igreja, avisos de que era totalmente proibido fazer fotografias em seu interior. Uma pena não poder registrar imagens de um lugar tão diferenciado, porém me explicaram que na crença deles as fotografias capturam a alma das pessoas e interferem nos rituais.

Ao entrar, várias surpresas: a igreja não tinha bancos para sentar e nem um altar para um padre fazer celebrações. O chão era coberto por ramos de alguma espécie de capim seco. Ao longo das paredes laterais estavam, quase que enfileiradas, dezenas de imagens de santos católicos, cada um dentro de seu oratório e milhares de velas acesas para todos os lados. Espalhados pelo salão encontravam-se pequenos grupos de pessoas, aparentemente famílias, ajoelhadas ou sentadas no chão. Crianças, adultos e idosos faziam pequenos movimentos enquanto proferiam orações em sua língua indígena materna. Eles levavam suas velas de casa, as acendiam e as fixavam no chão da igreja. Eram cerca de cem velas de diferentes tamanhos em cada grupo.

Fui circulando pela igreja, observando os rituais que aconteciam e ocupando todo o espaço de forma desordenada. Apesar de o ambiente ter vários turistas circulando, cada família fazia seus rituais de forma tranquila. Alguns grupos, especialmente formados por homens e crianças, rezavam junto às imagens dos santos.

Uma coisa que achei bem curiosa é que quase todos os grupos tinham uma garrafa de refrigerante ao seu lado. Um grupo de visitantes me explicou que faz parte dos rituais beber refrigerante para, ao final, conseguirem soltar um arrotto. Eles entendem que o arrotto é uma espécie de sinal de purificação. Outro detalhe é que levavam comidas, ovos e até galinhas para serem utilizadas como oferendas nos rituais.

De repente, vi que uma moça parou de fazer suas orações e começou a me encarar. Depois, ela falou algo com as duas mulheres que estavam ao seu lado e todas se viraram em minha direção. A princípio fiquei com medo de a minha presença estar atrapalhando o ritual delas, mas vi que a senhora mais velha voltou a orar com o olhar fixo em direção às minhas pernas, onde é possível identificar minha deficiência física. Como me olhavam com uma expressão serena, me tranquilizei e fiquei mais um tempo ali perto delas. A sensação que tive foi a de que elas estavam a rezar por mim.

Em seguida, dei mais uma volta e me sentei no chão para acompanhar o ritual de outra família. Enquanto mais de uma centena de velas queimavam, três mulheres e uma criança estavam ajoelhadas e falavam muito rápido em uma língua que eu não conhecia. Chegando perto do final das velas, a senhora mais velha tirou da sua sacola uma galinha viva, pegou-a pelos pés e fez vários movimentos em direção ao fogo das velas. Daí, ela começou a passar a galinha em torno do corpo dos seus familiares enquanto todos prosseguiram em oração. Ao final da queima das velas, a senhora sacrificou a galinha durante uma oração. Logo em seguida, elas recolheram todo o material que tinham levado e foram embora.

Assisti a tudo com muito respeito e admiração e voltei para San Cristóbal para me organizar para regressar à Cidade do México. Foi muito impactante conhecer aquele lugar sagrado tão diferenciado. A igreja de Chamula é um símbolo da resistência das crenças originárias do povo mexicano. Muito bom saber que, mesmo atravessados pela religião que lhes foi imposta pelos colonizadores europeus, ainda conseguem preservar valores e rituais típicos dos seus ancestrais.

O aprendizado a partir de outros modos de existência

Conhecer as ricas experiências vividas por algumas comunidades mexicanas, sobretudo experiências de autonomia e de preservação das línguas e tradições, me levou a refletir sobre a força de resistência daquele povo que desafia as lógicas de poder e controle para manter vivas as suas raízes e identidades. As similaridades entre a prática da violência estatal no México e no Brasil apontam o recorte racista que sempre atravessou a relação dos seus governos com a população indígena, preta e pobre.

Ver o povo mexicano lutando pra manter viva sua história pré-colombiana me faz pensar no quanto o processo de colonização do Brasil foi devastador, levando seus povos originários a serem

mais lembrados como personagens folclóricos do que como uma população que teve suas terras invadidas e sua cultura dizimada.

Tanto o curso na UACM quanto as histórias que ouvi e as experiências que vivi junto ao povo mexicano foram fundamentais para que eu ampliasse minhas percepções sobre as possibilidades de sobrevivência e de resistência popular. Conhecer de perto a estrutura e a filosofia de movimentos rebeldes e autônomos me trouxe um alento ao perceber que outros modos de existência e outras racionalidades são possíveis.

Quatro meses de convivência com modos de vida tão distintos me levaram a refletir sobre meu próprio modo de compreender a vida, de pensar a ancestralidade e de lidar com diferentes culturas e valores possíveis.

Referências

CERDA-GARCIA, Alejandro. Lagunas de excepción y cosmopolitismo subalterno: conflicto agrario y zapatismo en Chiapas. In: SIERRA, M., HERNÁNDEZ, R., SIEDER, R. **Justicias indígenas y Estado**. México: CIESAS, 2013, p. 383-426.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso dado no Collège de France (1974-1975). São Paulo, 2ª ed., 2ª tiragem: Martins Fontes, 2016.

GASPARELLO, Giovanna. Autonomías indígenas en México: construir la paz en contextos violentos. In: **QuAderns-e**. Número 21 (1). Año 2016, pp. 81-97.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. **Há um tempo para pedir, outro para exigir e outro para exercer**. Set. de 2003. Disponível em: <<https://www.alainet.org/pt/active/5726>>. Acesso em: 13 fev. 2019.

Fazer de outro modo: o Super-8 e as resistências estudantis de 1968

Marina da Costa Campos

Era dia 19 de outubro de 2018 quando entrei, pela segunda vez, no Centro Cultural Universitario Tlatelolco (CCUT) na Cidade do México. Dois anos antes, estive no local para conhecer uma exposição permanente sobre o movimento estudantil mexicano de 68 e a tragédia ocorrida com ele em 2 de outubro, intitulada Massacre de Tlatelolco. Estar ali novamente tinha outra significação, era outra experiência. Naquele instante eu participava da reinauguração dessa mostra permanente, com a reorganização e inserção de novos documentos, fotografias, áudios, vídeos e peças que narravam um fato marcante da história do México e que ali completava 50 anos.

Em 1968, o país era governado pelo presidente Gustavo Díaz Ordaz, do Partido Revolucionário Institucional (PRI), e vivia um aparente crescimento econômico, intitulado, na época, como “desenvolvimento estabilizador”. Com a realização dos Jogos Olímpicos que ocorreriam no mês de outubro daquele ano, a empolgação midiática tomava conta. Segundo Carl. J. Mora, o evento era a chance de mudar a visão sobre o México, de uma República Latino-Americana atrasada para um Estado bastante progressista e moderno (1989, p.111). Entretanto, ao mesmo tempo em que a nação vivia a “euforia do progresso”, eclodia uma série de manifestações promovidas por operários, camponeses e estudantes que reivindicavam melhores condições de vida e questionavam as atitudes repressivas do governo contra movimentos sociais e ativistas políticos.

Em relação aos estudantes, a situação ficou cada vez mais tensa com o passar do ano, pois, além da organização do Comité Nacional de Huelga (CNH) – base do movimento estudantil – e da realização constante de motins por toda a capital e cidades do interior do país, a repressão às manifestações tornou-se, também, cada vez mais violenta. O ápice do conflito ocorreu no dia 2 de outubro, na Plaza de las Tres Culturas, na região de Tlatelolco, quando milhares de estudantes se reuniram em protesto contra a realização dos Jogos Olímpicos e contra a truculência do governo, sendo surpreendidos por tiros e bombas da Força Nacional sem qualquer chance de defesa. O impacto desta ação policial foi tão grande que repercutiu

nos principais veículos de imprensa mundial, assim como também se tornou mais uma cicatriz de uma história nacional permeada por guerras, confrontos e sangue.

Há uma complexidade histórica que este confronto de 2 de outubro carrega em função do local por onde se passou. A Plaza de las Tres Culturas é um símbolo emblemático da Cidade do México porque abriga três fases da trajetória mexicana: o passado pré-hispânico, com as ruínas do Templo de Tlatelolco pertencente aos povos Tlatelolco e Asteca; o passado da colonização europeia, com as construções do convento franciscano (1537) e do Templo de Santiago (1609); e o México moderno e contemporâneo, representado pelas edificações da Torre de Tlatelolco - sede da Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE), pelo conjunto urbano habitacional Nonoalco Tlatelolco - símbolos da consagração arquitetônica do “milagre mexicano”, e pelo Centro Cultural Universitario y Memorial del 68 de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Entre rochas antigas e edifícios de concreto, habita o embate dialético entre opressor (colonizador) e oprimido (colonizado); entre o arcaico (ruínas) e o moderno (prédios); entre o fantasma da repressão (polícia) e as formas vivas de resistência (estudantes).

Nesta cerimônia específica a qual eu participava, um detalhe me arrebatou profundamente: na borda do palco onde se apresentavam os músicos convidados havia uma fileira de sapatos enfeitados com flores de cempasúchil – tradicional das festividades do dia dos mortos no país e considerada pelos povos mexicas como símbolo de vida e morte. Aquela imagem constituía uma metáfora visual histórica; remetia aos sapatos que restaram no local após a fuga e a chacina dos estudantes. Caminhei por um espaço onde, 50 anos antes, cerca de 10 mil jovens circularam e se mobilizaram em manifestações contra as ações autoritárias de Díaz Ordáz. Andei pelo calçadão da praça onde estudantes foram cercados por militares, granaderos³⁶ e infiltrados e, logo depois, brutalmente assassinados. Percorri os vários andares de um edifício transformado em memorial do que não pode

36 Granaderos compõem um corpo policial especial do Departamento do Distrito Federal contra motins organizados na Cidade do México. O cantor mexicano Óscar Chávez, famoso nos anos 60 e 70 pelas canções de protesto, compôs uma música intitulada *Balada del granadero* em que faz uma dura crítica à ação deste tipo de atuação policial.

ser esquecido. Foram mais de 200 estudantes mortos³⁷ e, segundo José Agustín, cerca de 1.500 jovens levados para o campo militar 1, onde os oficiais tinham liberdade para “torturar, lesionar, matar e desaparecer com os detidos” (1998, p.260-262 – tradução livre).

Estava eu, portanto, diante de um paradigma: um contexto distinto enquanto marco histórico de um país do qual não pertencço, mas, ao mesmo tempo, em uma dinâmica familiar existente também no meu país natal: as memórias das torturas, das mortes e dos desaparecidos políticos – no caso brasileiro, ocorridas em detrimento do recrudescimento do regime militar a partir do mesmo ano de 1968. Este duplo espelho entre México e Brasil refletia as formas de opressão e repressão aos quais jovens, militantes e cidadãos estavam submetidos naquele momento e que permanecem até os dias atuais como engrenagens de um sistema de preservação da ordem – a gestão política de quem deve viver ou morrer, segundo Achille Mbembe (2016, pp.126-127).

Mi casa de altos techos

Minha jornada no México começou no início de outubro de 2018 e a chegada no país, nesta época, tinha um sentido fundamental para a minha investigação acadêmica. A pesquisa desenvolvida no doutorado traçava uma aproximação entre filmes experimentais realizados em Super-8³⁸ no Brasil e no México na década de 1970, cujo recorte era a influência estética da contracultura nas películas e a abordagem crítica aos regimes autoritários. Para isso, eu partia da articulação entre pesquisa histórica e análise fílmica de três curtas-

37 Não existem dados concretos sobre o número de mortos. De acordo com materiais expostos no CCUT, testemunhos e documentos oficiais dão conta da incapacidade da infraestrutura forense para abrigar os corpos, alguns dos quais nunca foram identificados. Números oficiais do governo apontavam 44 mortos, enquanto o jornal *The Guardian* noticiava 500 vítimas do massacre.

38 O Super-8 é um formato cinematográfico (câmera e película) criado em 1965 pela Eastman Kodak e que tinha como objetivo oferecer um aparato de fácil manejo para a realização de filmes amadores. É um aparelho de fácil transporte, leve e de funcionamento quase automático: motor elétrico que desenrola o filme a uma velocidade de 18 quadros por segundo, cartucho acoplado à câmera, regulagem do diafragma, fotômetro autônomo e pequena amplitude focal que dispensa o uso de um tripé ou suporte. Popularizou-se em vários países do mundo entre o final dos anos 60 e início dos anos 80.

metragens de cada país: do Brasil examinei *Funeral para a década de brancas nuvens* (Geneton Moraes Neto, 1979), *Exposed* (Edgard Navarro, 1978) e *Explendor do Martírio* (Sérgio Pêo, 1974). Do México, analisei *Mi casa de altos techos* (David Celestinos, 1970), *La segunda primera matriz* (Alfredo Gurrola, 1972) e *Ah, ¿verdá?* (Sergio García, 1973). Busquei compreender as leituras que esses filmes efetuavam sobre as reverberações do ano de 1968, do maio francês, mas, sobretudo, do massacre de 2 de outubro em Tlatelolco no México e da instauração do Ato Institucional nº5, o AI-5, no Brasil.

Neste sentido, estar no México em um momento em que o país organizava inúmeras homenagens aos mortos e desaparecidos era uma oportunidade única de compreender, através da vivência *in loco*, a dimensão desta tragédia retratada nos meus objetos de estudo, assim como observar a preocupação da sociedade civil e das instituições, principalmente das universidades, em proteger uma memória coletiva.

Um dos filmes investigados na tese era o curta-metragem *Mi casa de altos techos* (1970), realizado pelo artista plástico David Celestinos Isaacs. A obra trata de dois estudantes de artes plásticas da Antiga Academia de San Carlos que expõem suas preocupações sobre os rumos da arte após o massacre de 1968. Enquanto um volta-se para questões existenciais da contracultura e se restringe ao local da escola, o outro percorre as ruas e regiões periféricas indagando uma consciência social da arte. Todo o conflito se volta para o embate entre as perspectivas futuras individuais e coletivas e entra em consonância com as reflexões feitas entre os anos 50 e 60 por filósofos que também se concentraram a pensar a função da arte no contexto pós-guerra e da racionalidade técnica: Theodor Adorno, que afirmava ser impossível escrever poesia (e viver) após Auschwitz (2009); e Herbert Marcuse, que apontava o dilema do fazer artístico em uma era em que a arte perdeu o seu caráter de oposição (2018, p.112). O curta também colocava a mesma questão: o que a arte podia fazer após aquela tragédia?

A partir do filme, fui em direção ao espaço da Antiga Academia de San Carlos, localizada no centro da Cidade do México, em busca de conhecer não somente o lugar onde o curta foi realizado, mas também de imaginar a presença dos estudantes de 68 naquele local. A instituição, construída em 1781, traz o legado de ter formado diversos artistas mexicanos como os muralistas Diego Rivera e José Clemente Orozco, assim como também carrega em sua memória a atuação, por

meio de seus alunos, nas manifestações do movimento estudantil em 1968. Articulados com estudantes de outras escolas de arte da capital, esses alunos participaram das brigadas de propaganda do movimento estudantil por meio da elaboração de cartazes, faixas e estênceis, cujos desenhos e frases remetiam às críticas ao governo mexicano, à violência do exército e à realização dos Jogos Olímpicos. Mas eles também foram vítimas da repressão do Estado: a escola foi invadida pelas forças policiais e diversos materiais gráficos e equipamentos foram apreendidos.

Tais gravuras foram tema de exposição no Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC) da UNAM no momento de meu estágio no país. E neste ponto, da visita à Academia de San Carlos e ao evento que disponibilizava as obras produzidas por seus estudantes, minha caminhada se ampliou para diversos espaços culturais que em 2018 promoviam exposições que abordavam o ano de 68 em diversas facetas: o registro histórico dos confrontos entre estudantes e a polícia, a produção artística da época, as novas propostas da arquitetura que transformaram a paisagem da capital no período das Olimpíadas etc. Uma grande programação gratuita foi ofertada não somente com exposições, mas com debates, cursos, lançamento de livros e apresentações artísticas. Museo del Chopo, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), UNAM, Casa del Lago, galerias particulares e diversos outros lugares foram mobilizados para garantir a preservação da memória das lutas estudantis, a revelação de novas narrativas desta época e o reforço de um compromisso coletivo para que tragédias como essa não se repitam mais.

Ao circular pela cidade, participando desses eventos e me integrando ao processo rememorativo instaurado em toda a Cidade do México, pude construir minhas reflexões em torno dos filmes que investigava, especialmente com *Mi casa de altos techos*. As angústias de uma geração com a produção artística do pós-massacre retratadas na película me permitiam outra compreensão - não do passado, mas do momento presente. Todo esforço artístico de uma geração estava ali, resistindo, sob a forma de exposições, de imagens impressas em livros e em fruições compartilhadas com pessoas de distintas idades. As memórias daquele ano traziam toda uma arte que resiste nos tempos atuais, provocando e denunciando o que está diante de nossos olhos: a privação de liberdade do ser humano.

La segunda primera matriz

Meu estágio não se restringia a acompanhar as atividades culturais da cidade homenageando o movimento estudantil de 68. Meu vínculo institucional foi com a Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Azcapotzalco, sob a orientação do Prof. Dr. Álvaro Vázquez Mantecón, historiador engajado na organização de exposições sobre as artes visuais e cinema dos anos 60 e 70 no México e principal pesquisador de Super-8 no país. Entretanto, minha área de pesquisa de campo se deu em outros três lugares: o Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC)³⁹ e a Filmoteca, ambos localizados na UNAM, e a Cineteca Nacional do México.

O CUEC foi fundado em 1963 e ganhou notoriedade cinco anos depois devido à participação de seus estudantes em filmagens que registraram os episódios do movimento estudantil mexicano e que culminaram na realização do documentário *El grito* (Leobardo López Arretche, 1968). Esta produção estimulou a criação do Archivo Fílmico da UNAM por parte da comunidade do CUEC, que compreendeu a importância de se ter um espaço destinado a preservar as imagens e sua memória para o futuro. Tive a oportunidade de acompanhar todas as etapas (reprodução, inserção de som na película e revisão de luz) da realização de uma nova cópia deste filme, em película de 35mm, como ação mobilizada pela Filmoteca para preservação da obra. Este processo configurase como um dos procedimentos-chave para conservação de filmes e para o fortalecimento dos arquivos fílmicos, principalmente na era dos efêmeros registros audiovisuais digitais. Para além de questões técnicas, estive diante de uma ação que garante a sobrevivência das imagens, a materialização da memória salvaguardada em segurança, que permitirá às futuras gerações o contato e a ciência de narrativas que poderiam desaparecer com o passar do tempo.

O CUEC também foi o local onde estudaram os superoitistas das realizações que investiguei: David Celestinos, Alfredo Gurrola e Sergio García. Inclusive, foi a experiência de formação neste espaço que permitiu que eles se tornassem amigos e que integrassem o movimento superoitista no país. Ao terem acesso a uma câmera de fácil manejo e baixo custo, começaram a fazer filmes que se colocavam às

39 O CUEC foi transformado, em 2019, em Escuela Nacional de Artes Cinematográficas.

margens da produção industrial cinematográfica daquele momento, pautado na produção das grandes comédias, musicais e melodramas. Pretendia-se, com o Super-8, fazer um “quarto cinema”⁴⁰, uma nova proposta que desse vazão à experimentação de linguagem e à criação em cima da “precariedade” técnica que caracterizava a própria bitola. Buscava-se o rompimento com códigos convencionais do discurso cinematográfico e se lançar à brincadeira e à crítica ao regime de governo. Pretendia-se, assim, desfazer-se do *status quo*, a partir de uma ferramenta que possibilitava registrar os poucos respiros de espontaneidade que seu contexto histórico tentou eliminar.

