

**PEDAGOGIAS POPULARES E
EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS
LATINO-AMERICANAS**

Editora Brazil Publishing

Conselho Editorial Internacional

Presidente:

Rodrigo Horochovski (UFPR - Brasil)

Membros do Conselho:

Anita Leocadia Prestes (Instituto Luiz Carlos Prestes - Brasil)

Claudia Maria Elisa Romero Vivas (Universidad Del Norte - Colômbia)

José Antonio González Lavaut (Universidad de La Habana - Cuba)

Ingo Wolfgang Sarlet (PUCRS - Brasil)

Milton Luiz Horn Vieira (UFSC - Brasil)

Marilia Murata (UFPR - Brasil)

Hsin-Ying Li (National Taiwan University - China)

Ruben Sílvio Varela Santos Martins (Universidade de Évora - Portugal)

Fabiana Queiroz (UFLA - Brasil)



© Editora Brazil Publishing
Presidente Executiva: Sandra Heck

Rua Padre Germano Mayer, 407
Cristo Rei - Curitiba PR - 80050-270
+55 (41) 3022-6005

www.aeditora.com.br

**MÁRCIA ALVES DA SILVA
GRAZIELA RINALDI DA ROSA
ORGANIZADORAS**

**PEDAGOGIAS POPULARES E
EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS
LATINO-AMERICANAS**



BRAZIL PUBLISHING

Comitê Científico da área Ciências Humanas

Presidente: Professor Doutor Fabrício R. L. Tomio (UFPR – Sociologia)
Professor Doutor Nilo Ribeiro Júnior (FAJE – Filosofia)
Professor Doutor Renee Volpato Viaro (PUC – Psicologia)
Professor Doutor Daniel Delgado Queissada (UniAGES – Serviço Social)
Professor Doutor Jorge Luiz Bezerra Nóvoa (UFBA – Sociologia)
Professora Doutora Marlene Tamanini (UFPR – Sociologia)
Professora Doutora Luciana Ferreira (UFPR – Geografia)
Professora Doutora Marlucy Alves Paraíso (UFMG – Educação)
Professor Doutor Cezar Honorato (UFF – História)
Professor Doutor Clóvis Ecco (PUC-GO – Ciências da Religião)
Professor Doutor Fauston Negreiros (UFPI – Psicologia)
Professor Doutor Luiz Antônio Bogo Chies (UCPel – Sociologia)
Professor Doutor Mario Jorge da Motta Bastos (UFF – História)
Professor Doutor Israel Kujawa (PPGP da IMED – Psicologia)
Professora Doutora Maria Paula Prates Machado (UFCSPA- Antropologia Social)

Editor Chefe: Sandra Heck
Diagramação e Projeto Gráfico: Brenner Silva
Imagem da Capa: Isabela Almeida Nogueira
Revisão de Texto: A autora
Revisão Editorial: Editora Brazil Publishing

DOI: 10.31012/978-65-5016-135-4



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP) BIBLIOTECÁRIA: MARIA ISABEL SCHIAVON KINAZS, CRB9 / 626

P371 Pedagogias populares e epistemologias feministas
latino-americanas / organização de Márcia Alves da Silva, Graziela Rinaldi da Rosa – Curitiba:
Brazil Publishing, 2019.
223p.: il.; 23cm

ISBN 978-65-5016-142-2

1. Educação popular. 2. Epistemologia feminista. 3. Mulheres – América Latina. I. Silva, Márcia Alves da (Org.). II. Rosa, Graziela Rinaldi da (Org.).

CDD 370.98 (22.ed)

CDU 37.014.2

Curitiba / Brasil
2019

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos o livro *Pedagogias populares e epistemologias feministas latino-americanas*. Esta obra é parte de uma caminhada que nós, Márcia e Graziela, temos construído há um certo tempo. Além da amizade construída, nossa relação envolve, um compromisso político-epistemológico com uma educação realmente voltada às mulheres das classes populares e com um caráter descolonial e emancipatório.