Essas películas, vestígios do desejo de uma geração de cineastas, encontravam-se armazenadas e preservadas na Filmoteca da UNAM e na Cineteca Nacional, lugares onde tive o prazer de realizar meu trabalho de pesquisa e passar grande parte de minha estadia no país. A Filmoteca é uma instituição que fica ao lado do CUEC e que preserva mais de 46 mil filmes, além de comportar um grande acervo bibliográfico de cinema, com mais de 10 mil cartazes, 83 mil fotografias de still e 15 mil produções impressas entre livros, revistas e folhetos sobre cinema nacional e internacional. Nela se encontrava grande parte das películas em Super-8 e os arquivos de documentos de Sergio García e David Celestinos.

Foram três meses dedicados ao trabalho de revisar documentações e películas, sendo que, neste último caso, tive a oportunidade de assistir aos filmes de uma maneira particular, através de um visor automático que rodava a película e exibia suas imagens. Desta maneira pude visualizá-los a partir da película original, experimentando uma sensação que só aquela geração vivenciou: o som do equipamento rodando a fita, o ajuste da imagem e a emoção dos riscos da exibição - a ruptura e os possíveis estragos na película que cada projeção reservava. Pude, portanto, experimentar a dimensão aurática que tais exibições carregavam na época por conta da fragilidade do suporte. Além disso, guardo desta passagem um imenso carinho pelos funcionários da instituição, pela acolhida afetuosa, pela pronta disposição em ajudar, pelos diálogos, almoços e pela amizade que se construiu ali.

40 Segundo o cineasta Sergio García, o primeiro cinema seria caracterizado pelo cinema comercial; o segundo se consistiria no “cinema de arte” e o terceiro corresponderia ao “cinema político”. O quarto seria definido pelas produções em Super-8 (1973, p.96).

Ao mesmo tempo, frequentei a Cineteca Nacional, espaço voltado para a exibição cinematográfica e a preservação do patrimônio filmico nacional e internacional, cujo acervo é constituído por mais de 17 mil cópias. Neste local, criei uma agradável rotina de pesquisa e lazer. No período vespertino, desempenhava o trabalho de revisão da documentação existente sobre o movimento superoitista no país e dos filmes em Super-8 que integram o Archivo Memória. Esse arquivo é um projeto desenvolvido desde 2010 pela instituição e que promove o resgate de películas fora do espectro comercial, que se encontram em condições inapropriadas de armazenamento. O intuito é preservar imagens que constituem a memória social (filmes de família, amadores, registros documentais etc.) e estimular o acesso a pesquisadores e público geral. O acervo é composto por mais de 5 mil rolos de películas em 16mm, 9.5mm, 8mm e Super-8, organizados em mais de 150 coleções (cada coleção leva o nome de seu doador). Dentre essas coleções está a de Alfredo Gurrola, do qual me propus a ver, rever e descrever em detalhes suas obras, visto que não poderia obter cópias para levar para o Brasil.

No período noturno, eu aproveitava a programação de filmes oferecida pela Cineteca e me encantava com o que aquele espaço me proporcionava: a visitação ao museu dedicado ao cinema, os restaurantes e lojas, e o próprio espaço de convivência criado. Me impressionava como aquele lugar era ocupado pelo público, que apreciava obras que não eram de cunho comercial e se deleitava com o espaço para reuniões, conversas informais etc. O cinema incorporava-se ao cotidiano da cidade enquanto experiência coletiva de exibição e de vivência.

Nesta rotina criada na Cineteca e na Filмотeca pude refletir sobre o quanto o cinema se constituía como parte fundamental da trajetória e da identidade mexicana, não só pelos usos do veículo como registro da história do país ou como um recurso indireto para se analisar problemáticas do território (como por exemplo, os melodramas dos anos 50 que exploravam a temática de personagens que tinham o desejo de migrar para os Estados Unidos); mas também pela importância da memória que essas imagens possuem; o que se conecta ao filme de Alfredo Gurrola, *La segunda primera matriz*, objeto de minha pesquisa.

O curta-metragem foi inspirado em um texto do escritor espanhol Tomás Segovia e constrói um retrospecto poético e experimental da trajetória humana na Terra até chegar à

contemporaneidade, com o desenvolvimento das pesquisas do homem no espaço. Discute a contradição que a evolução tecnológica instaura sobre a vida humana, entre o avanço e conquista de novos territórios e seu poder de destruição para com o próprio homem e seu habitat. No aspecto da destruição, o filme faz uma alusão ao massacre de Tlatelolco, com imagens de inúmeros tanques em um desfile militar em contraposição às imagens de jovens participantes de um festival da contracultura no México. Também alude à perda de uma essência constituída da relação entre o homem e a natureza, e das memórias de sua ancestralidade – por meio de personagens com pinturas corporais que aludem aos *nahuales*⁴¹, representações míticas dos povos mesoamericanos.

Por meio de um suporte (cinema) fruto da própria sociedade da racionalidade técnica, o curta-metragem propõe um paradoxo ao inverter sua função de criar um espetáculo para o de apontar o real, criticando a conformação de um percurso tanto da humanidade quanto do próprio mexicano, que sobrepõe o desejo de poder e de dominação ao desejo da partilha e do convívio harmônico com a natureza. Tal crítica, resultado de uma perspectiva baseada nos ideais da contracultura, se faz através do Super-8, como possibilidade de resistência a partir de um meio contra-hegemônico da indústria cinematográfica; da abordagem das contradições da modernidade e do progresso; da impressão, nos frágeis fotogramas de acetato, das lembranças da oposição de uma geração a um modo de vida instituído.

Ah, verdá?

Neste texto me referi duas vezes, ao final de cada subtópico, às formas de resistência, denúncia e oposição ao sistema da racionalidade

41 *Nahual* (*nagual* ou *nahualli*) é um termo de difícil denominação, principalmente por ser uma palavra da língua náhuatl mais difundida em toda a América Central e com significados diferentes em distintos povos (inclusive entre os povos maias). A acepção mais comum é aquela relacionada com as ideias de “bruxo” e “entidade companheira”. Ao investigar os diversos significados atribuídos a essa entidade, Martínez González afirma que *nahualli* ou *nahual* é “um ser material, considerado como animal, que atua como duplo, protetor ou companheiro do ser humano e que se associa a noite, aos sonhos, as almas e as recordações” (2011, p.90 – tradução livre).

técnica que promove a repressão e a morte. Tais formas compunham o pensamento da contracultura, que nas palavras de Alain Touraine significava, antes de tudo, o *cair fora*, uma forma de protesto que revelava “a expressão de uma falta e o desejo de escapar de uma organização social que parece ser sufocante” (1989, p.478 – tradução livre). Este movimento que surgiu nos Estados Unidos e na Europa nos anos 60, encontrou forte adesão entre os jovens mexicanos. Além da chegada do rock, que foi arrebatador para a cultura urbana destes jovens, o novo modo de vida dos *hippies* também fez a cabeça de muitos, ganhando até uma nova denominação: *jipitecas*.

A Cidade do México, sobretudo, se viu numa transformação cultural sem precedentes, com a proliferação de cafês e clubes, a inserção da literatura *beatnik* e existencialista, a realização de festivais de música e cinema e as intervenções artísticas nas ruas da cidade – a exemplo da instalação chamada *Mural efímero*(1967), de José Luis Cuevas apresentada na Zona Rosa, que se transformou num espetáculo midiático e rompeu com o tradicional circuito de arte tradicional. Transformações na cidade provocaram mudanças no comportamento dos jovens e vice-versa, conformando-se no que se nomeou de *La Onda*, movimento contracultural mexicano que influenciou também a militância estudantil de 68 e os estudantes do CUEC, como Gurrola, García e Celestinos.

Para compreender o que foi este movimento não bastava ler sobre o tema e assistir aos filmes, mas também percorrer os espaços e imaginar o que era viver na Cidade do México naquele período. As exposições que ocorreram na época em que estive na capital ajudaram a recriar esta atmosfera, mas era preciso gastar a sola dos sapatos e caminhar. Além da UNAM, percorri as ruas do centro e os calçadões da Zona Rosa – antes principal reduto contracultural, hoje local de grandes lojas e da vida noturna da cidade. Era necessário caminhar pelo Paseo de la Reforma, mirar a Fuente de la Diana Cazadora onde foi filmado uma das obras símbolos da contracultura mexicana, *Los caifanes* (Juan Ibañez, 1967). Nesta película, jovens perambulam pela capital durante a madrugada, passando por espaços públicos e interagindo com os monumentos da cidade. Era fundamental entender que andar pela cidade, ocupá-la, havia sido uma das principais ferramentas dessa juventude em seu rechaço a um sistema de vida que as enclausurava.

E neste ponto *Ah, verdá?*, terceiro filme de minha investigação, materializava tal aspiração. O filme de Sergio García trata de um

casal de jovens da contracultura que se dedica a perambular pela cidade e a instalar bombas em instituições como o Monumento de la Revolución, a embaixada dos Estados Unidos e as sedes do PRI e do jornal *El Heraldo de México*. A transgressão destes personagens está além dos “atentados”, visto que na película eles elaboram bombas caseiras que não produziram tanta destruição, mas está na dimensão simbólica que elas representam: a destruição dos símbolos de poder e a ocupação das ruas como apropriação do espaço público onde outro modo de vida pode se realizar.

Neste sentido, volto aos sapatos com flores de cempasúchil que encontrei na cerimônia de reinauguração da exposição permanente do CCUT. Aqueles calçados representavam não só as vítimas de uma tragédia, mas retratavam desejos e sonhos de jovens que ocuparam espaços – a UNAM, a praça do Zócalo e a Plaza de las Tres Culturas em suas manifestações contra o governo; o centro e a Zona Rosa participando da vida cultural da capital. Reivindicaram a ocupação de uma cidade, de seus próprios corpos, de suas vidas. Revelavam uma recusa que, nas palavras de Didi-Huberman, não significa não fazer. “Não recusamos certo modo de existência escolhendo somente não existir. Só recusamos verdadeiramente ao decidir existir e *hacer de outro modo*” (2017, p.344), afirma o autor. Fazer de outro modo que foi capturado pelas imagens e incorporado à prática cinematográfica dos filmes que investiguei e em muitos outros realizados em Super-8, mantendo vivo na película o caráter de oposição da obra de arte.

Referências

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.

AGUSTÍN, José. **Tragicomédia mexicana 1: la vida en México de 1940 a 1970**. 2ª ed. Ciudad de México: Planeta, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Levantes**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.

GARCÍA, Sergio. **Hacia el 4º cine**. Zacatecas: Editorial Universitaria Zacatecas, 1973.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. 8ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2018.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. **El nahualismo**. México, D.F: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, EBA/UFRJ, n32, dez. 2016, p.122-151.

MORA, Carl. J. **Mexican cinema**: reflections of a society (1896-1988). Berkeley: University of California, 1989.

TOURAINÉ, Alain. Contre-culture. In:**Encyclopædia Universalis**. Paris: 1989.

SEÇÃO 3

IDENTIDADES



“La familia de la novia” – relato da experiência como figurante em uma telenovela mexicana

Matheus Gonçalves França

Neste capítulo, pretendo narrar algumas situações etnográficas que aconteceram durante trabalho de campo realizado em dezembro de 2018 na cidade de Oaxaca de Juárez, capital do estado de Oaxaca, México, ao longo das gravações de uma cena de um “tradicional casamento oaxaqueño” (conforme me foi dito em campo) de uma novela mexicana para a qual fui convidado a participar como figurante⁴². O objetivo aqui será o de trazer contribuições etnográficas para adensar os debates atuais sobre racismos e branquitudes em contextos latino-americanos, ou, para seguir um termo popularizado e discutido por Lélia González (1984), *amefricanos*. Uma das intenções também é, a partir desse relato, apresentar um pouco da potência das vivências que a experiência de intercâmbio no chamado “Doutorado Sanduíche” pode proporcionar ao deslocar o sujeito de seu lugar de conforto por meio da mobilidade e do contato com outras culturas.

Embora o foco de interesse do trabalho de campo levado a cabo no México tenha sido a *banda* ou *tambora sinaloense*, importante gênero musical mexicano, por meio da mobilidade internacional no âmbito do Programa Abdias do Nascimento (Capes) pude lançar um olhar atento não apenas à diversidade musical local, mas também às tensões relacionadas às relações étnico-raciais naquele contexto. Assim, trago para essa discussão menos sobre os dados coletados a respeito do componente mais “musical” da pesquisa e mais sobre algumas situações que surgiram inesperadamente⁴³ ao longo do trabalho de campo e que me permitiram não apenas acessar com

42 A partir do convite para participar como figurante, feito por uma das pessoas que trabalhava no campo da produção da novela, negocie verbalmente com algumas das pessoas responsáveis tanto pelo recrutamento, como da produção geral da novela sobre a possibilidade de eu estar presente também como pesquisador interessado na diversidade cultural e musical de Oaxaca. Não houve objeções com relação a essa demanda.

43 Nunca é demais lembrar que parte importante do trabalho realizado na Antropologia é estar atento/a e aberto/a para os imponderáveis da vida social e se permitir ser afetado/a pelos processos desencadeados por situações que não poderiam ter sido previstas ou previamente planejadas.

mais intensidade algumas das categorias étnico-raciais acionadas no contexto mexicano, como também refletir sobre meus próprios processos de racialização.

No caso mexicano, é interessante levar em consideração, conforme aponta Mônica Moreno Figueroa (2016), que estudos empíricos e desenvolvimentos teóricos sobre o tema do racismo são bastante recentes, sobretudo por conta da ideologia da mestiçagem, que está “baseada, por sua vez, na enraizada experiência colonial, em políticas civilizatórias e de modernização e em um racismo científico cruel que está ali, suspenso, sempre pronto para aparecer em cena” (FIGUEROA, 2016, p. 92 - tradução livre). Dessa maneira, ao trazer elementos empíricos que ajudam a descortinar tensões raciais no México, busco também contribuir para o adensamento das ricas discussões que lá têm surgido a esse respeito pelo menos nas duas últimas décadas.

Relatos e experiências da gravação do casamento

Em dezembro de 2018, fui convidado por Alejandro⁴⁴ [homem, homossexual, 25 anos, branco/mestiço, trabalhador na área de recursos humanos], um de meus principais interlocutores em Oaxaca, para participar como figurante da gravação de uma cena de casamento de uma novela da Televisa. Ele havia sido convidado por uma amiga que trabalha na parte de produção da novela e me chamou para participar, afirmando, categoricamente, que eu precisava estar presente em um casamento tradicionalmente oaxaqueño para ver como as pessoas se comportam, que músicas tocam, como as pessoas dançam... Concordei com a proposta, e pessoalmente pensei que seria interessante não só estar em um “casamento”, mas principalmente em uma teatralização televisiva do que seria um típico casamento oaxaqueño. Durante dois dias (cerca de 13 horas diárias de gravação), a cena do casamento e da festa (após) seriam gravadas no Centro Histórico⁴⁵ de Oaxaca, respectivamente na basílica de Santo Domingo, um dos principais símbolos do patrimônio histórico e cultural da cidade, e no *Jardín Etnobotánico*, localizado ao lado da igreja.

44 Faço aqui uso de nomes fictícios para preservar o anonimato e a privacidade dos sujeitos.

45 Em 1987, o Centro Histórico de Oaxaca, juntamente com a Zona Arqueológica de Monte Albán, foi nomeado Patrimônio Mundial pela UNESCO.

No dia anterior à gravação, foi formado um grupo de mensagens no aplicativo *WhatsApp* para facilitar a comunicação entre a produção e o conjunto de figurantes, que somava um número entre cinquenta e sessenta pessoas. Ainda de tarde, uma das produtoras enviou uma mensagem coletiva:

Chamada, Segunda-feira, 3 de dezembro:

[...]

Vestimenta:

Devem levar 3 trocas de roupa. Muito elegantes. Com vestimenta para casamento de dia. Sapatos Limpos. Se contam com vestuário com toques regionais, seria o ideal.

Requisitamos higiene pessoal.

(Anotações em diário de campo do pesquisador, tradução livre).

Uma hora depois, enviaram a seguinte mensagem:

Muitos estão me perguntando. Por “elegantes” quero dizer bem apresentáveis.

Homens: não precisam ir de terno. Podem ir como iriam para um casamento de dia. Uma *guayabera*⁴⁶, algo por aí.

Mulheres: o mesmo. Podem ir como iriam para um casamento de dia. Muito lindas. Isso é tudo.

(Anotações em diário de campo do pesquisador, tradução livre).

Ao longo da noite, algumas outras mensagens foram enviadas pela produção diante da alegação de que muitas pessoas não estavam entendendo o tipo de roupa exigida. No entanto, conforme ficará claro mais à frente, talvez o que estivesse em jogo eram mais os efeitos de sentidos que as noções de “elegante”, “muito bonito”, “muito bonita”, “bem apresentável”, entre outras, estavam gerando entre os prováveis participantes. Da minha parte, minha dúvida tinha muito mais a ver com “o que se veste para um casamento no México?”:

⁴⁶ Camisa geralmente fabricada com algodão ou linho, de mangas largas ou curtas, com duas fitas de bordados verticalmente pregadas na parte frontal, uma de cada lado. Seu uso é bastante típico em casamentos no México.

eu, por ser estrangeiro, desconhecia o tipo de vestimenta adequada para um casamento típico daquela região. Assim, *eu* poderia não estar entendendo. Já para os/as mexicanos/as presentes ali no grupo, o conflito talvez fosse de outra ordem – e eu começaria a percebê-lo já na manhã seguinte.

Foi solicitado que os/as figurantes chegassem por volta das 8 da manhã, contudo às 7h30 já estávamos⁴⁷ nas imediações do *set* de gravações. Vários caminhões da produção ainda estavam chegando, trazendo equipamentos e materiais audiovisuais, e a pessoa responsável por nós apenas solicitou nossa presença após às 9h. Ana [mulher, branca, heterossexual, 32 anos, empresária], também minha interlocutora na cidade, e Alejandro ainda não haviam chegado. Nesse primeiro momento, foi feita uma pequena “inspeção” por parte dos responsáveis pelo figurino. Conforme mencionado, haviam solicitado trajes de festa de casamento, e que, preferivelmente, os homens usassem *guayaberas*. Como nem Marcello nem eu tínhamos essa roupa típica até então, acabamos comprando no dia anterior. Nossas roupas, portanto, estavam novas, nunca haviam sido usadas.