Márcia Alves da Silva é bacharel em Ciências Sociais, Mestre, Doutora e Pós-Doutora em Educação. É Professora Adjunta e atua no Programa de Pós-Graduação em Educação, coordenando a linha de pesquisa denominada Epistemologias Descoloniais, Educação Transgressora e Práticas de Transformação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, Brasil. Atua com formação de professores na Universidade há mais de 15 anos. Tem coordenado diversos projetos de pesquisa e extensão com mulheres de periferias rurais e urbanas. Atuou na equipe da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UFPel entre 2014 e 2016, sendo fundadora e coordenadora do Observatório de Gênero e Diversidade da UFPel neste período. É líder do Grupo de Pesquisa D'Generus: Núcleo de Estudos Feministas e de Gênero, e atua no Grupo de Pesquisa Educação, Gênero e Trabalho Artesanal, ambos do CNPq.

A segunda organizadora, Graziela Rinaldi da Rosa é professora de disciplinas como Educação Popular, Elementos Filosóficos da Educação, e Práticas Educativas escolares e Comunitárias na Universidade Federal do Rio Grande. Atualmente leciona na Formação de professores/as no Curso de Licenciatura em Educação do Campo e desenvolve projetos com mulheres de povos tradicionais, como por exemplo as quilombolas¹. Atuou quase duas décadas com o ensino de Filosofia, História e Geografia em escolas de Educação Básica. Trabalhar com as Relações de Gênero e a

1 Projeto de Pesquisa desenvolvido com apoio do CNPq/FAPERGS que envolve mulheres de seis comunidades Quilombolas da Região Sul do Rio Grande do Sul/Brasil. Projeto intitulado "Mulheres Quilombolas. Identidades, Vivências e Memórias". Trata de uma pesquisa-ação participante que a partir de oficinas de bonecas negras trabalha com narrativas de vidas e história oral de mulheres de povos tradicionais quilombolas.

Filosofia, dialogando com os estudos feministas é sua paixão. Atualmente coordena o Coletivo Feminista Dandaras da Universidade que leciona. Tem Mestrado e Doutorado em Educação, onde investigou educadoras, filósofas e mulheres que contribuem para pensarmos as mulheres na Filosofia. Seu Pós-Doutoramento (2017/2018) foi desenvolvido a partir de uma busca por mulheres das Fontes Pedagógicas Latino-Americanas².

Com o perfil interdisciplinar, o que possibilita o diálogo com diversas áreas de conhecimento, mas tendo o campo educacional como pano de fundo e alicerce da proposta, esta obra foi construída. Composta de vários textos, de autoria de diversas pesquisadoras brasileiras e contando com a participação de autoras/es latino-americanas/os de países como o Uruguai, a Colômbia e o México, este livro se construiu a várias mãos, fortalecendo o caráter de união dos povos de Abya Yala. Esse é o espírito dessa obra.

Podemos citar a obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano como sendo uma referência importante na construção do processo de descortinamento do colonialismo europeu na América Latina. Seu conceito de colonialidade foi capaz de trazer à tona e dar visibilidade ao complexo processo de dominação euro e androcêntrica no qual os povos do Sul ainda são submetidos. Essa análise abriu a possibilidade de construção de novas epistemologias que incorporassem os saberes do Sul e, dessa forma, dando visibilidade, dignidade e respeito aos povos latino-americanos, compostos de diversos grupos excluídos econômica e socialmente, como mulheres, negras/os, indígenas, quilombolas, entre outros tantos.

No que se refere às mulheres, temos avançado na construção de uma outra epistemologia, que inclua os conhecimentos locais e tradicionais das mulheres latino-americanas, buscando a superação da colonialidade do poder, do fazer, saber e do ser. María Lugones parte de Quijano e desenvolve o termo colonialidade de gênero, denunciando o caráter de dominação e opressão vivida pelas mulheres latino-americanas. Diversas

2 Pós Doutoramento realizado na Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC, com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Capes, por meio do Programa Nacional de Pós –Doutorado- PNPd-Capes, sob a supervisão da Prof^a Cheron Zanini Moretti, e intitulado: “Mulheres nas Fontes Pedagógicas Latino-Americanas: Diálogos entre a Educação Popular e as Epistemologias Feministas”.

pesquisadoras e pesquisadores latino-americanos se colocam como referência para problematizarmos a ciência tradicional positivista européia, mas, infelizmente, ainda são pouco visibilizadas nas universidades do Sul global. Esse livro agrega experiências de algumas/uns pesquisadoras/es latino-americanas/os que desenvolvem estudos e pesquisas na perspectiva descolonial, despatriarcal, e/ou feminista.