Enquanto aguardávamos na fila para termos nossas roupas devidamente aprovadas, percebi um certo burburinho entre algumas pessoas que estavam atrás de mim. Eram quatro jovens, dois homens e duas mulheres, na faixa etária de 20 a 27 anos, heterossexuais. Tentei prestar atenção no que falavam e percebi que o tema da conversa era sobre “de que lado” ficariam: se da noiva ou do noivo. Como eu não conhecia a novela a fundo, pois toda a informação que eu tinha até então era um panorama da história contada por Alejandro no dia anterior (além de pesquisas bem superficiais feitas no *Google*, também no dia anterior), fiquei curioso para saber um pouco mais, além de aproveitar a demora da fila para conversar com as pessoas que ali estavam. A polêmica tinha a ver com o fato de que havia na novela uma clara diferença de classe entre as duas famílias: a noiva vinha de uma família rica de Oaxaca e o noivo vinha de uma família pobre⁴⁸.

47 O convite foi estendido ao Marcello, meu namorado, que me acompanhou por um considerável período do trabalho de campo em Oaxaca.

48 Nesse contexto, “família da noiva” e “família do noivo” foram as principais categorias que me permitiram apreender um discurso não apenas racialmente marcado, mas também racista, conforme ficará claro mais à frente. Os nomes dos noivos e das noivas também eram utilizados (“família de fulano”, por exemplo), contudo, para este texto, optei por utilizar apenas as categorias mais amplas (noivo e noiva).

A expectativa entre eles/as era a de que ficassem sentados/as, na igreja, do lado da família da noiva, pois isso agregaria certo capital simbólico entre seus familiares e amigos/as, notadamente quando fossem assistir aos episódios. Uma das meninas, em especial, estava bastante empolgada e comentava que tinha levado cinco trocas de roupas diferentes (seus melhores vestidos); se não aceitassem o que ela vestia, certamente aceitariam algum outro. Além disso, ela criticava o amigo por ter levado apenas duas trocas de roupas: a *guayabera* que ele vestia não era “tão elegante”, assim como o terno que ele levava nas mãos não seria aceito porque já estava um tanto quanto roto. Em dado momento, ele se exaltou um pouco, dizendo que não importava tanto se os vestidos que ela trazia eram chiques ou não porque, no final das contas, ela, assim como ele, era “*morenita*” (categoria êmica) demais para fazer parte dos convidados da família da noiva.

Esse foi o primeiro momento que uma categoria racial foi levantada na conversa em questão, ao menos desde o momento em que passei a prestar maior atenção. Até então, conforme comentei, todo o escopo argumentativo de ambos os lados operava com categorias que remetiam à questão de classe: família rica x família pobre, roupa cara x roupa barata, prestígio x desprestígio (em relação à classe social de cada família da novela). Mesmo antes do comentário feito pelo rapaz, obviamente eu já notava que a fala da garota trazia elementos de um discurso pautado na lógica do branqueamento racial. De certa maneira, ali eu começava a ter pistas para entender por que houve tanta dúvida e confusão no dia anterior a respeito de que tipo de roupa seria adequada para um casamento. Para além da expectativa gerada em conseguir a aprovação da produção da novela, fazer parte do grupo da noiva significava ser lida como pessoa mais branca, em um contexto em que a mestiçagem enquanto uma ideologia política é estruturante da identidade nacional em questão⁴⁹ (ZERMEÑO, 2011).

Enquanto não chegava a nossa vez de fazer o teste com as roupas, perguntei para eles/as de que lado eles achavam

49 A categoria “mestizo”, segundo Figueroa (2016), é “não somente um momento histórico ou até uma ideologia histórica pós-revolucionária, mas também uma experiência viva que cruza a vida cotidiana e institucional, que molda e organiza as relações no México, ainda ao lado dos intentos multiculturalistas que não conseguem sair da sombra do projeto da mestiçagem” (FIGUEROA, 2016, p. 105, tradução livre).

que Marcello e eu ficaríamos. Imediatamente, a resposta: “*no manches!!! De la novia! Obvio!*”⁵⁰. Um dos dois garotos, em tom de brincadeira, disse algo como: “*seria impossível o noivo ter amigos ou parentes estrangeiros*”. Não apenas as *guayaberas* novas, mas principalmente a corporalidade que nós (estrangeiros e brancos) carregávamos foi a chave explicativa, ainda que implícita, para a exclamação instantânea de uma das duas garotas, enfaticamente confirmada pelos demais.

Chegada a hora de fazer a “prova do figurino”, Marcello e eu nos posicionamos na porta traseira do caminhão que havia se tornado um guarda-roupa improvisado. Diferentemente da maioria dos outros figurantes, não houve nenhum “senão” da responsável pelo setor do figurino: ela nos olhou de cima a baixo por uns cinco segundos, colocou a mão na cintura e, com um sorriso, exclamou: “*vocês serão convidados da noiva!*”. Olhei para trás e o mesmo grupo de amigos estava rindo, como quem sarcasticamente diz: “eu sabia!”.

Não apenas quando se referiam a mim e ao Marcello, mas também quando conversavam entre eles em um tom sério, algumas risadas surgiam. Com certa comicidade, que revelava uma estrutura social racialmente marcada, calculavam seu capital simbólico e tentavam prever, por meio de suas próprias marcas corporais e indumentárias, se estariam “aptos” a serem aprovados pelo crivo racial da Televisa, instituição que notadamente é uma das principais instâncias de produção de imaginários sobre o México, a fazerem parte da “família da noiva”. Com efeito, a explicitação do processo de racialização de dois brasileiros brancos, mediado pelo riso e pelo imediatismo da conclusão de que ficaríamos com a família da noiva, é elemento fundamental também para ajudar a compreender, em um contexto bastante circunscrito local e temporalmente, o racismo enquanto elemento estruturante de relações sociais, sobretudo por meio de uma valoração estética da branquitude⁵¹.

50 “Fala sério!!! Da noiva! Óbvio!” (tradução livre).

51 Novamente segundo Figueroa (2015), “o termo “racialização, então, pode ser muito útil para explicar as maneiras nas quais o racismo segue operando sem que haja aparente clareza em respeito ao uso e à compreensão das noções de ‘raça’. Enfoque na racialização de pessoas, espaços, discursos, identidades, práticas culturais, nos permite por atenção ao processo de essencialização que atribui características inerentes, depreciáveis ou admiráveis, que acabam retribuindo ou castigando a lógica do racismo” (FIGUEROA, 2016, p. 105 - tradução livre).

Logo após nossa prova de figurino, Alejandro e Ana chegaram afoitos. Eles estavam atrasados e o horário combinado para a avaliação dos figurinos já estava acabando. Tinham medo de serem excluídos do corpo de figurantes, portanto, nos pediram ajuda (a mim e ao Marcello) para irmos ao carro ajudá-los com o transporte de seus figurinos. Por esse motivo, não acompanhei o grupo no momento em que foram avaliados. Ao voltar para a fila, cerca de cinco minutos depois, eles me disseram que não demorou muito para serem liberados. Também haviam sido selecionados para a família da noiva, mas tiveram que pegar roupas emprestadas da produção – à exceção da garota que estava muito bem preparada para o momento. Pelo que me disseram, foi fácil entrar para o grupo da família da noiva porque já havia muitos figurantes como convidados do noivo. Alejandro e Ana também foram selecionados para o grupo que ficaria do lado da noiva.

Na minha percepção, a funcionária estava bastante insatisfeita com isso. Algum tempo depois, enquanto esperava o início das gravações, me aproximei dela casualmente e perguntei se havia corrido tudo bem durante a manhã com relação ao seu trabalho. Me respondeu que sim, embora tivesse sido cansativo. Questionei o porquê, ao que ela me respondeu que teve que montar mais figurinos do que esperava, afinal teve que “adequar com a roupa” alguns figurantes. A rápida conversa parou por aí, mas foi o suficiente para confirmar que, de fato, a corporalidade dos/as pessoas ali presentes não era tão “adequada” para a novela.

Começam as gravações

Por volta de meio-dia os atores e as atrizes começaram a aparecer. O primeiro estranhamento imediato foi que todos/as eram brancos. Sem exceção! Não era novidade alguma que as novelas mexicanas (assim como sempre ocorreu com as novelas brasileiras, por exemplo) excluía pessoas não-brancas dos papéis principais, muitas vezes de secundários também. Contudo, esperávamos encontrar, minimamente, alguma diversidade étnico-racial ali, tendo em vista que um dos pontos mais comentados sobre a novela era

que ela se passava em Oaxaca. Não apenas os dados estatísticos⁵² apontam para o fato de Oaxaca ser um dos estados com maior diversidade étnica do país, como também minha própria observação e percepção daquele contexto me fizeram estranhar profundamente as marcas corporais carregadas por aqueles/as que protagonizavam a novela: corporalidades europeizadas, peles brancas, olhos igualmente claros.

Lembro de comentar com Alejandro sobre meu estranhamento. Questionei se aquele era apenas parte do elenco, talvez um núcleo específico. Ele me respondeu que não, pois ali estava boa parte do elenco, afinal de contas, o casamento era um evento central para toda a trama da novela. Insisti no meu incômodo questionando por que só havia pessoas brancas e por que Oaxaca estava tão mal representada em termos étnico-raciais. Ele me devolveu com uma “piada”: “Verdade! Que convidem então Yalitzá pro casamento!”. E aqui chegamos ao segundo comentário jocoso.

Era dezembro de 2018 e Yalitzá Aparicio estava na ordem do dia das manchetes, *internet* e conversas cotidianas, sobretudo em Oaxaca. Originária de Tlaxiaco, região mixteca do estado, a então professora de educação infantil de origem mixteca passou a figurar no debate público mexicano por protagonizar o filme *Roma*, de

52 Aqui é importante frisar que Oaxaca é, segundo o Censo de 2010 realizado pelo Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), o estado com maior população de falantes de línguas indígenas: 1.165.186 de indivíduos com mais de 3 anos de idade (33,8% da população do estado) (INEGI, 2010), seguido por Chiapas, com 1.141.499 (29,6% da população do estado) (INEGI, 2010). Ademais, segundo o mesmo censo, no México 15,7 milhões (de um total de 117.300.000) de pessoas se consideram indígenas (INEGI, 2010). Os dados comparativos sobre a população afro-mexicana ainda são poucos, uma vez que esta foi incluída pela primeira vez apenas na “encuesta intercensal de 2015” (em termos de Censo, só foi incluída no censo que acaba de ser realizado, em 2019). Contudo, é inegável sua presença em diversas localidades do país, incluindo-se aí o estado de Oaxaca, em especial na região da Costa Chica, compartilhada com o estado de Guerrero (MILLÁN, 2016, p. 98). Por fim, é importante também considerar que apenas 17% da população mexicana se autoidentifica como branca no censo de 2010 (TELLES & FLORES, 2013, p. 433), dado que revela não apenas a autoidentificação de boa parte dos mexicanos com a ideologia política da “mestizaje” (ZERMENO, 2011), mas também o contraste entre a não-autoidentificação identitária e um racismo de caráter aspiracional (NAVARRETE, 2017, p. 14).

Alfonso Cuarón (2018), no papel da trabalhadora doméstica Cleo. O teor de muitos dos comentários que escutei ao longo do trabalho de campo (constantemente explorado na mídia não apenas local, mas também internacional), inclusive muitos deles vindos de Alejandro, demonstravam uma insatisfação profunda com o sucesso de Yalitza, quase sempre justificada pelo fato de ela não ser atriz profissional ou de que ela estaria sendo “usada” pelo cineasta e pela mídia para ganhos de capital político em nome de sua origem indígena.

Não me proponho aqui realizar uma avaliação exaustiva desses argumentos. Contudo, julgo importante salientar que parte dessa “insatisfação” com o sucesso de Yalitza sempre me soou como um sintoma do racismo que tantos mexicanos insistem em negar, muitas vezes dizendo que “o México não é um país racista, mas sim classista”. Para além dos problemas e questões que o filme *Roma* trouxe para o debate público⁵³, cabe questionar por que a figura da atriz incomoda tanto.

Quando Alejandro me respondeu sobre convidar Yalitza Aparicio ao casamento, ele estava não apenas denunciando implicitamente que a “melhor” alternativa para que não houvessem apenas atores e atrizes brancos/as na novela seria convidar a atriz que “estava de moda não pelo seu talento, mas pelo uso feito de suas feições indígenas” (conforme me falava diversas vezes); mas também estava, de alguma maneira, ironizando-a, afinal, não foram poucas as vezes que ele manifestou sua crítica à Yalitza ao dizer que se estava vendendo, à época, uma imagem essencialista de Oaxaca que associava o estado imediatamente à sua população indígena. Tal argumento, no entanto, pode ser muito bem questionado ao voltarmos à situação da novela em questão e nos perguntarmos: seria então aquela a melhor maneira de representar a população oaxaquenha?⁵⁴

Com efeito, não foi à toa que os estrangeiros brancos foram colocados bem ao lado do elenco principal no momento da entrada da noiva na porta da igreja, junto a outras pessoas de pele mais clara, em sua maioria; tampouco foi casual que o grupo de jovens que conversava comigo na fila para a prova de figurino, embora

53 Indico, por exemplo, a análise do filme feita pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek (Disponível em: <https://spectator.us/slavoj-zizek-roma-celebrated/>, acesso em 13/nov /2020).

54 Sugiro conferir o verbete “racismo aspiracional” do Alfabeto del Racismo Mexicano (Navarrete, 2017).

também selecionado para a família da noiva, não estivesse em posição de destaque na organização da cena. Da mesma maneira, não foi coincidência que foi escalado um terceiro figurante estrangeiro, dentre dezenas de mexicanos, para fazer uma participação especial em uma das cenas da cerimônia de casamento – que, no entanto, não foi ao ar na edição final do episódio.

Na saída do então recém proclamado casal para fora da igreja, a última cena a ser gravada no dia: uma *calenda*⁵⁵, item importante do ritual do casamento no estado de Oaxaca. É somente aqui que aparecem em maior quantidade homens e mulheres com feições não brancas, seja no contexto das gravações, seja no episódio que foi ao ar. Este é mais um dado importante a ser mencionado, tendo em vista que a narrativa apresentada leva a crer que a presença de pessoas não brancas na novela só é acionada quando se faz um apelo à tradição, colocada não como central, mas como coadjuvante; não como passível de ser pasteurizada pelas lentes físicas e simbólicas das câmeras, mas de marcar a suposta diferença racial entre uma elite branca (ainda que se possa discutir que elite é essa, já que a família do noivo não tinha tanto dinheiro) e seus “Outros”, não brancos.

A título de considerações finais, não posso deixar de mencionar que, no segundo dia, as gravações ocorreram ao fundo da igreja de Santo Domingo, mais precisamente no conhecido *Jardín Etnobotánico* de Oaxaca. Foi separado um espaço para fazer a ambientação do casamento. Comentaram comigo, ainda cedo, que ali geralmente se realizam alguns dos casamentos mais requintados da cidade, sobretudo pelo alto valor do aluguel. Várias mesas foram colocadas ao redor de um tablado, onde, ao final do dia, seriam gravadas as cenas mais festivas do episódio. Ao fundo, ficaria a banda que tocaria ao vivo durante o casamento.

Os figurantes foram distribuídos nas mesas conforme a designação do dia anterior (de acordo com o lado da família). No caso, fiquei em uma mesa com mais sete pessoas, também figurantes, que faziam parte do “lado da noiva”. Não havia uma metade de mesas formada só por convidados da noiva, e vice-versa, mas sim uma

⁵⁵ *Calendas* são procissões tradicionais de caráter festivo. Comumente acontecem para celebrar aniversários, formaturas, casamentos e, principalmente, os santos em seus respectivos dias no calendário. É parte do cotidiano da cidade de Oaxaca, sobretudo na área central, embora ocorram *calendas* por toda a cidade e também por todo o estado.

distribuição homogênea de convidados. Pensei que isso poderia ser um fator positivo e menos segregacionista. Me enganei. Ao assistir ao episódio, quando foi ao ar na TV, pude entender que tal distribuição também foi “estratégica”: aparentemente, como era necessário fazer tomadas de câmera de vários ângulos em um cenário montado para ser filmado em 360°, o posicionamento das mesas contribuiu para que justamente aquelas pessoas que foram designadas para representar os convidados da família da noiva acabassem se destacando e aparecendo muito mais do que o restante.

Considerações Finais

O relato feito brevemente neste texto, longe de expressar a totalidade das experiências vividas ao longo dos vários meses em que pude estar no México durante o período de Doutorado Sanduíche, dão conta ao menos de mostrar um pouco sobre a potencialidade da vivência e do estranhamento de se estar em um país estrangeiro. A Antropologia me parece um lugar privilegiado de análise a esse respeito por oferecer ferramentas metodológicas sobre como operacionalizar com a alteridade, com a diversidade cultural e com múltiplas formas de ver o mundo. No caso deste breve relato, pude apresentar um pouco do meu olhar enquanto um homem branco, gay, brasileiro em um contexto absolutamente diferente daquele meu de origem. Além de o momento aqui descrito fornecer material para a pesquisa que eu estava executando, também me forneceu um repertório simbólico, cultural e discursivo para cruzar minhas próprias experiências e a lente pela qual eu olho minhas referências culturais, em especial no que diz respeito às práticas racistas desde uma perspectiva de sujeito branco. Nesse sentido, talvez, com esse texto, eu possa ter contribuído minimamente para reflexões em torno de caminhos, resistências e identidades que perpassam as relações (em suas aproximações ou em seus distanciamentos) entre Brasil e México, em especial no que diz respeito à luta pela superação do racismo nesses contextos.

Referências

FIGUEROA, Mónica Moreno. El archivo del estudio del racismo en México. In: **Desacatos**, n. 51, mayo/ago 2016, p. 92-107.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GRIJÓ, Wesley Pereira; SOUSA, Adam. **O negro na telenovela brasileira**: a atualidade das representações. *UFRRS e UFGO: Estudos em Comunicação* nº 11, 2012, p. 185-204.

MILLÁN, Gloria Lara. **Visibilización en los censos**. Afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015 en México. *Legajos – Boletín del Archivo General de la Nación*, n. 12, (jan-abr), 2016, p. 95-129.

NAVARRETE, Federico. **Alfabeto del racismo mexicano**. Barcelona: Editora Malpaso, 2017.

ROMA. Dirección de Alfonso Cuarón. Distribuição: Netflix, 2018, 235min.

TELLES, Edward; FLORES, René. Not just color: Whiteness, Nation and Status in Latin America. In: **Hispanic American Historical Review**, 93(3), 2013, p. 411- 449.

ZERMEÑO, Guillermo. Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. In: BÖTCHER, Nikolaus; HAUSBERGER, Bernd; TORRES, Max. **El peso de la sangre** – limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico. Ciudad de México: Colégio de México, 2011.

Um olhar sobre as publicidades e o consumo de cosméticos no México: identidades e alteridades

Ana Paula Cardoso Dorneles

Todas as escolhas que fazemos numa pesquisa dizem algo para além do objeto, pois demonstram um desejo do(a) pesquisador(a) - às vezes pessoal, às vezes profissional - em dedicar seus anos de estudo para aquele tema. Eu e meus colegas escolhemos temáticas relacionadas ao México e ao Brasil, mas, pelo menos para mim, essa escolha não foi de imediato, ela veio florescendo.

Estudar a América Latina foi um processo de desconstrução dos consumos midiáticos estadunidense, processo que está há muito tempo naturalizado em nossas vivências como um padrão a ser seguido e consumido. Para passar a valorizar a cultura latino-americana foi necessário um conjunto de consumos culturais, leituras, experiências acadêmicas, aprofundamento sobre as realidades de nossa região, além do estímulo familiar em cultivar o que é daqui.