Dessa forma, essa obra tem a humilde pretensão de se situar como uma contribuição no sentido de descolonizar o conhecimento, buscando colaborar na construção de uma outra ciência baseada também no que as mulheres têm a dizer. Não se trata de não considerar o que os autores tem trabalhado, mas especialmente de se dedicar a conhecer outras epistemologias e metodologias que mulheres, especialmente latino-americanas tem trabalhado.

Nosso livro começa com o texto **Pachamama corpo e território: ancestralidades ressurgidas, reinventadas e rebeldes**, da agente da Pastoral da Terra no Brasil, *Nancy Cardoso Pereira*. Partindo do binômio corpo-território, Nancy problematiza as culturas tradicionais, indígenas e camponesas, dialogando com o campo da teologia e do feminismo. Para isso traz à tona aspectos das obras de escritores que escreveram sobre o feminino, como Manuel Scorza e Érico Veríssimo. Nas palavras de Nancy “o grande desafio é manter este horizonte de mística e práticas ancestrais em permanente articulação criativa com as muitas dimensões da luta de classes e suas atualizações nos diferentes cenários na América Latina sem qualquer pretensão de redução ou de hierarquização dos protagonismos e materialidades complexas”.

O segundo texto que apresentamos se denomina **Guadalupe: por entre a imagem criadora e devaneio poético**, de autoria de *Isadora Ebersol e Denise Bussoletti*. As autoras partem do seguinte questionamento: existe a possibilidade de explorar diferentes construções identitárias de gênero e sexualidade no cinema que desafiem a estabilidade e evidenciem o trânsito e a multiplicidade? Como se dão essas construções? Dessa forma, dialogando com referenciais da arte e da educação, Isadora e Denise. O texto trata da criação poético-prática de uma obra cinematográfica de longa-metragem intitulada provisoriamente como “Guadalupe”. Com tí-

tulo ainda provisório é, em primeira instância, um filme sobre a experiência de uma menina de 8 anos com o desconhecido, com o misterioso, com o fantástico e com a morte. Maria Julia vive com o pai e irmão mais velho em uma fazenda de fumo no interior de Pelotas, RS, Brasil, em meados dos anos 80. Após a morte da mãe vítima de câncer, o irmão passa a vestir-se com suas roupas quando o pai não está em casa e interagir com Maria Julia, que por vários anos acredita que a mãe continua viva. De cunho psicológico, a trama incorpora aspectos do realismo fantástico e busca explorar ao mesmo tempo a mitologia, a identidade de gênero de Christofer, a relação com o feminino e a sua crise existencial após a morte da mãe.

Já o texto de autoria dos pesquisadores colombianos *Luna Alejandra Tobón* e *Carlos Yáñez Canal* denominado **Cuerpo y vida: hacia nuevas formas de re-existencia**, os autores resgatam os corpos sexualizados das mulheres, os corpos racializados das comunidades étnicas e os corpos naturalizados dos animais, para desenvolver alianças transversais e criativas, nas resistências dos movimentos ambientalistas, pós-colonialistas, feministas, antirracistas e animalistas, para congregar em um feminismo comunitário, onde a transversalidade e a interseccionalidade emergem em um sujeito marcado por uma multidimensionalidade vivencial, em um processo contínuo de transformações e um intercâmbio vital-corporal-emotivo-cognitivo. Dessa forma, abordam os aspectos epistemológicos e metodológicos do feminismo comunitário.

A escritora italiana, radicada no México, *Francesca Gargallo Celestani*, no texto **Subrepresentación de las mujeres en las artes: un aspecto estructural de la violencia patriarcal**, aborda o tema da violência de gênero, relacionando-a com a produção da arte na América Latina. Com 8,6% da população mundial, a América Latina condensa quase a metade dos assassinatos de mulheres motivada por questões de gênero do mundo. Dessa forma, Francesca levanta o seguinte questionamento: que relação possuem esses dados com o fato de que somente 4% das exposições de arte individuais nos museus se referem a obras de artistas mulheres? Assim, a autora apresenta e discute diversas situações e dados relativos a vários gêneros artísticos, que materializam a violência patriarcal no mundo da arte em Nuestramérica.

Graziela Rinaldi da Rosa, no texto **Pedagogias populares feministas latino-americanas: legados feministas para a educação popular**, apresenta algumas experiências de educação popular feminista que têm sido encaminhadas no estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Desenvolve uma aproximação com a epistemologia feminista latino-americana com o referencial advindo da educação popular, com o objetivo de colaborar na construção de uma pedagogia popular feminista latino-americana.

O pesquisador uruguaio *Néstor Ganduglia*, no texto **En el patio de las brujas: rastros de una antigua pedagogía vigente**, parte da educação popular para apresentar saberes populares de mulheres latino-americanas e também européias. Trabalhando com os referenciais da Tradição Oral, resgata memórias de uma história das mulheres, constituindo-se em uma ferramenta educativa, na construção de uma pedagogia popular que resgata os saberes dos povos tradicionais. Dessa forma, o conhecimento acumulado é transmitido de geração a geração, num processo de contação de histórias que carregam os acontecimentos narrados de aspectos secretos, clandestinos e ritualísticos. Assim, Néstor proporciona que façamos uma “viagem no tempo” com saberes e conhecimentos de mulheres bruxas e de povos originários.

Tendo mulheres quilombolas como protagonistas de uma série de movimentos reivindicatórios no Brasil, principalmente na busca pela titularidade das terras e educação formal, *Georgina Lima Nunes* no texto **Lideranças Negras, Terra e Educação em Quilombos**, buscou compreender como estas, do norte ao sul do Brasil, têm construído, por meio de experiências de luta, dimensões educadoras em espaços formais e não formais, reveladoras de estratégias dos femininos negros das diásporas como movimentos que articulam pautas veiculadas à tripla opressão - raça, classe e gênero - e que produzem novos olhares acerca da educação escolar de idosos, jovens e crianças. A partir de pesquisas etnográficas realizadas entre 2004 e 2014, pode constatar que estas lideranças produzem modos de vida singulares, vinculadas às suas experiências coletivas em terras de uso comum.

No texto **A construção de uma pedagogia feminista camponesa: uma experiência a partir da produção agroecológica e da luta**, as autoras *Catiane Cinelli* e *Noeli Welter Taborda* abordam a experiência

das mulheres camponesas na agroecologia e a construção do Feminismo Camponês e Popular. O objetivo é trazer para a análise os modos de vida das camponesas e suas formas de enfrentamento e resistência ao sistema capitalista e patriarcal. A escrita é resultado de uma pesquisa participante que realizou entrevistas e observações em dois estados brasileiros, onde o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) está organizado, que são Santa Catarina e Bahia. Foram encontradas experiências relacionadas à produção agroecológica, as quais se constituem em processos pedagógicos que avançam para outras dimensões além da produção.

Márcia Alves da Silva, no texto **Construindo uma epistemologia feminista descolonial em Aby Yala: narrativas de mulheres camponesas do MST**, desenvolve algumas reflexões sobre a experiência que vem desenvolvendo com mulheres camponesas e artesanato, como parte de uma trajetória acadêmica que vem sendo realizada com grupos de mulheres brasileiras, da região sul do estado do Rio Grande do Sul, Brasil. A proposta é interdisciplinar e dialoga, especialmente, com a área da educação, da sociologia do trabalho e dos estudos de gênero. Aborda a implementação de oficinas de artesanato com mulheres assentadas, participantes do Movimento de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem-Terra - MST. O texto propõe o debate sobre os saberes das mulheres camponesas na construção de uma epistemologia feminista latino-americana, na sua interface com os saberes acadêmicos. Para isso, usa referenciais das epistemologias do Sul e do feminismo latino-americano.

Por último, temos o texto da pesquisadora mexicana *María Guadalupe Huacuz Elías* denominado **Democracia, cultura de género y violación sexual hacia las mujeres**. Lupita (carinhosamente chamada) nos presenteia com este ensaio que aborda como a cultura da violência exercida sobre os corpos das mulheres se fazem cada vez mais presentes nas práticas, representações e discursos políticos, tanto nos países administrados por governos de esquerda como os governados por partidos de caráter liberal e conservador. Dessa forma, o texto analisa as representações discursivas sobre violação e violência de gênero como um reflexo da cultura heteronormativa e capitalista de países antidemocráticos, o que vislumbra um evidente retrocesso das ações elutas que o feminismo vem

adquirindo na história recente da América Latina e do Caribe em todos os âmbitos da experiência de vida das mulheres.