Esse anseio por estudar nossa América Latina surgiu durante minhas pesquisas para a temática da tese com uma dúvida que me instigava há muito tempo: por que as publicidades de cosméticos não utilizam mulheres que representem a beleza das brasileiras? E a dúvida foi mais além: será que isso ocorre em toda a América Latina? Essa questão me convenceu de que precisava estudar dois países para realizar um estudo comparativo e entender o que estava acontecendo com as publicidades de cosméticos que, ao longo das décadas, se mantinham com mulheres magras, altas e com a pele clara. Eu gostaria de entender o porquê desse perfil, uma vez que o público latino-americano não condizia com essas características.

Após realizar pesquisas sobre populações, consumo e vendas, o México se mostrou como o país mais aconselhável para o estudo comparativo. México e Brasil são os dois maiores países populacionais da América Latina e possuem os dois maiores mercados de higiene pessoal, perfumaria e cosméticos (HPPC) - com o Brasil em primeiro lugar, responsável por 48,6% da produção, seguido de México com 15,8% desse mercado (ABIHPEC, 2019).

Nosso país é tão forte no setor que exportamos, em 2018, para 178 países, sendo, curiosamente, o México o nosso terceiro maior parceiro em compras (9,8% das vendas). Ocupamos a nível mundial o 4º lugar como país que mais consome produtos de HPPC

e o 5º lugar como país que mais consome cosméticos no mundo (ABIHPEC, 2019).

O Brasil, possuindo um consumo e produção tão expressivos a nível mundial, e o México, como segundo maior da América Latina, me levaram a formular a seguinte problemática: como são construídas as identidades e estereótipos de beleza das publicidades femininas de cosméticos no Brasil e no México?

Para resolver essa problemática, logo no início foi importante estudar as consumidoras/receptoras desses produtos para que eu conseguisse buscar as compreensões de ambos os lados: o lado que produz a publicidade, gera o conteúdo e mediatiza o produto através de mulheres tidas como modelos – dimensão teórica –; e o lado que recebe essas informações, se apropria dessas propostas de sentido e cria seus próprios conceitos sobre beleza, consumindo esses produtos – dimensão empírica (consumidoras).

Para iniciar essa longa jornada de investigação, no primeiro ano de doutorado fui para Cidade do México fazer as primeiras aproximações de campo a fim de saber quais cosméticos e quais marcas as mexicanas consumiam, quais seus pensamentos sobre as temáticas que envolvem a problemática e o objeto de estudo que, até então, não estava delimitado, pois precisava ir a campo descobrir.

Foram duas semanas de entrevistas com as mexicanas e, após realizar a mesma pesquisa no Brasil, decupar, analisar, comparar e afinar, cheguei ao número de seis marcas que ambas consumiam, das quais foram as mais citadas: Avon, Natura, Mary Kay, Victoria's Secret, L'oreal e MAC. Essa pesquisa foi importante para determinar quais publicidades e o tipo de mídia que eu deveria estudar (se mostrando a internet e as redes sociais como as principais utilizadas pelas entrevistadas).

A qualificação, após os dados obtidos, ajudou a amadurecer os estudos e a encontrar o caminho a seguir para a pesquisa final, que foi realizada durante o doutorado sanduíche com bolsa CAPES/PROSUP durante seis meses na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências Políticas e Sociais entre 2018 e 2019.

O caminho a ser percorrido importa tanto quanto o objeto a ser pesquisado

Cada problema e objeto possuem especificidades que só

poderão ser estudados se houver abertura para uma configuração metodológica diversificada. O objeto empírico não está dado, ele é resultante da inter-relação de teorias e concepções metodológicas. Essa elaboração exige que o(a) pesquisador(a) explore e experimente formas diversificadas de realizar a pesquisa, refletem Rosário e Aguiar (2013).

O campo da pesquisa científica, de modo geral, também mostra uma predominância de perspectivas modelares, com caminhos prontos de saber hegemônico, onde se tornou visível as repetições de objetos, de problemas, de metodologias e até mesmo resultados de pesquisa. A exclusividade da razão, a rigidez do método, a verdade única, a construção de metanarrativas e a separação entre sujeito e objeto também são aspectos paradigmáticos da ciência que têm se consolidado (ROSÁRIO E AGUIAR, 2013).

Esses modos tradicionais e hegemônicos de investigação não condizem e não se enquadram aos objetos de pesquisa da comunicação, pois estão em constante movimento e mudanças. Se problematizarmos a América Latina é imprescindível trazer autores que aqui trabalham e desenvolvem suas pesquisas, assim como metodologias que contribuam para a construção de novos saberes, não sendo duras, mas moldáveis ao que nossos objetos suscitam investigar e (des)construir.

Pensando nessa forma de desconstrução de metodologias prontas e duras, encontramos na transmetodologia um modo de fazer pesquisas que permite que o(a) pesquisador(a) vá delineando sua investigação conforme o objeto de estudo vai exigindo.

A transmetodologia propõe a confluência estrutural, lógica, processual, empírica e teórica dos métodos de pesquisa em comunicação para dar conta da unidade interna do objeto de conhecimento, e, em outra linha, dotá-lo de significação histórica, sociológica e política macroconceitual. O desafio de pesquisar está em construir uma linha metodológica comunicacional que faça uma construção teórica apurada em conjunto com estratégias e procedimentos empíricos desafiadores, produtivos, experimentais, renovadores, críticos e transformadores, explica Maldonado (2013, p. 100).

Tal método requer que o empírico esteja aliado ao teórico, um complementa o outro e não devem ser pensados de forma isolada, pois de nada serve a teoria se não formos escutar o campo, o que os sujeitos comunicantes têm a nos dizer acerca do objeto de estudo,

assim como não resulta eficiente escutar o campo sem ter teorias para nos dar uma base sobre o contexto que estamos trabalhando e as formas mais adequadas de se pesquisar.

A transmetodologia se fez presente em minha pesquisa através das diversas idas e vindas da teoria para a empiria e vice-versa, transformando e moldando os caminhos até os resultados, com reflexões e métodos intuitivos sobre quais escolhas seguir.

Pesquisas e descobertas dentro da universidade – teorias

Com a realização do doutorado sanduíche na UNAM, sob coorientação da Profa. Dra. Carola García Calderón, realizei dentro da universidade, para além das orientações, atividades que, de modo intuitivo, eu julguei que seriam pertinentes para amadurecer minha pesquisa. Vou descrever brevemente quais foram e de que modo elas contribuíram para a tese.

A participação no grupo de pesquisa que a Dra. Carola coordena me deu a oportunidade, durante um dos encontros, de apresentar o andamento da tese, focando na pesquisa final sobre o perfil das mulheres que eu iria entrevistar no país, as marcas e a problemática que estava sendo investigada. O grupo leu o resumo da tese e sugeriu algumas mudanças, com pertinentes observações. Eles, sendo mexicanos(as) e/ou professores(as) de publicidade, possuíam visões que eu não tinha e que me ajudaram a ver de outra forma.

Dentre as sugestões, as consideradas foram: a) afinar mais o objeto de estudo e retirar a marca Victoria's Secret, pois ela é mais consumida pelas mexicanas na área de perfumaria, com loções, perfumes, *body splash* e cremes corporais, mas não contempla o foco dos cosméticos (a parte de maquiagens da marca não era muito comercializada no país); b) aumentar a faixa etária de 18-30 anos para 18-35 anos, pois esses cinco anos a mais poderiam fazer diferença, já que, possivelmente, as mulheres têm um poder econômico maior e os entendimentos sobre os temas de tratamentos estéticos e consumo de produtos para rugas, linhas de expressão e flacidez é uma realidade para elas (e não para as mulheres de 18 anos).

Essa mudança na faixa-etária foi algo muito importante para a pesquisa relacionada com a teoria, pois as mulheres mais velhas que entrevistei me falavam mais a respeito dos tratamentos estéticos e de suas percepções sobre corpo e beleza, com olhares diferentes das entrevistadas mais jovens. Esses dados se aproximaram com o

que a teoria nos apontava sobre a grande cobrança das mulheres em terem corpos perfeitos, numa constante luta contra rugas, flacidez e gorduras, conforme a idade vai avançando.

Particpei de um Seminário Acadêmico para os(as) alunos(as) de Publicidade e Propaganda da UNAM, juntamente com os professores(as) do curso, onde pude mostrar minha pesquisa e os dados sobre os consumos relacionados com as mulheres mexicanas. Obtive, nessa ocasião, apontamentos interessantes dos/as alunos/as, além de ter participado como ouvinte no Seminário, e ali pude compreender um pouco mais sobre o mercado publicitário mexicano.

Propus à minha coorientadora que eu ministrasse, junto com ela, a disciplina de “Comunicação Publicitária”, para os alunos/as do 4º semestre, como forma de experienciar a docência no país e interagir com os/as discentes. Para minha surpresa, a disciplina foi extremamente enriquecedora no sentido de ter contribuído para uma maior compreensão sobre o mercado publicitário do México desde seu início; de saber sobre a evolução desse campo, as influências recebidas internacionalmente (principalmente a estadunidense), e de como a cultura do país está relacionada com as campanhas. Pude dividir com eles/as meu conhecimento sobre as publicidades do Brasil de acordo com cada setor que estudávamos, mostrar como nossa cultura era trazida nas publicidades e apresentar minhas pesquisas de mestrado e doutorado, percebendo um grande interesse e participação de todos/as.

Essa experiência me ajudou a ter uma ampla visão do mercado publicitário do país e compreendi que, assim como no Brasil, o México também está dentro do contexto patriarcal e machista que midiatisa padrões de corpos e belezas desejados pelos homens. Tal mercado faz, através das publicidades e dos produtos, com que as mulheres consumidoras queiram e busquem estar dentro desses padrões para serem aceitas e desejadas. As alunas da disciplina também compartilharam suas experiências sobre cosméticos, afirmando que as publicidades que circulam no país não as representam e criticaram esses padrões.

Durante os meses que estive na UNAM, também participei de algumas disciplinas como ouvinte e pude discutir com os/as colegas, no nível de doutorado, autores/as e teorias relacionadas à minha pesquisa, tendo, assim, conhecimento de novos autores(as) da área, principalmente mexicanos(as).

Experiências e descobertas fora da universidade – empiria

Na perspectiva transmetodológica é necessário olhar o objeto de estudo sob todos os ângulos possíveis e ir moldando a pesquisa, pensando nos âmbitos históricos, sociológicos e políticos. Por isso, durante os meses de estudo no México, realizei algumas análises e experimentações, que, quando comparadas aos autores(as) que trouxe para dar embasamento teórico, fizeram sentido para responder os questionamentos sobre publicidade, identidade, consumo e beleza. As entrevistas finais, com 130 perguntas cada, realizadas com oito mexicanas, com método qualitativo, também foram importantes para responder a problemática de pesquisa.

Compreendo que todos os desejos de consumo são necessidades que se produzem socialmente, mas são os modos de satisfazer a necessidade que outorgam um caráter social a ela. Quando e como as necessidades são satisfeitas não é igual entre as pessoas, são dados através de determinantes econômicos, culturais, de hábitos, de costumes e implica um custo. A publicidade, nesse contexto, é que mostra como satisfazer as necessidades através do gerenciamento de imagens, de gostos e diferenças, dentro de um jogo de manipulação de aspirações e fantasias (GARCÍA, 2014).

A autoestima também é vendida pela publicidade. Para se sentir mais bonita, mais atraente e confiante, mais do que passar um batom, a consumidora passará autoconfiança nos lábios; mais do que delinear os olhos, ela estará levantando o olhar e se sentindo segura - esse é o consumo simbólico que García se refere.

A globalização tem grande importância quando debatemos a publicidade e o consumo porque pensar nas escolhas implica pensar no entorno que nos influencia. Além disso, a globalização não pode ser vista apenas como um conjunto de processos de hegemonização, ela é também um fracionamento articulado do mundo, pois reordena as diferenças e as desigualdades. É o que García Canclini (1999) denomina “dupla agenda da globalização”: por um lado, integra e comunica; por outro, segrega e dispersa. A globalização se deu na expansão capitalista pós-industrial e nas comunicações massivas através da unificação e/ou articulação de empresas produtivas, sistemas financeiros, regimes de informação e entretenimento, onde grande parte de empresas estadunidenses transcenderam os contextos nacionais de onde nasceram e coordenam um sistema mundial (GARCÍA CANCLINI, 1999).

As escolhas das marcas dos cosméticos dizem muito sobre a forma como essa produção transcultural age na vida das consumidoras e dos países da América Latina. A pesquisa mostrou que no México ocorre o oposto do Brasil, isto é, as marcas transnacionais enfraquecem as nacionais por sua força no mercado global através da publicidade (as mexicanas não citaram nenhuma publicidade nacional, não lembraram), qualidade e oferta (quantidade). Durante o doutorado sanduíche, circulei pelos lugares que vendem cosméticos na Cidade do México, principalmente supermercados, lojas especializadas (dentro e fora de shoppings), lojas de departamentos e farmácias. De todos esses lugares, havia somente uma marca nacional com loja física na cidade. Percebi que grande parte das marcas descritas pelas entrevistadas pertence a poucas empresas que concentram o capital em conglomerados.

Entendo empiricamente, por meio da fala das mexicanas, que, apesar de as mensagens dos circuitos transnacionais trazerem estereótipos de beleza que não as representam, elas não deixam de consumir mesmo que não se sintam representadas. Do mesmo modo, não deixam de sentir orgulho do seu país, da sua cultura e de suas tradições. Para além dos cosméticos, elas se orgulham e se descrevem com características muito diferentes das publicidades que circulam em seu país. Por outro lado, com relação às implicações das publicidades em suas vidas, elas afirmam, em maioria, que não estão satisfeitas com seus corpos, descrevendo vontades de mudanças relacionadas aos padrões que circulam nessas publicidades.

Compreendo, desse modo, que não é a compra do cosmético que vai dar sentido à satisfação da mulher, mas sim o uso que ela fará desse cosmético ou da mensagem passada por esse produto; como ele vai ressignificar sua vida, seus conceitos de beleza, seus pensamentos sobre corpos, sua aceitação perante as outras mulheres, sua relação com a mídia e com os estereótipos reproduzidos nos meios (principalmente nas redes sociais).

Ao estudar “identidades”, através do estágio no México, entendi que esse é um conceito-chave na minha problemática porque ao ser formada, construída culturalmente, a identidade pode ter influências na vida das mulheres consumidoras de cosméticos. A produção de sentido que este consumo pode desenvolver na vida delas (sobre estereótipos de corpo, beleza, vaidade e aparência) pode afetar desde formas leves de consumo (comprar um batom ou um creme hidratante) até formas mais severas, no sentido de intervenções

cirúrgicas (cirurgias plásticas para retirada ou colocação de volumes e formas no corpo/rosto).

Nesse contexto, encontrei no México os estudos de Bartolomé (2009), que tratam de “identidade étnica” como uma construção - tanto das sociedades para expressar suas alteridades perante as outras quanto para ordenar suas condutas. Ela é uma representação social coletiva da etnicidade entendida como “identidade em ação”, como suposição política da identidade. As identidades e as etnicidades dos povos são preexistentes à modernidade e à globalização capitalista contemporâneas, porém, a atual dinâmica comunicativa acaba favorecendo sua visualização e visibilidade de tal modo que parece constituir um novo fenômeno contemporâneo.

O que percebemos, então, da identidade étnica dentro do contexto de publicidades de cosméticos? As mexicanas entrevistadas, ao longo de suas falas, deixaram claro que não se identificam com as propostas de identidade e beleza que as publicidades que circulam no México procuram vender. Não se identificar e não se reconhecer na publicidade não implica em reprová-la e não consumi-la, afinal, elas cresceram vendo corpos, peles, traços, cabelos e estaturas que não são as delas, mas que a mídia insiste em veicular como o padrão de beleza. Então nos questionamos: como elas constroem suas identidades através dessas propostas de diferença? Como elas se entendem mexicanas, latino-americanas, recebendo dos meios de comunicação mensagens que falam de outras belezas que não as delas?

Bartolomé, ao estudar as identidades étnicas no México, me deu as pistas que, aliadas às experiências sociais que tive no país, mostraram como as mexicanas constroem suas identidades em meio à diferença. Percebi que essa construção está numa relação de enfrentamento que permite que elas se reconheçam e se afirmem continuamente como mexicanas. Isso é possível graças a uma representação social coletiva da etnicidade, uma identidade que está em ação porque é sempre reafirmada através de um viés político que se mantém no país, explicitando o orgulho de serem mexicanas e cultivarem suas tradições, superando o bombardeio midiático de outras culturas e modos de viver, assim como os estereótipos convidativos das publicidades transnacionais.

O “orgulho de ser mexicano/a” não é apagado pela sufocante ideia de viver a “maravilhosa” vida nos Estados Unidos e suas tradições, como por exemplo, o *Halloween*, evento estadunidense

para comemorar o dia dos mortos, que tem, em sua origem, símbolos para afastar a visita das almas na terra. Como eu estive nesse período do doutorado sanduíche no México, posso afirmar que os EUA jamais conseguirão um espaço em comparação às comemorações do povo mexicano ao *Dia dos Mortos*, que, ao contrário deles, fazem altares para receber da melhor forma a visita das almas - uma tradição indígena que data cerca de 3 mil anos.

Através de comemorações como essa, em que se remontam todos os anos saberes e conhecimentos, a herança cultural mexicana é transmitida e mantida. Na ocasião eles iniciam, inclusive, a produção de pão dos mortos (importante símbolo da data) um mês antes, assim como crânios de chocolates. A cidade tem decorações em espaços públicos (com a marca do governo federal) e até mesmo dentro de shoppings (onde circulam, em grande maioria, marcas internacionais). As lojas são enfeitadas com caveiras; os espaços comerciais, as casas e até mesmo as universidades fazem altares para os mortos e, o mais surpreendente, há um desfile de esqueletos para milhares de pessoas na principal avenida da cidade, onde se celebra a data e tematizam importantes pautas políticas (como as etapas da história do México, desde a época pré-hispânica até os dias atuais).

A população e, principalmente, o governo, trabalham formas de alimentar o orgulho e a identidade étnica do México. A globalização está presente na vida deles, mas de modo que essa influência identitária estrangeira não apague a história, as tradições e seus hábitos. Estas são as identidades híbridas que Polanco (1995) afirma existirem, mas que, juntas, resistem, pois encontram, uns aos outros, modos de se reconhecerem e se (re)afirmarem continuamente. As transnacionais podem veicular imagens e estereótipos diferentes e fazer com que elas não se identifiquem, mas a construção identitária também se dá socialmente e, nesse sentido, os signos culturais mexicanos ganham força para manter as tradições.

As mexicanas não se sentem representadas e não lembram de publicidades de cosméticos que circularam no México com modelos e mulheres que estivessem de acordo com seus fenótipos. Mesmo assim, afirmaram que estão satisfeitas com as publicidades que veem. Isso se deve à naturalização do padrão de mulheres, principalmente com a pele clara, corpos magros e pele jovem (identificado por elas), onde, subjetivamente, condiciona os imaginários de beleza dessas mulheres a buscarem esse referencial para que sejam aceitas em nível social.