Ressaltamos que o livro mantém a língua original em que foi escrita pelas/os suas autoras/es, por isso temos textos em língua portuguesa e espanhola.

Finalizamos esta apresentação, destacando a importância dessa obra ser publicada no Brasil, onde a construção de uma epistemologia feminista latino-americana parece ainda ser incipiente. Dessa forma, esse livro aumenta nosso sentimento de pertencimento a uma pluralidade de culturas, raças, etnias, saberes e conhecimentos que constroem o que podemos denominar de Abya Ayala. Que a luta das mulheres latino-americanas nos fortaleça e nos una, e que essa obra possa colaborar nessa aproximação, buscando uma nova epistemologia, feminista e descolonial.

Márcia e Graziela
(organizadoras)



ABSTRACT

Several Latin American studies problematize traditional European and androcentric positivist science, but are still scarcely visible in the universities of the global South. This book brings together the experiences of some Latin American researchers who develop studies and research in a decolonial, post-secondary, and / or feminist perspective.



PALAVRAS-CHAVE

Pachamama corpo e território: ancestralidades ressurgidas, reinventadas e rebeldes.

Culturas tradicionais, teologia, feminismo, literatura, pachamama.

Guadalupe: por entre a imagem criadora e devaneio poético.

Arte; educação; gênero; sexualidade; cinema.

Cuerpo y vida: hacia nuevas formas de re-existencia.

Corpos, gênero, sexualidade, movimentos sociais, feminismo comunitário.

Subrepresentación de las mujeres en las artes: un aspecto estructural de la violencia patriarcal.

Arte, violência de gênero, mulheres artistas; feminismos; América Latina.

Pedagogias populares feministas latino-americanas: legados feministas para a educação popular.

Epistemologia feminista; Educação popular; Feminismo; Pedagogia popular feminista.

En el patio de las brujas: rastros de una antigua pedagogía vigente.

Educação popular; pedagogia popular; mulheres; tradição oral, memórias;

Lideranças Negras, Terra e Educação em Quilombos.

Quilombos; Lideranças; Mulheres; Educação; Brasil.

A construção de uma pedagogia feminista camponesa: uma experiência a partir da produção agroecológica e da luta.

Mulheres camponesas; agroecologia; feminismo camponês e popular; Movimento social; Movimento de Mulheres Camponesas (MMC).

Construindo uma epistemologia feminista descolonial em Abya Yala: narrativas de mulheres camponesas do MST.

Epistemologia feminista latino-americana; Mulheres camponesas; MST; movimentos sociais; artesanato.

Democracia, cultura de género y violación sexual hacia las mujeres.

Violência de gênero; Patriarcado; Cultura; Representações; Discursos.



SUMÁRIO

Pachamama corpo e território: ancestralidades ressurgidas, reinventadas e rebeldes	19
Guadalupe: por entre a imagem criadora e devaneio poético	43
Cuerpo y vida: hacia nuevas formas de re-existencia	59
Subrepresentación de las mujeres en las artes: un aspecto estructural de la violencia patriarcal	81
Pedagogias populares feministas latino-americanas: legados feministas para a educação popular	103
En el patio de las brujas: rastros de una antigua pedagogía vigente	127
Lideranças Negras, Terra e Educação em Quilombos	149
A construção de uma pedagogia feminista camponesa: uma experiência a partir da produção agroecológica e da luta	169
Construindo uma epistemologia feminista descolonial em Abya Yala: narrativas de mulheres camponesas do MST.....	191
Democracia, cultura de género y violación sexual hacia las mujeres.....	211
Sobre as/os autoras/es	221



Pachamama corpo e território: ancestralidades ressurgidas, reinventadas e rebeldes³

Nancy Cardoso Pereira

...sólo desde el territorio se puede tener una identidad, porque es desde el territorio que se puede ejercer su espiritualidad plena, su modo de construir comunidad, la recuperación de su lengua, del trabajo colectivo... La recuperación del territorio es apenas, para ellos y ellas, el principio de un proceso de volver a sí mismos.⁴