Se, por um lado, o governo trabalha formas de alimentar o orgulho das origens mexicanas; por outro, as mídias fazem o contrário. Busquei acompanhar, durante os seis meses de estudos, canais televisivos, jornais, revistas e as mais variadas formas de publicidade, e posso afirmar que o “branqueamento midiático” é algo normal no país. As mexicanas como a atriz Yalitza Aparicio aparecem somente como empregadas nas telenovelas, relacionando a cor da pele ao *status* social.

Minha pesquisa entendeu que a própria mídia do país reforça os padrões europeus e estadunidenses ao utilizarem mulheres mexicanas que estejam dentro dessas características em todas as áreas dos meios de comunicação, como constatamos nas respostas das entrevistadas sobre não se sentirem representadas nas publicidades.

Conclusões

Concluí que, apesar de as mensagens dos circuitos transnacionais trazerem estereótipos de beleza que não representam as mexicanas, elas não deixam de consumir os produtos deste mercado. Do mesmo modo, essas mulheres sentem orgulho do seu país, da sua cultura e de suas tradições. Elas se apropriam de propostas de imaginários de beleza que não correspondem às suas identidades e ressignificam, através de suas realidades, suas vivências, seus modos de ser latino-americanas, mexicanas, com ascendência indígena, fazendo com que a maquiagem realce suas belezas e suas autoestimas. Seus entendimentos sobre beleza correspondem à seguinte concepção: “apesar de a publicidade não me representar, eu tenho a minha beleza, eu sou bonita”.

Mudar nossa identidade, nossas características, diz muito sobre a insatisfação, sobre não aceitação e, muitas vezes, sobre rejeição por partes de grupos sociais, sejam eles familiares, sejam de amizades ou de trabalho. A mudança também diz muito sobre querer pertencer, sobre ter o corpo da moda, ter os volumes ou redução deles para estar com um corpo socialmente aceito e midiaticamente exaltado.

Essa experiência de observação me mostrou que a própria mídia corporativa comercial do México (ao contrário das políticas públicas sobre cultura e identidade) reforça os padrões europeus e estadunidenses ao utilizar mulheres mexicanas que estejam dentro dessas características em todos os meios de comunicação. Constatei nas respostas delas a insatisfação de não se sentirem representadas nas publicidades. Como exigir das marcas transnacionais que trabalhem

as identidades, as características e a beleza da mulher mexicana nas publicidades de cosméticos se a própria mídia do país não dá espaço para essas mulheres?

Acredito que tal vertente deva partir dos meios de comunicação massivos do México, das iniciativas de representação das mulheres que estão nas ruas (como elas se referiram) e não de belezas inalcançáveis, corpos que não representam a população (etnia) e belezas com traços cirúrgicos, que dificultam suas autoestimas devido ao apagamento a esse tipo de perfil. Pensar nessas iniciativas seria ir contra a corrente que trouxe esse padrão, algo que já está sendo feito nas mídias brasileiras.

Ao estudar as identidades étnicas no México, entendi que tais construções ocorrem através do “local” e do “global”, em constantes atravessamentos culturais e influenciados pela mídia. Através das experiências sociais que tive no país, concluí que as mexicanas constroem suas identidades em meio à diferença.

A publicidade e a mídia como um todo são peças-chave para a identidade, a cultura e o consumo. Elas estão inter-relacionadas para se pensar o corpo, seus padrões de beleza e estética que fazem parte das identidades das mulheres desde que nascem. São escolhas que refletem influências culturais e midiáticas, pois se é o uso que dá a forma social aos produtos, a decisão de mudar é atravessada e carregada de produção de sentidos. Problematizá-los através de seus receptores é imprescindível para mudarmos as diretrizes dos padrões de corpos que carregam consigo a alegria e, ao mesmo tempo, a tristeza por não se aceitarem como são.

Referências

Associação Brasileira da Indústria de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos – ABIHPEC. **Panorama do setor de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos**. Disponível em: <<https://abihpec.org.br/publicacao/panorama-do-setor-2019/>>. Acesso em 10 de abril de 2020.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto et al. **Estados plurares: los retos de la diversidad y la diferencia**. Ciudad de México: UAM, Casa Juan Pablos, 2009.

EFENDY, A. M. G. T.; ROSÁRIO, N. M.; AGUIAR, L. M. et al. **Processualidades metodológicas**: configurações transformadoras em comunicação. Florianópolis: Insular, 2013.

GARCÍA, Carola Calderón. **El poder de la industria publicitaria en México**. Ciudad de México: Comunicación y Política Editores, 2014.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **La dinámica global-local**. Buenos Aires: Ciccus, 1999.

POLANCO, Maria et al. **Medios de comunicación y democracia en América Latina y el Caribe**. Paris: UNESCO, 1995.

A sobrevivência da língua P'urepecha e sua relação com hispanofalantes no estado de Michoacán

Sônia Cristina Poltronieri Mendonça

A oportunidade de participar do estágio doutoral proporcionado pela bolsa sanduíche da Capes (PDSE – Edital nº 47/2017 – Seleção 2018) superou minhas expectativas acadêmicas e de conhecimento de mundo. Fui muito bem acolhida desde minha chegada na capital mexicana no dia 13 de setembro de 2018, depois de quase 18 horas do embarque em Foz do Iguaçu (PR). Quando cheguei na área de desembarque do Aeroporto Internacional Benito Juárez lá estava o meu orientador do estágio doutoral, o linguista Dr. Rainer Enrique Hamel, que gentilmente disse para eu ficar tranquila e descansar da viagem.

Por oito dias tive o privilégio de morar na residência do professor Enrique e sua esposa Dra. Maria Teresa Sierra, antropóloga e professora do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Jurídica. Foi um grande presente abrir a janela do quarto ao amanhecer e ter uma vista para um lindo jardim no clima de outono. Senti-me acolhida e motivada para enfrentar os desafios do estágio doutoral.

Os primeiros quinze dias foram de adaptação à altitude de 2.250 metros em relação ao nível do mar, à comida e aos horários do costume local, além da organização da moradia para os seis meses no México, visita à Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (UAM-I) e encontros de orientação com o professor Hamel para alinhar os objetivos e cronograma de atividades. O primeiro desafio foi driblar a queda de pressão arterial e a diferença de fuso horário de menos três horas em relação ao horário oficial de Brasília. A dica que recebi foi descansar ao menos duas horas após o almoço, tomar bastante líquido e fazer pouca atividade física para exigir menos esforço de oxigenação. Outra dica importante para quem pretende morar na capital federal é não tomar água do sistema público de abastecimento porque não é indicada para o consumo.

Com relação à moradia, a recomendação que recebi do professor Hamel foi de morar nas proximidades da estação de metrô para facilitar o transporte de modo mais seguro e rápido até a universidade. O Programa de Apoio a Estudantes Estrangeiros da

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por meio da professora Dra. Erika e do termo de compromisso do professor Hamel, permitiu o meu contrato de moradia compartilhada com uma mestrande de Cinema da UNAM, a colombiana Maria José (Majo), durante os meses de estudos. A estadia num quarto individual do apartamento proporcionou-me excelente condição de vida em uma área residencial da Colonia del Valle, com ótima estrutura de serviços, supermercados, academia fitness, farmácias e transporte barato com fácil acesso ao metrô e metrobus. O valor da bolsa de US\$ 1.300,00 mensais foi adequado para o pagamento das despesas como aluguel, alimentação, transporte, farmácia, viagem ao campo de pesquisa e de imersão na cultura mexicana. Na época, entre setembro de 2018 e março de 2019, o valor de um peso equivalia a cerca de cinco reais.

O professor Hamel elaborou um cronograma de boas-vindas para o meu estágio no Programa de Pós-Graduação em Ciências Antropológicas e Linguística da UAM-I, incluindo minha apresentação à coordenação e secretaria dos programas de mestrado e doutorado em Ciências Antropológicas e de Linguística, bem como a alguns professores e acadêmicos com objetivo de contribuir na minha integração interinstitucional. Na pesquisa bibliográfica sobre o tema de minha tese, contei com o apoio dos funcionários das bibliotecas da UAM-I, UNAM e CIESAS, o que facilitou a busca ao acervo disponível destas universidades.

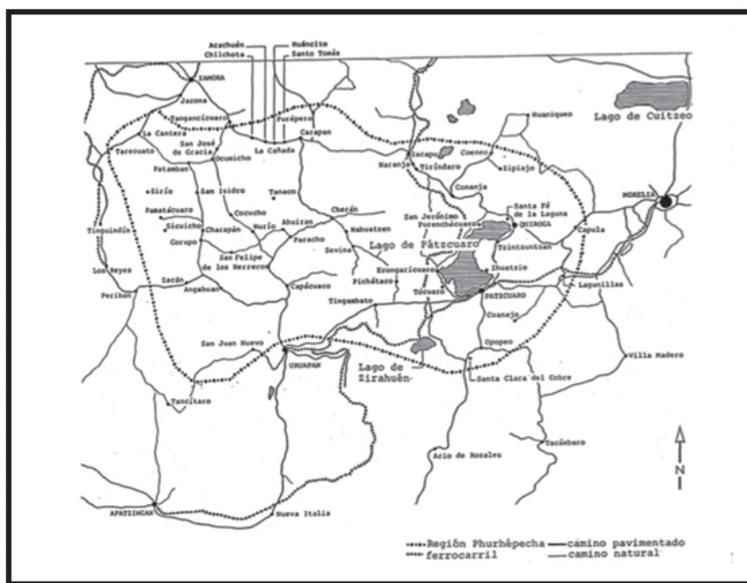
Vale ressaltar que os resultados de cerca de 20 anos de estudos do Programa Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe (CIEB), coordenado pelo professor Hamel, com encontros semanais de cinco horas com três acadêmicas de Linguística (duas da graduação e uma do mestrado), e cinco de Antropologia (uma da graduação, duas do mestrado e duas do doutorado) e as consultas em bibliotecas das universidades, citadas anteriormente, contribuíram na pesquisa bibliográfica a textos, livros e autores do México, Espanha, Estados Unidos, América do Sul e Caribe nos idiomas em espanhol e inglês sobre os temas multilinguismo, línguas indígenas, sociolinguística, crenças, atitudes e políticas linguísticas, além da troca de experiência, metodologias e resultados de pesquisas.

Região P'urhepecha de Michoacán

De tradição plurilíngue, o México se situa em quinto lugar entre os países que falam mais línguas. O Instituto Nacional das

Lenguas Indígenas (INALI) divide as línguas faladas no México em 11 famílias, 68 grupos linguísticos e 364 variantes linguísticas.

A língua p'urhepecha faz parte da família Tarasca, cujos falantes concentram principalmente no estado de Michoacán, região oeste do México, com uma população de 141.177 pessoas (INALI). Neste estado a população se divide em quatro sub-regiões: o Lago, o Vale dos Onze Povos, a Serra ou Meseta e o Pântano.



A região p'urhepecha no estado de Michoacán.

Fonte: DIETZ, 2017, p.31.

De acordo com o enfoque geográfico-econômico, a Serra ou Meseta P'urhepecha está integrada por 13 municípios em uma área delimitada de grande importância florestal no estado de Michoacán, cuja capital Morelia está a cerca de 600 km da capital federal do México. É uma zona de captação de águas pluviais que se filtram no subsolo e desembocam em rios de outras regiões, enquanto que em regiões mais altas de serra há escassez de água.

As comunidades indígenas da Meseta P'urhepecha de Michoacán resistiram, em certa medida, aos processos históricos de expropriação de seus recursos e territórios comuns, mas nas últimas décadas o empobrecimento do campo se aprofundou devido

à aceleração na mudança do uso do solo de acordo com as lógicas neoliberais e o monocultivo do abacate.

Dietz (2017) afirma que os conflitos na sub-região da Meseta estão relacionados com a terra e transcorreram intra e intercomunidades. Já os conflitos entre as comunidades estão relacionados com a falta de terras para o uso doméstico das famílias devido à expansão das fronteiras agrícolas em áreas antes ocupadas por bosques e que “uma vez desflorestadas e parceladas, rapidamente se convertem em objeto de disputa entre comunidades vizinhas” (DIETZ, 2017, p.115 – tradução livre).

Localidade da pesquisa: San Isidro

A comunidade de San Isidro está localizada no município de Los Reyes, a oeste da capital do estado de Michoacán, em uma das regiões mais altas da Serra P’urhepecha. Ao norte está a comunidade de Patamban; ao sul, as comunidades de San Antonio e Charapan; a leste, a comunidade de Santa Rosa; e a oeste, a comunidade de Jesús Díaz Tsirio. Sua extensão territorial é de aproximadamente 4 mil hectares, entre as quais uma pequena parte é área de cultivo temporário (principalmente milho) e a maioria corresponde à área de bosques. San Isidro está a cerca de 2.700 metros de altitude, em coordenadas geográficas de 102°, 18” longitude oeste e a 19°, 44” latitude norte.

Durante os anos de 1930 as atuais comunidades de San Isidro e Uringuitiro formavam uma única localidade denominada *Jurhinhitiro*, que em espanhol significa “visualizar em direção a uma parte baixa”; com uma população de aproximada de 100 pessoas adultas e crianças. Em 1957 as comunidades se dividiram e San Isidro foi fundada a cerca de um quilômetro de Uringuitiro, em área mais baixa com objetivo de buscar um lugar com melhor acesso à água.

De acordo com o posto de saúde de San Isidro, a localidade tem uma população aproximada de 1.700 pessoas. A maioria é monolíngue em p’urhepecha, que é essencial para a comunicação familiar e na comunidade. Entre a população bilíngue o domínio do espanhol é limitado e com interferência da língua materna.

A aquisição do espanhol como segunda língua se produz em contato fora da comunidade com o aumento de intercâmbios externos e a migração para os centros urbanos, principalmente entre os mais jovens que buscam oportunidades na área do trabalho e educação. Estima-se que a minoria da população tem o domínio do espanhol

(geralmente famílias de comerciantes e agricultores que, por alguma razão, precisam sair da localidade) e tal conhecimento também ocorre devido ao contato com os meios de comunicação de massa (rádio, televisão, internet) e com as pessoas que visitam o comércio local.

Chama a atenção os alto-falantes colocados em postes em diferentes pontos da localidade, um serviço prestado por algumas famílias que tem comércio e divulgam comunicados desde cedo (por volta das 6h). São anúncios sobre os produtos que estarão à venda (por exemplo, porco ou frango no endereço X), convite às crianças para a escola e mensagens do professor que está de plantão, saudações de aniversário ou outras dedicatórias (como músicas) que são solicitadas e pagas para divulgação; à tarde, sempre há música típica com ritmos populares e anúncios que dizem respeito a toda comunidade, como avisos de tarefas comunitárias e reuniões.

As tradições P'urhepecha se observam em toda parte da localidade, seja na música, na comida ou no vestuário típico. As roupas femininas chamam atenção especial pelas cores vivas, assim como o uso de blusa e avental com bordados florais sobre uma saia longa. O *rebozo*, um xale típico, é usado pelas mulheres em diferentes ocasiões, seja em atividades domésticas ou sociais. É comum ver uma mulher com um bebê protegido junto ao corpo com um *rebozo* ou pelas ruas com ele cheio de mercadorias nas costas.

Metodologia da pesquisa

Minha integração às atividades do grupo de pesquisas do Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe (CIEB), sob orientação do professor Hamel, permitiu-me ampliar o conhecimento teórico em relação à metodologia e autores relacionados ao tema à minha pesquisa e às pesquisas em andamento pelas sete acadêmicas da UAM-I. Com este grupo tive oportunidade de compartilhar, refletir e amadurecer os resultados da geração de dados com informantes indígenas bilíngues da aldeia Tekoha Añetete, na região oeste do Paraná e fronteira do Brasil com o Paraguai, bem como planejar e adaptar a metodologia e o questionário semiestruturado para a pesquisa de campo na localidade de San Isidro, realizada durante dois diferentes períodos de viagem (11 a 22 de novembro de 2018 e 8 a 22 de janeiro de 2019).

A investigação incluiu a realização de entrevistas com informantes bilíngues de p'urhepecha e espanhol da localidade,

com os seguintes objetivos: a) conhecer a localidade de San Isidro; b) apresentar o meu projeto de pesquisa no Brasil aos professores da Escuela Primaria Bilingüe Intercultural Miguel Hidalgo (mostrar dados da aldeia, modo de vida e resultados da pesquisa); c) definir os informantes para entrevistas com a colaboração de professores e contactá-los; d) fazer três entrevistas com a colaboração de uma pesquisadora do grupo de pesquisas CIEB da UAM-I; e) participar das atividades do grupo de pesquisa com os professores da escola; f) coletar dados primários sobre a localidade de San Isidro no posto de saúde, na escola e com lideranças da comunidade; g) observar o modo de vida, a comunicação oral, os costumes e a cultura P'urhepecha na localidade.

O planejamento de algumas atividades também foi necessário antes da viagem de estudos ao campo de pesquisa, tais como: definir perfil dos informantes e a metodologia com professor Hamel; selecionar as perguntas do questionário semiestruturado para a entrevista com os informantes de San Isidro; fazer ficha sociolinguística do informante; e preparar apresentação com fotos e vídeos da aldeia Guarani Tekoha Añetete para uma oficina com os professores da escola primária da localidade.

O questionário contou um menor número de perguntas, ou seja, optei por manter somente as questões dos recortes selecionados da pesquisa realizada no Brasil e que faziam parte do *corpus* de análise da tese, conforme Quadro 1:

Quadro 1: Recortes da pesquisa

Recorte 1: Línguas faladas pelo informante;
Recorte 2: Quando era criança, em que língua os pais e avós falavam com o informante;
Recorte 3: Línguas faladas na família;
Recorte 4: Línguas faladas na aldeia e na cidade: em que situações e lugares se utilizam o p'urhepecha e o espanhol;
Recorte 5: Comparação do p'urhepecha e espanhol;
Recorte 6: Comparação do p'urhepecha e outras línguas;
Recorte 7: Comparação do p'urhepecha falado pelo informante com o p'urhepecha de outras regiões do México.

Fonte: Elaboração da autora (2018)

A elaboração de um *checklist* também contribuiu no planejamento para a coleta de dados. No *checklist* constava: a) conhecer o Projeto Pedagógico da escola primária Miguel Hidalgo; b) buscar dados sobre a localidade de San Isidro (história de fundação, censo socioeconômico, população) com lideranças, direção da escola e no posto de saúde; e c) identificar informantes bilíngues com ajuda do diretor e professores da escola primária.

O plano de estudos na localidade de San Isidro incluiu a participação em quatro oficinas (12 a 15 de novembro) com professores da Escuela Primária Intercultural Bilingüe Miguel Hidalgo e observações sobre o modo de vida dos moradores da localidade em estudo. As oficinas foram coordenadas pelo grupo de investigação do Programa Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe (CIEB), sob orientação do professor Dr. Rainer Enrique Hamel da UAM-I. Uma das oficinas foi a apresentação dos resultados parciais da tese doutorado com os falantes bilíngues da aldeia Tekoha Añetete e os objetivos da pesquisa com os falantes bilíngues de San Isidro. O debate proporcionou uma reflexão sobre a importância da língua materna e o papel da escola na vitalidade das línguas indígenas.

Outra atividade realizada durante a viagem de estudos a San Isidro foi a visita à localidade de San Felipe no dia 17 de novembro para participação na reunião com as lideranças do Conselho Comunitário e a turma de segundo ano do curso de Antropologia da UNAM com o objetivo de conhecer a comunidade p'urhepecha e seu território. Nesta atividade estávamos também com o diretor da escola primária de Uringuitiro, professor Abelardo Diego, e com as doutorandas Roxii e Betza (da UAM-I).

Os resultados das pesquisas do programa CIEB e o apoio do professor Hamel na minha apresentação ao diretor e professores da escola primária de San Isidro contribuíram, e muito, para minha acolhida na localidade e para a realização da pesquisa de campo no México de acordo com os objetivos e plano de estudos. A receptividade dos professores da escola, das lideranças da comunidade e dos informantes me surpreenderam positivamente. Vale ressaltar o apoio que obtive de quatro acadêmicas (Ana, Diana, Leonora e Roxili) nas cinco primeiras entrevistas em espanhol com os informantes bilíngues p'urhepecha/espanhol. Isso permitiu a realização das entrevistas com mais segurança em relação ao domínio do espanhol e compreensão da cultura local.

Na localidade da pesquisa, os falantes têm o p'urhepecha como língua materna (L1) e o espanhol como segunda língua (L2). A geração dos dados foi constituída por 12 informantes bilíngues (seis homens e seis mulheres) da localidade de San Isidro, no município de Los Reys, estado de Michoacán. Para seleção dos informantes, definiu-se o seguinte perfil: a) pessoa que reside em San Isidro desde a sua fundação, no ano de 1957; b) pessoa que é descendente de família que fundou a localidade e reside no local nos últimos 20 anos.

Os informantes foram selecionados aleatoriamente, com a colaboração do diretor e professores da escola primária bilingue Miguel Hidalgo, a partir da combinação das seguintes variáveis extralinguísticas: faixa etária (21 a 35 anos; 36 a 55 anos; e mais de 56 anos), sexo (masculino e feminino) e nível de escolaridade (alfabetizado), conforme apresentação descrita no quadro a seguir:

Matriz dos informantes de San Isidro

Faixa etária	Informante	Gênero	Data da entrevista
1 21-35 anos	5M	Mulher	15/11/2018
	6M	Mulher	13/11/2018
	5H	Homem	12/11/2018
	6H	Homem	18/11/2018
2 36-55 anos	3M	Mulher	23/01/2018
	4M	Mulher	28/01/2019
	3H	Homem	14/11/2018
	4H	Homem	20/11/2018
3 + 56 anos	1M	Mulher	16/11/2018
	2M	Mulher	25/01/2019
	1H	Homem	14/11/2018
	2H	Homem	14/11/2018

Fonte: Elaboração da autora (2018)

Considerações finais

A geração de dados das entrevistas revelou informações significativas para o estudo comparativo entre os Guarani de Tekoha Añetete (Brasil) e os P'urhepecha de San Isidro (México). Constatei que a identidade Guarani e a identidade P'urhepecha receberam

mudanças em seu processo de construção por meio da atuação da interculturalidade, processos migratórios e políticas linguísticas.

Ao longo do tempo, diversos costumes foram inseridos em ambas culturas, alterando, desta forma, o modo de vida destes, que passaram a reproduzir costumes de outros povos não indígenas. Percebi que a identidade de um povo indígena não é estagnada, ou seja, “morta”, já que está em constante evolução. Sendo assim, os perfis diferenciados entre os falantes bilíngues da localidade Tekoha Añetete, no município de Diamante d’Oeste, e da localidade mexicana de San Isidro, município de Los Reys, podem revelar diferenças e semelhanças com relação ao modo como os falantes avaliam a língua materna e as demais línguas.

Entendi que as línguas Guaraní e P’urhepecha têm importância sócio-histórica nas localidades sob estudo, o que pode ser percebido na tradição que assegura a sobrevivência cultural e linguística nas futuras gerações destas comunidades de fala. Como diz Labov (2008, p. 236) “quanto mais se conhece uma língua, mais se pode descobrir sobre ela”. Não se pode pensar, portanto, na língua desvinculada de seu contexto social, principalmente na sua condição de aspecto constituidor da identidade de determinado grupo étnico, conforme apontam os estudos de Aguilera (2009).

Não tenho dúvida de que este estágio doutoral proporcionou meu amadurecimento acadêmico e uma vivência cultural de valor extraordinário. Me senti uma pessoa melhor em todos os sentidos! Fiquei mais segura em relação à metodologia de análise dos dados e escrita dos capítulos da tese.

Minha gratidão é infinita à minha querida orientadora, Aparecida Feola Sella, ao coorientador Rainer Enrique Hamel, à Capes, à coordenação do PPGL/Unioeste, à coordenação do Programa de Mestrado e Doutorado em Ciências Antropológicas/UAM-I, aos amigos brasileiros que conheci durante os seis meses de estágio, aos professores e todas as pessoas do Brasil e do México que contribuíram para as reflexões acadêmicas e para meu crescimento pessoal.

Referências

AGUILERA, V. A. **Crenças e atitudes linguísticas: um estudo da relação do português com línguas de contato**. 2009.

[Projeto desenvolvido pela autora. Digitado].

DIETZ, Gunther. **¿Hacia una nación purépecha?**: génesis de un movimiento indígena en Michoacán, México / Gunther Dietz; coordinador José del Val. Primera edición. Ciudad de México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, 2017.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS (INALI). Disponível em: <https://www.inali.gob.mx/> Acesso em: 06/ out/ 2020.

LABOV, W. **Padrões sociolingüísticos**. São Paulo: Parábola, 2008 [1972].

Entre *pueblos* e tianguis: os caminhos da transição agroecológica a partir de redes agroalimentares no México

Fábio Corbari

Os processos de transição agroecológica, suas práticas, experiências e histórias foi o tema que escolhi para desenvolver no doutorado. Minha atuação profissional como engenheiro agrônomo com agricultores familiares ecológicos e as diversas experiências que acompanhei durante a vida acadêmica no oeste do Paraná motivaram minha escolha. Mas eu queria mais. Para um doutorado, acreditava que estudar processos de transição na mesma região onde fiz graduação e mestrado não comportaria meus anseios intelectuais e minha gana de compreender a mudança de práticas em direção aos sistemas alimentares sustentáveis em diferentes contextos e culturas. A ideia de realizar um estágio fora do Brasil era mais que um desejo, era uma meta definida desde o momento que realizei a inscrição no meu doutorado.

A Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), campus de Marechal Cândido Rondon, foi a instituição escolhida para realizar meu doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável (PGDRS). No mesmo campus, realizei minha graduação em Engenharia Agrônoma, e no mesmo programa de pós-graduação, o meu mestrado. Mais do que isso, o mesmo orientador, Dr. Wilson João Zonin, foi tutor em todas as fases acadêmicas. Depois, tive a honra de formar na primeira geração doutoral do programa. E, membro da turma inaugural, via como oportunidade a realização do sonho de um “Doutorado Sanduíche” no estrangeiro. Enfim, no final de 2017 encontrei tal oportunidade com o lançamento do edital do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da Capes. Mas para onde eu deveria ir? Qual país poderia agregar algo aos meus estudos sobre transição agroecológica? Qual país me agregaria, não só conhecimentos para minha tese, mas experiências para uma vida? Essas eram perguntas que necessitavam ser respondidas rapidamente, pois a chamada PDSE era breve e eu deveria tomar uma decisão o quanto antes.

Minha decisão não tardou a chegar. A linha teórica do PPGDRS e meu histórico científico de metodologias voltadas para a investigação “ação participativa” afunilaram as opções. Eu deveria ir para um país da América Latina! As leituras de intelectuais latinos como Juan José Bautista, Aníbal Quijano e Enrique Dussel contribuíram para

uma visão decolonial de abordagem de minha tese, e o cerne do trabalho, com influências nas ações participativas de Paulo Freire e Orlando Fals Borda deixaram a certeza de que na América Latina eu encontraria meu Eldorado do doutorado. E o destino foi o México.

A decisão pelo México é fácil de explicar. Ele é um país reconhecidamente biodiverso e rico culturalmente. No imaginário brasileiro (ou, ao menos, no meu imaginário pessoal – e que, posteriormente, se mostrou verdadeiro) o México representa uma região repleta de sabores e saberes, de culturas e ancestralidade, de diversidade de cores e sensações. É onde as características latinas estão em constante ebulição, e, principalmente para minha pesquisa, as práticas de agricultura sustentável, transição agroecológica e saberes tradicionais têm enorme representatividade e força. Pronto! Estava decidido que meu objetivo era ir ao México. Restava encontrar uma instituição e um orientador que me recebesse.

Após contatos com professores do PPGDRS, cheguei à Universidad Autónoma Chapingo. O encanto foi momentâneo. Chapingo é uma das maiores Universidades da América Latina na área de ciências agrárias e estudos rurais. Ela é a maior referência do país nos estudos do campo e a região onde se encontra me encantou. Está localizada em Texcoco de Mora, município que fica a trinta minutos da Cidade do México. Ao entrar em contato com o professor Dr. César Adrián Ramírez Miranda, do Doutorado em Desarrollo Rural Regional, ele aceitou minha proposta e assinou a carta de aceite, começando, assim, uma jornada inesquecível no México.

O ano de vivência no país foi de troca de saberes, sabores, histórias e experiências. Estudar a transição agroecológica no México é compreender processos históricos que repensaram as formas de fazer agricultura e forte enraizamento cultural no campo. Visitando *pueblos mágicos* e tianguis, fui descobrindo um universo diverso em todas as dimensões e uma imensidão de experiências que contribuíram para minha concepção de agroecologia e para a formação de um profissional que compreende o desenvolvimento rural sustentável de uma forma mais ampla. Nesse relato, busco compartilhar um pouco das considerações e vivências construídas no México e a contribuição dessas experiências para meus estudos doutorais.

México e o contexto agroalimentar

Olhar para o México com uma lente externa propicia visões de um país essencialmente agrário, fruto de revoluções que inspiraram

lutas camponesas ao redor do mundo e a origem genética de muitos dos alimentos que colocamos em nossos pratos diariamente. Pela imponência de seus povos originários que habitaram o país antes da chegada dos europeus, pela forte cultura campesina e a diversidade alimentar, a ideia que habita o imaginário é que o México representa um país com forte incidência de processos sustentáveis na agricultura e a agroecologia é o cerne da maioria das práticas implantadas nos campos.

De fato, a rica biodiversidade e o vibrante destaque dos saberes e sabores tradicionais que entoam pelo país promovem fortes movimentos de resistência e luta campesina em prol de agriculturas alternativas, mas o domínio do agronegócio e das corporações multinacionais nos processos produtivos, carregados por décadas de políticas e governos neoliberais, é o *status* hegemônico no campo mexicano.

Por outro lado, o México é considerado o berço da agroecologia e da revolução verde. Os agroecossistemas utilizados pelos povos originários em que incorporavam várias culturas agrícolas foram coevoluindo com os saberes campesinos, despertando interesses em investigações realizadas por pesquisadores como Efraim Hernandez-Xolocotzi e Stephen Gliessmann. Suas pesquisas foram a base para a concepção da agroecologia enquanto ciência para a promoção de agriculturas sustentáveis. Ao mesmo tempo, os trabalhos dirigidos no México por Norman Bourlaug, na década de 1940, com o desenvolvimento de cultivares de trigo de alta resistência e produtividade, foram o estopim do movimento que viria a ser chamado de “Revolução Verde”.

Esses processos levaram à formação de um México desigual. A introdução e o domínio do sistema agrícola modernizante criaram dependência aos pacotes tecnológicos estrangeiros que perduram até os dias atuais (RAMIREZ, 2015). Nesse espectro, extensas áreas no norte mexicano exportam milho, abacate e outros produtos, regulando a “balança comercial agrícola” do país. Ao mesmo tempo, experiências contra-hegemônicas surgem como alternativas ao modelo que tem na acumulação de capital e na concorrência seus princípios orientadores.

É comum, ao caminhar pelas ruas das principais cidades mexicanas, visualizar campesinos vendendo suas *tortillas*, suas sementes e os diversos e clássicos pratos culinários produzidos a partir do milho, da pimenta e do feijão. Ao lado, lojas de

conveniência de grupos multinacionais que comercializam os mais diversos produtos ultraprocessados estão presentes, quase que ordenadamente, em praticamente todas as ruas do país. Um jogral de experiências gastronômicas e resistências campesinas, de uma identidade mexicana que se opõe ao esquecimento.

O regime corporativo alimentar, como expressão concreta da lógica capitalista, promove a padronização cultural do alimento. Nesse sentido, o México enfrentou reajustes na indústria alimentar, influenciando a sobreposição de vários padrões alimentares por regiões e estratos sociais, com claras tendências de homogeneização em termos de presença de maior número de componentes industrializados na dieta.

Nesse contexto, algumas iniciativas que se opõem à economia dominante ganham notoriedade no México (através das lacunas deixadas pelo próprio sistema) usando sua estrutura para avançar como alternativa econômica justa. Dentre essas iniciativas de economia, é possível citar unidades de produção familiar, cooperativas autogeridas, redes de produção comunitária, organização de espaços de comercialização autogerido, assim como os modos de produção orgânica com princípios agroecológicos. Dos que teve maior proximidade e imersão, destaco os mercados alternativos e agroecológicos, principalmente representado pelos tianguis (“mercado” na língua *Nahuatl*).

Mercados alternativos e as redes alimentares agroecológicas

Os mercados estão presentes nas sociedades desde a pré-história, onde trocas de produtos eram realizadas por tribos distintas. Passando pela história antiga, quando o intercâmbio acontecia entre grupos sociais e já representava parte da estrutura social, pela idade média e em civilizações mesoamericanas, como feiras e tianguis, o mercado esteve presente personificado em um espaço concreto onde havia a troca e a venda de produtos e serviços.

A multiplicidade de experiências ao redor do mundo e de mercados enquanto *locus* de trocas de produtos apontam para uma diversidade de organizações autogestionadas por trabalhadores que se agrupam para potencializar a reação de atividades de produção, distribuição, circulação e consumo. No México, uma grande gama de mercados tradicionais e específicos, como o mercado de orgânicos, ganha as ruas e eclode de várias formas. São os chamados “tianguis”.

Conhecer um tianguis mexicano é uma experiência única. Ele é um mosaico de cores, cheiros, sabores e de inúmeras sensações. Os tianguis são para quem gosta de ver gente e caminhar em meio a produtos e mais produtos. Todos os atores se fundem em um ambiente que se caracteriza como uma paisagem cultural única, onde o valor do alimento é carregado de histórias, cultura e saberes. É o ponto central da maioria dos municípios e *pueblos* mexicanos.

Os tianguis são amplos e complexos em sua caracterização. Nasceram da necessidade de alternativas de produção e consumo e comercialização de alimentos em um contexto cada vez mais tomado por alimentos processados e industriais. São projetos locais e até regionais que propõem outras racionalidades produtivas e sociais, que buscam promover diferentes processos econômicos e agir coletivamente em torno da questão da alimentação, vinculando-se a outros atores e reconstruindo diferentes relações campo-cidade.

Nesses espaços nascem projetos diferentes, heterogêneos e socialmente construídos, com diferentes níveis organizacionais, variadas capacidades materiais, culturais, ambientais e econômicas (MARIACA-MÉNDEZ; LÓPEZ-GÓMEZ, 2017). Ali são realizadas trocas simbólicas e materiais mediante a implantação de certas práticas produtivas e sociais, a fim de fazer propostas alternativas ao mercado moderno.

Durante a estadia no México, visitei variados tianguis em 10 estados. Em cada município que passei, os tianguis eram pontos de referência. Ali tudo se encontra, as pessoas circulam, saberes são compartilhados e sabores são degustados. É uma experiência única, onde a rica diversidade mexicana toma forma nos artesanatos com técnicas milenares, nos tecidos típicos de cada região, no *mole poblano*, nos saborosos *tamales* e na imensidão de produtos e alimentos que marcam a cultura do país.



Tianguis Orgánico Comida Sana y Cercana, em San Cristóbal de las Casas – Chiapas (à esquerda) e Tianguis Alternativo de Texcoco (à direita).

Fonte: Acervo do Autor (2019).

Nos tianguis existem redes familiares, interesses econômicos de todos os níveis, relações de companheirismo, de namoro, amizades e, ocasionalmente, inimizades. São alternativos, pois se materializam na construção de mercados campestres, que, por serem excluídos dos mercados convencionais de comercialização, resistem com a criação de canais diferenciados de circulação de produtos (SAQUET, 2017), com uma lógica de valores e trocas diferenciadas do que os circuitos convencionais.

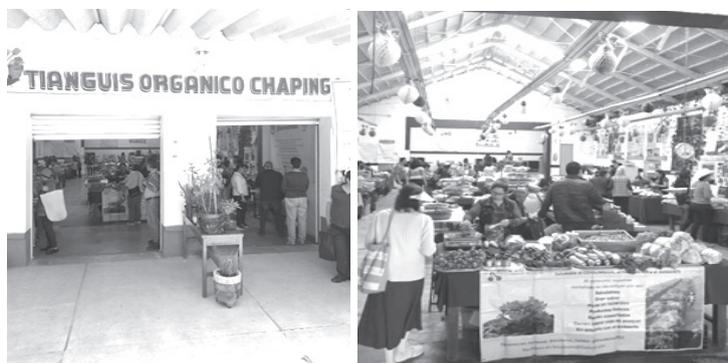
Tianguis Orgánico Chapingo – experiência imersiva na cultura agroalimentar mexicana

Dentre os vários tianguis visitados no período doutoral no México, o *Tianguis Orgánico Chapingo* foi o que tive maior proximidade, com visitas semanais que realizei durante o ano de estadia. Localizado em Texcoco de Mora, mais do que um espaço onde a diversidade produtiva dos campestres são postos à mesa, a imersão na cultura mexicana, de uma alimentação saudável, de respeito pelas tradições e povos originários e do enraizamento territorial é latente em cada passo dado no tianguis.

O *Tianguis Orgánico Chapingo* (TOCh) foi fundado em 2003 a partir da iniciativa de professores e pesquisadores da Universidad Autónoma de Chapingo. Esses profissionais, pesquisadores da

agroecologia, ansiavam por um espaço onde pudessem consumir produtos naturais, orgânicos e tradicionais da cultura mexicana em um contexto onde os alimentos industrializados e ultraprocessados ganhavam espaço nas prateleiras dos mercados e na dieta dos mexicanos.

Desse modo, instaurou-se, em 2003, o TOCh no Bairro Cooperativo de Texcoco, num espaço doado pela universidade e inicialmente com três agricultores. Nas primeiras vezes em que o TOCh entrou em funcionamento, a presença de consumidores foi baixa, não viabilizando a sua execução, mas com a dispersão da ideia entre consumidores e serviços de divulgação da universidade, houve um rápido crescimento do tianguis - tanto no número de consumidores quanto no número de participantes expositores.



O Tianguis Orgânico Chapingo - TOCh e sua diversidade.

Fonte: Acervo do Autor (2019)

O TOCh ganhou espaço e reconhecimento de forma rápida, talvez pelo fato de que um tianguis com produtos exclusivamente orgânicos era uma “novidade” na região, no período de formação do TOCh (embora houvesse experiências incipientes no país). Com o apoio da UACH, processos de conversão da agricultura convencional para a orgânica foram implementados com vários produtores de diferentes regiões (Estado de México, Oaxaca e Veracruz). O vínculo entre os diferentes departamentos da UACH e o mercado local permitiu o desenvolvimento de atividades (oficinas, palestras, visitas às unidades camponesas) entre produtores e consumidores para disseminar a agricultura orgânica e seus benefícios. Em nível local, a iniciativa teve uma ótima recepção e vinculou a população, especialmente crianças e jovens, com algumas das atividades dos tianguis.

Visitar o TOCh é imergir na diversidade campesina. Em cada

sábado, cerca de 600 consumidores comparecem ali - são oriundos não somente de Texcoco, como de toda a zona metropolitana da Cidade do México e, inclusive, de cidades mais distantes, que trazem um pouco de sua cultura, saberes e sabores. O TOCh tornou-se um ponto regional de intercâmbio e relações de diversos atores sociais. Muitos dos que foram consumidores durante a história do TOCh tornaram-se agricultores expositores e as relações retratadas entre consumidor e camponeses são de proximidade e companheirismo. Ao todo, são 30 camponeses certificados e participantes do TOCh expondo seus produtos e comercializando seus excedentes (TOVAR et al, 2019).

O processo de certificação participativa é constante, com reuniões e cursos para os camponeses certificados e os que almejam se certificar. As visitas para averiguação da propriedade são realizadas, no mínimo, uma vez por ano, e contam com a presença de pesquisadores da UACH, técnicos de campo, camponeses e consumidores, que realizam uma certificação a partir de sistemas de garantias participativas, onde o aprendizado e troca de saberes é um dos objetivos principais.

A biodiversidade e o patrimônio genético são destacados em cada espaço do tianguis. A variedade de milhos surpreende os brasileiros, acostumados com o milho convencional. Ali, milhos brancos, vermelhos, pretos, coloridos, de diversas formas e sabores compõem a incrível variedade de pratos e alimentos da cozinha mexicana.

Os tianguis alternativos têm raízes históricas embasadas na sociabilidade dos espaços de intercâmbio e na vinculação de diversos atores sociais. O TOCh é um desses espaços, sendo que nele convergem atores plurais com projetos baseados em diversas estratégias de vida, os quais se expressam em um trabalho autogestionado vinculado com os processos de produção, distribuição, comercialização e consumo de alimentos livres de agrotóxicos e com forte significado cultural e identitário.

O TOCh é uma experiência de transição que está inserido num movimento agroecológico organizado mais amplo, que articula outros tianguis alternativos orgânicos em uma rede e aponta para o reestabelecimento de conexões entre campesinos e consumidores. Desenvolvem, dessa forma, redes alimentares alternativas e de relações diretas e solidárias. A multiplicação de mercados orgânicos locais mostra, junto com outras experiências e iniciativas, que existem maneiras diversificadas de fazer e pensar as relações, o consumo, os valores e as trocas (ROLDÁN; GRACIA, 2015).



Campe sinos participantes do TOCh e seus produtos.

Fonte: Acervo do Autor (2019)

Deste modo, o *Tianguis Orgânico Chapingo* não apenas se materializa em um espaço para adquirir produtos locais, regionais ou específicos, como também diz respeito a um local de intercâmbio cultural, econômico, crenças, costumes, saberes, sabores, relações interétnicas, formas de preparação de alimentos, entre outras trocas. Compreender a construção, os processos e experiências de cada campesino que faz parte dessa iniciativa é entender a transição agroecológica mexicana, que luta para proteger seu patrimônio genético e sua diversidade cultural.

Considerações finais

Os tianguis mexicanos se consolidam como espaços públicos de circulação de alimentos, mas também de bens, pessoas, culturas, sabores e saberes. E por essa dinâmica característica são *lôcus* de ação coletiva, onde, além de um mecanismo de comercialização e geração de renda para os agricultores, promovem a reprodução da identidade dos territórios, socialização e articulação política.

As experiências dos mercados alternativos no México, em especial o *Tianguis Orgânico Chapingo*, demonstram a importância na dinamização das economias e dos negócios locais e a formação de vínculos e diálogos entre rural e urbano. Além disso, a geração de empregos, os aportes de renda, o enraizamento com o território, as relações sociais e o protagonismo das mulheres que esses espaços

proporcionam denotam o valor desses mercados para a permanência no campo e a diminuição do êxodo rural.

Esses mercados campesinos, a partir de suas dinâmicas, preconizam agroecologia, economia solidária, participação, cooperação e autonomia dos autores, soberania alimentar, preservação da biodiversidade e produção e consumo de alimentos saudáveis e de qualidade com preços justos. Eles são importantes construções sociais para uma via alternativa de futuro, com bases em um desenvolvimento sustentável e inclusivo.

Para os estudos de transição agroecológica, a vivência no México - com a imersão na sua cultura, nos seus modos de vida e nas suas experiências agroalimentares - demonstrou que a centralidade da transição agroecológica está na questão cultural, onde as dimensões ambientais, sociais, ecológicas e culturais estão incorporadas em uma filosofia de vida inspirada na cultura dos povos originários e campesinos. Essa transição apresenta um caráter decolonial, com o movimento agroecológico como resistência e luta pela defesa de suas sementes e materiais genéticos. Vivenciei também o movimento pela manutenção da biodiversidade, dos cultivos agrícolas em práticas tradicionais (como a milpa), pela criação de redes alimentares alternativas (como os tianguis alternativos e orgânicos que representam espaços de troca de sabores e saberes) e a perpetuação da cultura mexicana através do modo de vida dos campesinos.

O decolonialismo, a partir da transição agroecológica, representa a reafirmação do movimento agroecológico mexicano pela escolha de um modelo produtivo que passou por processos de coevolução entre cultura e natureza, ao invés de modelos dominantes eurocêntricos que causam a dependência, homogeneização no campo e deterioração ambiental.

O estudo das experiências mexicanas demonstra a complexidade social, ambiental, cultural, ética e econômica do processo de transição agroecológica. Tais experiências reafirmam a ideia da transição agroecológica como um processo multilinear, envolvendo mudanças técnicas, sociais e institucionais, internas e externas - através de avanços e retrocessos das transformações que ocorrem em várias escalas. Esse é um processo complexo e transdisciplinar que busca a reconfiguração de práticas e estratégias em direção à sustentabilidade.

Mais do que uma pesquisa doutoral, vivenciar esses espaços é repensar as formas de consumo, de alimentação, de relações sociais e

de atuação política. É repensar o desenvolvimento rural e nossa atuação enquanto profissionais. Os tianguis orgânicos do México são espaços de aprendizagem, de troca de sabores e saberes; é onde se toma um *pulque* (“a bebida dos deuses”), onde se degusta uns *chapolines con chile* e se escuta as histórias de vida de campesinos. Entre diálogos e vivências, entre *pueblos* e tianguis, a vida se transforma, se ecologiza, e, assim, reimaginamos um desenvolvimento sustentável com as experiências que o México proporciona.

Referências

MARIACA-MÉNDEZ, R.; LÓPEZ-GÓMEZ, J. A. **El mercado tradicional de San Cristóbal de las Casas, Chiapas: una experiencia etnobiológica.** San Cristóbal de las Casas: Editora Chiapaneros, 2017, 342 p.

RAMÍREZ, C. A. M. Repensar el territorio, repensar el desarrollo rural. In: MORENO, M. D. C. H.; RAMÍREZ, C. A. M.; GÁMIZ, C. R. M. **Territorio y Gestión del Desarrollo. Epistemologías y experiencias.** Madrid: Plaza y Valdez Editores, 2015, p. 26-46.

ROLDÁN, N.; GRACIA, M. A. Espacios de intercambio local de productos orgánicos en México. Panorama, tensiones y procesos de aprendizaje. In: GRACIA, M. A. **Trabajo, reciprocidad y reproducción de la vida. Experiencias colectivas de autogestión y economía solidaria en América Latina.** San Cristóbal de las Casas: Miño y Dávila Editores, 2015, p. 285-315.

SAQUET, M. A. **Consciência de classe e de lugar, práxis e desenvolvimento territorial.** 1 ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2017, 280p.

TOVAR, L. G.; SILVA, R. C. R.; CRUZ, M. A. G.; SCHWENTESIUS-RINDERMAN, R. **La certificación orgánica participativa en el tianguis orgánico Chapingo en Texcoco, Estado de México: Fortalezas y retos.** Desarrollo sostenible de la agricultura en México. Chapingo, s/n, 2019.



A retomada da agricultura ancestral mexicana no sul do México: a milpa como eixo central e mobilizador da cultura indígena

Marli Gondim de Araújo

A ideia inicial do estágio era conhecer como os povos originários do sul do México incorporam a sacralidade, os rituais em momentos específicos dos cultivos. A cidade de San Cristóbal de las Casas, no estado de Chiapas, foi escolhida exatamente por nessa localidade estarem concentrados os povos indígenas mais “puros” no México, conforme análise de um professor mexicano, comparando-os aos do norte e centro do país. No sul é onde eles são mais puros e tendem a manter as tradições. De fato, basta caminhar por *las calles de San Cris* para confirmar esse atributo, do ponto de vista do fenótipo e da língua. As mulheres indígenas andavam pelas ruas do centro turístico carregando no dorso uma trouxa enorme de roupa; nas mãos, pulseiras e enfeites; só falavam *tsotsil* e o básico de espanhol para se comunicar com os turistas. Nas comunidades onde realizei entrevistas, as fiz graças aos contatos de meu orientador mexicano com organizações locais. Invariavelmente, as mulheres, sobretudo, não falavam espanhol, o que exigiu a presença de intérprete. A busca pelos indígenas que cultivavam o sistema milenar mesoamericano da milpa (milho, feijão, abobrinha, pimenta e outras espécies) resultou em poucas, mas substanciais entrevistas. Ao fim e ao cabo, percebi que seis meses é pouco tempo para estabelecer vínculos de confiança com os indígenas e falar sobre os rituais que realizam e a relação com os encantados, como dizem os Xukuru, particularmente quanto às práticas na agricultura. De qualquer maneira, a experiência foi de grande valia para na tese incorporar um olhar chiapaneco da milpa ancestral.

A chegada em San Cristóbal de las Casas

Cheguei na Cidade do México na manhã do dia 26 de setembro de 2018. E de lá segui para San Cristóbal de las Casas no início da tarde. Estava exausta. Foram mais de 24 horas de viagem da minha Recife até San Cris. Era o fim da temporada de chuvas e ainda fazia 22°C durante o dia. À noite a temperatura caía para 14-16°C. Uma delícia.

Uma das coisas que mais me impressionou na cidade, além do clima *hippie* e das inúmeras referências ao zapatismo, cujo epicentro é no estado de Chiapas, foi a pobreza expressa nas centenas de mulheres

indígenas *tsotsil*⁵⁶ que vendiam artesanatos pelas ruas, acompanhadas, invariavelmente, por duas ou três crianças pequenas; bem pequenas, às vezes. Aquelas mulheres falavam *tsotsil*, uma das duas línguas das etnias predominantes no sul do México e somente dominavam as palavras básicas para a comunicação com os turistas. O outro idioma é o *tseltal*, que tive oportunidade de escutar um pouco ao ir a Tenejapa.

Fui ao México graças a uma bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE). Seis meses foi, seguramente, pouco tempo para aprofundar meus desejos de pesquisas nos temas que planejei. Cedo percebi que esse período poderia ser insuficiente para alguns processos de aproximação: entre mim e meu orientador mexicano (Professor Héctor Fletes), para a adaptação ao modo de vida, à alimentação, ao clima e ao idioma chiapaneco. Sim, porque em Chiapas há um modo de falar “mexicano” um pouco diferente do centro e do norte do país. E o mais importante, era um tempo curto para estabelecer um vínculo com indígenas agricultores/as que fosse suficiente para realizar entrevistas e abordar temas tão sensíveis para eles. Poucas foram as mulheres entrevistadas, algumas das falas aqui registradas, com foco no tema central da pesquisa, foram realizadas com homens. Foi assim, quase me sentindo invasora da intimidade dos indígenas, que me deparei com uma das tentativas de entrevista, respondida em *tsotsil* e traduzida para o espanhol quase simultaneamente. Percebi a distância que me separava daquela senhora de longas tranças que não permitiu ser fotografada.

Chiapas no contexto mexicano e a milpa ancestral

Além da altitude de 2.200 metros acima do nível do mar, que nos primeiros três dias de estada em San Cris me provocou uma incômoda dor de cabeça, a comida me apeteceu até o momento em que soube que não deveria comer hortaliças cruas ou frutas na rua (nem mesmo nos restaurantes). As condições de saneamento em Chiapas são mais precárias do que no restante do país. O estado foi considerado o mais pobre do México da década compreendida entre os anos de 2008 e 2018, com 76,4% de população vivendo

56 *Tsotsil* é uma das línguas faladas pelos indígenas da região dos Altos de Chiapas. A outra é o *tseltal*.

em situação de pobreza. A título de comparação, Nuevo León, ao norte do país, tem uma porcentagem de 14,5% de sua população em situação de pobreza (CONEVAL, 2019).

Esse quadro de vulnerabilidade social e ambiental, sem uma ação que promova mudanças por parte do Estado, acaba por suscitar alternativas e os agentes não governamentais tendem a ocupar os espaços de promoção e apoio ao desenvolvimento. E foi assim que empreendi a jornada de encontrar os indígenas e visitar suas áreas de produção. Graças ao apoio e contatos do meu orientador, Prof^o Héctor Fletes, conheci algumas Organizações Não Governamentais (ONGs) que atuam na região dos altos Chiapas. Cabe ressaltar que uma das características da agricultura indígena é a de cultivos simultâneos de vários produtos em um mesmo terreno (BATALLA, 2019, p.10), sendo a forma mais conhecida, a milpa, cuja magia e significado conheci a partir dos primeiros contatos com agricultores/as e técnicos/as de ONGs de Chiapas.

A milpa é um sistema pré-hispânico maia de produção agrícola, formado por uma tríade composta de: milho, feijão e abobrinha (ou abóboras), conhecidas como *las tres hermanas*. Importante dizer que se trata de um sistema produtivo que não se encontra unicamente vinculado à produção, mas também ao mito, à cosmovisão indígena, à medida do tempo e do ciclo da vida. A milpa é, assim, um dos fundamentos da agricultura ancestral mesoamericana, onde o milho ocupa o lugar de eixo central, vinculando a economia, a sociedade e a cultura de seus cultivadores. É a análise do conjunto de elementos que a perpassam, como a terra, a água, as ferramentas e as sementes, as festas, ritos e cerimônias que permitem a sua compressão (ACCIÓN SOCIAL SAMUEL RUIZ, AC, s.d; PÉREZ, 2012).

Assim, a milpa cumpre um papel que engloba os aspectos de ordem agrícola (produção consorciada), econômica, mas também cultural, mítica, ocupando um lugar de rara importância para a vida dos mexicanos, como veremos mais adiante.

Um contexto prenhe de cambios

A partir de uma análise crítica sobre o contexto da agricultura no México e as mudanças ocorridas desde o início da década de 1980, na região dos Altos Chiapas, identificamos o desenfreio do uso de agrotóxicos nos cultivos alimentares e o incremento dos monocultivos. Esta é uma ação deliberada pelas políticas neoliberais

orientadas ao setor agrícola, tendo, como consequência, perdas de qualidade dos produtos e da diversidade de alimentos para a população.

A pesquisa realizada está focada nos indígenas do estado de Chiapas no México, Altos Tsotsil-Tseltal que vivem nos municípios de Aldama, Tenejapa e Chenalló, que, em reação aos impactos negativos promovidos por uma agricultura industrial baseada nos monocultivos e uso intenso de agroquímicos, vêm ao longo dos últimos 20 anos, promovendo mudanças.

As consequências causadas pelos monocultivos, uso dos agrotóxicos e as perdas de biodiversidade no ambiente e na alimentação, no bojo do que se denominou de práticas modernas, implementadas pelos governos neoliberais no México, suscitaram uma tomada de decisão no sentido de implementar mudanças de rumo e de paradigmas por parte dos agricultores/as indígenas, que se configuram num movimento de retomada e de reencontro das culturas ancestrais mesoamericanas.

Nesse contexto, a milpa ocupa um lugar estratégico e simbólico no que se refere à importância de práticas agrícolas ancestrais e ao mesmo tempo da relação com o sagrado, ocupando o milho o lugar central. A história da agricultura do México, seu principal centro de origem, está eivada pela presença do milho.

Há cerca de 7.000 anos os povos originários latino-americanos manejam espécies de milho e continuamente realizam rituais e cerimônias em sua homenagem aos deuses e divindades da cosmologia mesoamericana. Para os mexicanos, o milho tem uma representação mais que especial na vida cotidiana que não está circunscrita aos agricultores. Em sua pesquisa, Pérez (2012) afirma que para um terço dos mexicanos, a produção do milho representa um eixo que guia seu cotidiano: é em torno do milho que se dão as tarefas domésticas, as relações, a convivência, a preparação das tortilhas, alimentação dos animais, as celebrações... Tudo se relaciona ao milho.

E foi com a motivação de compreender como vem acontecendo a retomada da agricultura ancestral mesoamericana em Chiapas e a relação que os indígenas estabelecem entre a agricultura e o sagrado que realizei algumas entrevistas e fiz visitas aos locais de plantio nos três municípios já mencionados na região dos Altos Chiapas.

Em Tenejapa, acompanhada do meu orientador e de uma ex-aluna dele, cuja família mora na cidade, realizei algumas entrevistas com indígenas agricultores/as. A senhora de longas tranças dizia que começava a semear no dia 14 de março, início das chuvas, porém não

realizava rituais. Entendi que ela não se sentiu à vontade para falar sobre isso com uma estrangeira, inclusive não se deixou fotografar por temor da utilização de sua imagem. Sua filha, que traduziu o *tsotsil* para o espanhol, afirmou que a família vive da agricultura, mas que não comercializam. O que plantam é para consumo próprio ao longo do ano todo, como, por exemplo, o cultivo do milho, porém o feijão só é suficiente para um semestre. Antônio, outro agricultor da família, mais aberto à conversa e a responder minhas perguntas, lembrou que realizava rituais com sua avó:

Minha avozinha, que tem entre 95-98 anos, por aí, nos juntava em cada ano para colher o milho e saíamos em caminhada com meus pais, creio que a área de plantio era um pouquinho mais que um hectare [...] chegamos em casa, tudo o que colhemos se concentra em um galpão e minha avó se põe a incensar, um incenso que se utiliza aqui em Tenejapa, não sei como se chama. Há tipos diferentes, mas não os conheço...incensava o milho, é uma forma de pedir desculpas à mãe terra, porque na hora de colher o milho se descasca e...ficaram por isso, é que existe uma tradição. Fazíamos em cada colheita, sempre. (Tradução livre)

Como visto, Antônio descreve um dos rituais dedicados ao milho, mas também *a la madre tierra*. A colheita é um dos momentos para realizar as rezas ao milho, mas não só:

Os principais rituais/rezas se realizam: na preparação da área de plantio, na semeadura, na floração do milho, na colheita e ao iniciar o armazenamento do milho. Cada um com diferentes rituais, costumes, crenças e significados, porém todos com o mesmo fim: assegurar que a milpa seja abençoada com abundância na colheita. No centro do campo de cultivo se colocam quatro velas, quatro ramos de pinho de noventa centímetros de altura, mais ou menos, e treze bolinhas de incenso; se faz orações a *Totik* (o Deus Pai), à Santa Terra e ao *Anjel* (Dono dos montes), pedindo proteção para *x-ov*, a alma do milho (PÉREZ, 2012, p. 60 - tradução livre).

Pedro Girón Gómez, presidente da associação comunitária “Unión de los Milperos Tradicionales - Los sueños de las mujeres y hombres de maíz”, um outro entrevistado, revelou que realiza cursos sobre cultivos tradicionais (e sobre como melhorá-los) e capacitações sobre direitos das mulheres e das crianças. Há doze anos Pedro trabalha no “Programa de desarrollo para las zonas Rurales”, tendo, entre 2014 e 2018, capacitado 780 famílias em Tenejapa.

Pedro trabalha com sete variedades de milho, porém não conhece todas as que tem em seus cultivos. Quatro delas expressam a diversidade de cores do milho no México.

O entrevistado menciona, ainda, uma prática desenvolvida que consiste no melhoramento genético do milho denominada “parcela de fitomejoramiento participativo”:

É uma área onde se junta todas as variedades com o objetivo de provar depois para ver se se adaptam à conservação (às condições de clima, solo, umidade etc.). Uma vez adaptado, se começa a selecionar a semente que se quer utilizar (cultivar). Esse é o processo que conseguimos, pois. Os resultados são as variedades que conseguimos e um Banco de Sementes em San Cristóbal de las Casas [...] onde conservamos as sementes das comunidades que temos desenvolvido esse ECA - ECA que quer dizer Escolas de Campo. Temos, até o momento, trinta e sete variedades de sementes. Somente de milho. São sementes nativas, crioulas, pois nosso objetivo como rede, como uma agência, é resgatar, valorizar as sementes tradicionais de nossos avós. Nada de transgênicos, do que é feito em laboratórios, que foi cruzado com genes de animais, não⁵⁷.

Destaco que a constituição e manutenção de bancos de sementes constitui uma das estratégias ancestrais mais importantes para a reprodução e conservação das espécies nativas para os agricultores/as não só no México, mas também aqui no Brasil.

O que podemos constatar é que os objetivos da Associação de Milpeiros e as atividades realizadas estão no caminho de um fortalecimento da identidade indígena, da cultura mesoamericana

57 Entrevista com Don Pedro Girón Gomez, Tenejapa, fevereiro de 2019. Tradução livre.

e ancestral da milpa e da valorização do milho através da guarda e seleção de sementes, assim como do melhoramento genético das espécies locais, inclusive com um investimento na formação em temas diversos e atuais.

Importante pontuar que o entrevistado revela que a milpa, nessa região, está composta pelo milho, feijão, abóboras, como também pelo café sombreado. O café, que nessa região é orgânico, é uma das culturas mais importantes economicamente para os agricultores dos Altos de Chiapas⁵⁸. Aqui ele está presente na composição da milpa e acaba por assumir um lugar tão importante quanto o milho. O café orgânico tem um preço muito melhor que o convencional, diz Don Pedro, quase a metade do preço por quilo.

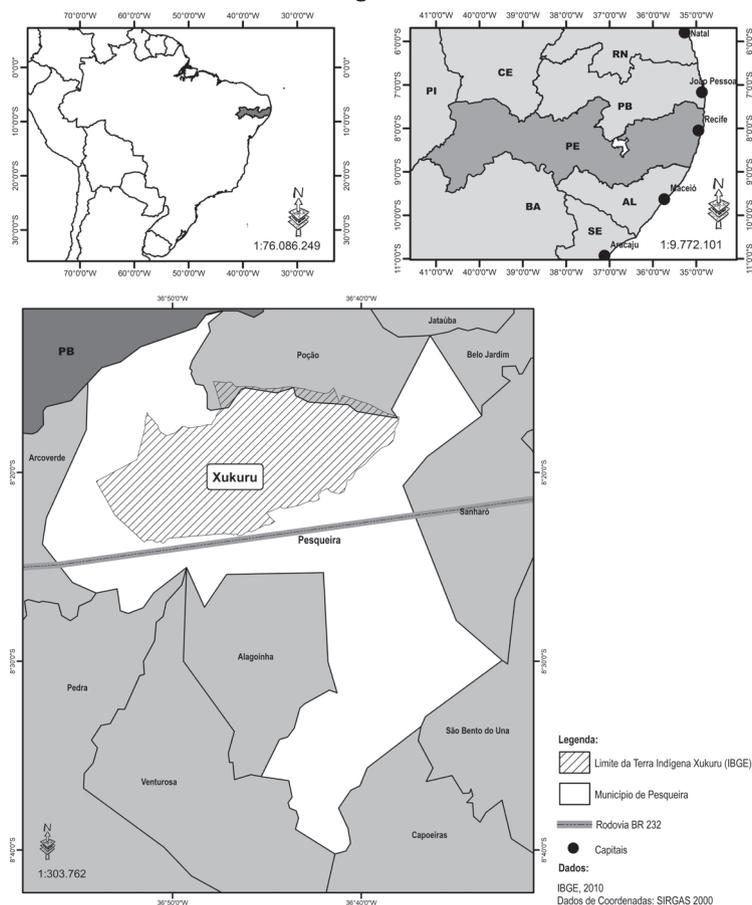
Chiapas e Xukuru do Ororubá em Pernambuco – Brasil

As práticas de manejo agrícola e do meio ambiente dos indígenas brasileiros e dos mesoamericanos se assemelham, porém guardam características bem particulares. Segundo Ribeiro (1987), as práticas de pousio e agricultura itinerante, dos nativos da Amazônia, são excelentes exemplos de conhecimento adaptado, exercidas por esses povos desde centenas de anos. Ainda que os indígenas Xukuru do Ororubá, povos que habitam o agreste de Pernambuco (Figura 01) atualmente, não pratiquem a agricultura itinerante, eles mantêm os cultivos consorciados, que normalmente incluem milho e feijão ou outras variedades de plantas, a depender do objetivo desejado.

O que mais aproxima o povo Xukuru dos indígenas do sul do México, particularmente Chiapas, é exatamente essa perspectiva de retomada de um modo de cultivo ancestral: da agricultura mesoamericana e dos encantados.

⁵⁸ No México, o café orgânico sombreado, geralmente por plantios diversificados, é cultivado por 90% de pequenos produtores e representa 20% do total de café orgânico no mundo. O estado de Chiapas, ao sul do México, possui 54% do total da área de café (PLANETA ORGÂNICO, 2007).

Figura 1



O movimento de retomada de uma agricultura ancestral para os Xukuru inclui a realização de eventos específicos sobre agricultura, como o “Encontro de Sábios e Sábias”, realizado em janeiro, momento em que são socializadas as previsões das invernações para o ano seguinte, assim como as leituras dos “sinais da natureza” e se estabelece um contato com os encantados para, munidos dessas informações, os indígenas realizarem o planejamento dos plantios e das colheitas. O Encontro Urubá Terra, realizado em novembro

de cada ano, é dedicado à partilha e intercâmbio de sementes e à discussão e socialização de temas importantes para a agricultura dos Xukuru. Desses eventos (anuais do calendário Xukuru) participam indígenas agricultores/as, estudantes das escolas do território indígena e pesquisadores/as externos. São momentos privilegiados para o intercâmbio de muitas informações, vivência da religiosidade e cosmovisão indígena, seja através dos cantos entoados durante o torê, da incorporação dos espíritos dos encantados ou da sabedoria expressa na leitura dos sinais emitidos pela natureza (a previsão de um ano de chuvas ou de ausência de águas caídas do céu).

A cosmovisão também se manifesta pela aposição de velas no semeio da milpa chiapaneca e na dança do torê dos Xukuru. Aqui há uma comunicação estabelecida com o cosmo e com os espíritos que caracteriza a relação sagrada que as mulheres e homens indígenas mantêm com a natureza e, particularmente, com a agricultura nesse continente latino-americano. Tudo isso nos deveria lembrar, a nós não índios, quantos conhecimentos podemos adquirir com os povos originários. Eles podem nos inspirar a ter uma relação mais harmônica com a natureza (que nos alimenta de comida, de água, de ar, de energias), ou seja, nos sustenta de pé, como a referência dos indígenas à relação entre existência plena e a floresta de pé.

E assim retornei ao Brasil, nutrida pela magia ancestral da milpa e das tortilhas, com uma saudade enorme das minhas caminhadas por *las calles* e por uma vontade de ficar mais tempo, mas querendo rever família, amigues, minha companheira, minhas gatinhas, meu canto e os Xukuru “encantados” da minha vida. Mas, seguramente, hoje penso, há um cantinho para mim em San Cris, lá no México profundo e colorido. Hasta siempre, México!

Referências

- ACCIÓN SOCIAL SAMUEL RUIZ, AC. **La milpa**. Cáritas de San Cristobal de las Casas. Serie Manuales de apoyo y formación para el trabajo del solar y la parcela maya. Chiapas, México, s.d.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. Un perfil de la cultura india - Cultivos Mesoamericanos. In: **Revista Arqueología Mexicana** n° 84. Edición Especial. Ciudad de México, México, 2019.
- CONEVAL. **Medición de la pobreza**. Pobreza em México. Consejo Nacional de Evaluación de La Política de Desarrollo Social (CONEVAL). Disponível em: <<https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>> Acesso em: 09 / out / 2020.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Emanuel. **Maíz, milpa, milperos y agricultura campesina en Chiapas**. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2015.
- PÉREZ, Elsa Patricia Vázquez. **Técnicas y estrategias tradicionales de conservación en la milpa en San Pedro Chenalhó, Chiapas, México**. Tesis Profesional, requisito para obtener el título de: Licenciada en Desarrollo Sustentable. Universidad Intercultural de Chiapas: San Cristóbal de las Casas-Chiapas, México, 2012.
- REYES, Javier Argenis Palomares; SÁNCHEZ, José Daniel González; RANGEL, Sonny Christian Mireles. **Café orgánico en México**. Universidad Nacional Autónoma de México: 2012.
- RIBEIRO, Berta G. “O índio na cultura brasileira”. **Pequena Enciclopédia da Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro. UNIBRADE/UNESCO, 1987.

AUTORES

Alex Dias de Jesus

Doutor em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI) *campus* São Raimundo Nonato. Desenvolve pesquisas sobre migrações internacionais e refúgio. Contato: alexdias@ifpi.edu.br

Ana Paula Cardoso Dorneles

Doutora em Ciências da Comunicação pela Unisinos e Bacharela em Publicidade e Propaganda pela UNIPAMPA. Desenvolve pesquisas com enfoque na área publicitária, através de estudos de gênero, mulheres, identidade e cultura. Participa do Grupo de Pesquisa Processo com e Rede Amlat. Atua como publicitária em contas digitais e marcas comerciais. Contato: ana.cdorneles@gmail.com

Fábio Corbari

Engenheiro Agrônomo pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Mestre e Doutor em Desenvolvimento Rural Sustentável pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Atua como docente nos cursos de Engenharia Agrônoma e Medicina Veterinária. Possui interesse na área de desenvolvimento rural, extensão rural e agricultura sustentável. Contato: fabio.corbari@hotmail.com

Gabriel Lima Simões

Doutorando em Políticas Públicas e Formação Humana na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Analista de Gestão na Coordenação de Cooperação Social da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Suas pesquisas voltam-se para as temáticas de políticas públicas, racismo de Estado, controle biopolítico e projetos sociais em territórios vulnerabilizados. Contato: biellsimoes@gmail.com

Gustavo Moura de Oliveira

Mestre em Ciências Sociais e doutorando, também em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Áreas de interesse: estudos sobre o Estado e gestão pública, movimentos sociais, economia política latino-americana, autonomia e economia solidária. Contato: comanchi@hotmail.com

Hugo Belarmino de Moraes

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). Professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba. Integrante do Observatório Fundiário Fluminense (OBFF/UFF). Associado do Instituto de Pesquisa em direitos e movimentos sociais (IPDMS). Advogado e assessor jurídico popular. Contato: hugobelmorais@gmail.com

Luma Poletti Dutra

Jornalista e doutoranda em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB). Integrante da Rede Nacional de Observatórios de Imprensa (RENOI), desenvolve pesquisas sobre direito de acesso à informação pública, *accountability* e comunicação pública. Contato: lumadutra@gmail.com

Marina da Costa Campos

Doutora em Meios e Processos Audiovisuais pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Imagem e Som pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Suas pesquisas se voltam para a história e produção em Super-8 na América Latina, contracultura e cinema experimental. Contato: marina.dacosta@gmail.com

Marli Gondim de Araújo

Engenheira Agrônoma; Mestre em Geografia Agrária e doutoranda em Geografia Agrária e Cultural. Feminista e educadora popular; atua como consultora nas áreas de: organização produtiva dos povos indígenas e quilombolas; políticas públicas e mercados da agroecologia e agricultura familiar; auto-organização de mulheres e feminismos. Contato: marligondim@gmail.com.

Matheus Gonçalves França

Doutorando em Antropologia Social (UFG), Mestre em Antropologia (UnB) e Cientista Social (UFG). Desenvolve atualmente pesquisa sobre música sertaneja e música de banda sinaloense, financiada integralmente pela Capes. Tem interesse em antropologia das emoções, gênero, sexualidade e estudos de performances, performatividades e formas expressivas. Contato: matheusgfranca@gmail.com

Sebastián Granda Henao

Nascido e criado em Medellín, Colômbia, migrante no Brasil desde 2010. Formado em Ciência Política, Mestre e Doutor em Relações Internacionais. Trabalha com perspectivas decoloniais no campo da Segurança Internacional; metodologia de pesquisa; onto-epistemologias relacionais e o papel da diversidade e dissidência sexual e de gênero nas lutas dos movimentos indígenas e campesinos na América Latina por direitos e territórios. Contato: dsghenao@gmail.com

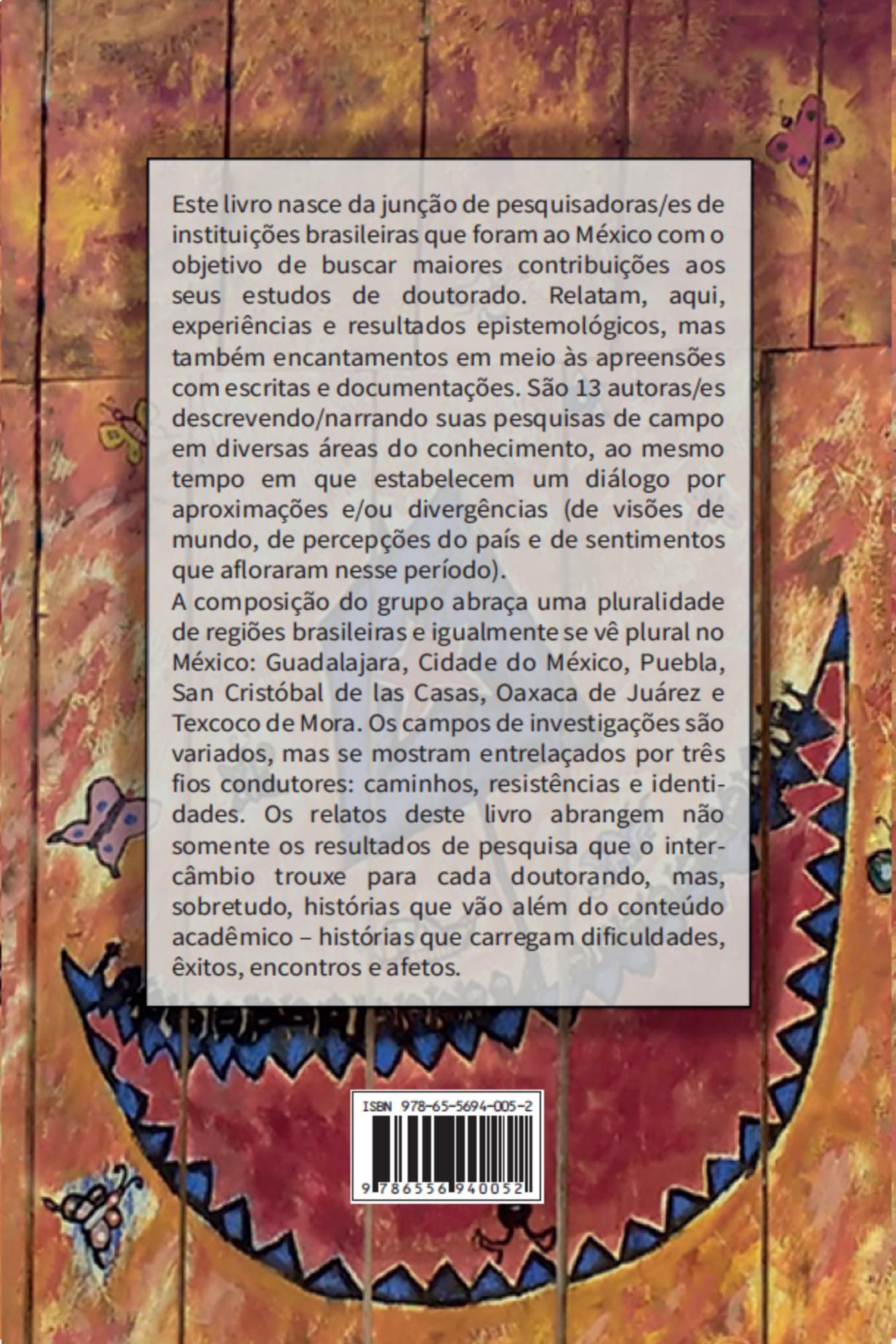
Sônia Cristina Poltronieri Mendonça

Jornalista pela Universidades Estadual de Londrina (UEL) e licenciada em Letras e Literatura/Espanhol pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre e Doutora em Letras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Atua como jornalista e professora de português/espanhol. Áreas de interesse: ensino de línguas, atitudes linguísticas, variação linguística, questões de fronteira e sua interface com políticas linguísticas e educacionais. Contato: soniapoltronieri@gmail.com

Vanessa Daniele de Moraes

Doutora em Comunicação pela Universidade de Brasília (UnB) e Mestre em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Suas pesquisas voltam-se para as temáticas da animalidade e da escatologia na literatura e nas artes visuais. Autora de *Passagens abjetas* (2011, Papa-Livro). Contato: quantasvanessas@gmail.com





Este livro nasce da junção de pesquisadoras/es de instituições brasileiras que foram ao México com o objetivo de buscar maiores contribuições aos seus estudos de doutorado. Relatam, aqui, experiências e resultados epistemológicos, mas também encantamentos em meio às apreensões com escritas e documentações. São 13 autoras/es descrevendo/narrando suas pesquisas de campo em diversas áreas do conhecimento, ao mesmo tempo em que estabelecem um diálogo por aproximações e/ou divergências (de visões de mundo, de percepções do país e de sentimentos que afloraram nesse período).

A composição do grupo abraça uma pluralidade de regiões brasileiras e igualmente se vê plural no México: Guadalajara, Cidade do México, Puebla, San Cristóbal de las Casas, Oaxaca de Juárez e Texcoco de Mora. Os campos de investigações são variados, mas se mostram entrelaçados por três fios condutores: caminhos, resistências e identidades. Os relatos deste livro abrangem não somente os resultados de pesquisa que o intercâmbio trouxe para cada doutorando, mas, sobretudo, histórias que vão além do conteúdo acadêmico – histórias que carregam dificuldades, êxitos, encontros e afetos.

ISBN 978-65-5694-005-2



9 786556 940052