Movimentos de defesa de corpo e território

As articulações dos feminismos latino-americanos são plurais. A emergência de movimentos feministas por dentro de diversas frentes de luta dos povos na defesa de territórios representa um enorme esforço de criatividade, organização e de atualização de conteúdos e práticas importantes tanto para o feminismo “clássico” quanto para as organizações territoriais. Essa dupla pressão tem sido fecunda e vital para a concretização de um feminismo desde dentro, “*ni cópia, ni calco*” (Mariátegui): “*lo latino-americano como una diferencia que diferencia*”⁵... mas pode ser também lugar de reinvenção da subalternidade que “*busca subsumir lo indígena a lo mestizo, a lo blanco, a lo occidental*”⁶.

A aproximação de “corpo e território” está e não está nas culturas tradicionais, indígenas e camponesas. De certo modo é uma elaboração

3 A partir de palestras proferidas em agosto de 2016 no Congresso de Gênero e Religião no Peru com o título: Los movimientos de mujeres en defensa de sus cuerpos y territorios – una mirada teológica latinoamericana

4 GANDUGLIA, Néstor. Los caminos de Abya Yala – Hacia un desarrollo culturalmente sostenible en América Latina. Montevideo: Signo, 2008.

5 MENDOZA, Brenny, La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano, In: <https://drive.google.com/file/d/0B940L-aidCbnNmY1MjAwMzYtNzg1NC00YTFiLWl0NGEtYmFiN2MyNTFmMDQ1/view> (acesso em 18/7/2016)

6 Ibid.

dos feminismos que articulam a questão reprodutiva, ampliando os âmbitos para além da questão da maternidade e demográfica, criando os nexos secundários com outras dimensões sistêmicas reprodutivas: o trabalho, a agricultura, a ecologia, entre outras. Estas aproximações sabem das armadilhas das sobreposições essencialistas entre “mulher-natureza”, mas reconhecem as possíveis sobreposições metabólicas nos usos das culturas.

Nas culturas tradicionais – tratando de evitar qualquer generalização – estas sobreposições estão dadas a partir de outros registros de relações sociais de poder e gênero (nem boas, nem ruins, diferentes!): o demográfico e o territorial, o reprodutivo e o ecológico, o trabalho e a geografia se articulam em nexos primários tornando a aproximação “corpo-território” mais orgânica e mais evidente na materialidade e na territorialidade do que seria um sentir-pensar latino-americano.

Assim, as miradas teológicas precisam se dar conta desse duplo registro e estar atentas para que uma colonialidade desde dentro, dos feminismos urbanos e de teoria pós-coloniais não se imponham por sobre os saberes-sabidos das mulheres indígenas, negras e camponesas latino-americanas. O que temos por agora é esta tensão.

A Guerra Silenciosa – o corpo de quem? de quem o território?

Temos tantas coisas em comum, vizinhas que somos de continente latino-americano, mas ainda nos falta muito na aproximação solidária de nossas lutas e teorias. Peço licença para iniciar esta conversa tomando uma das minhas paixões pela cultura peruana: a escrita de Manuel Scorza. Para mim, o melhor escritor latino-americano. As questões de terra e território, indígena e camponesa atadas ao imaginário exuberante das culturas andinas já fazem parte do meu vocabulário para dizer a luta pela terra no Brasil. Não há um encontro evidente ou imediato, mas uma metodologia, uma trajetória entre a realidade e o mito, o cotidiano e a história que se oferece como possibilidade de dizer a tarefa de hoje: “Los movimientos de mujeres en defensa de sus cuerpos y territorios – una mirada teológica latino-americana.”

O autor peruano Manuel Scorza (1928 a 1983) narrou a luta dos povos indígenas de Cerro Del Pasco para garantir suas terras ancestrais contra empresas mineradoras norteamericanas. A série “A Guerra Silenciosa” (publicada entre 1970 e 1979) se divide em 05 baladas: “Bom dia para os defuntos” e “Garabombo, o invisível”, que remetem aos começos dos conflitos étnicos e por terra nos Andes peruanos; com “Cavaleiro Insone”, “Cantar de Agapito Robles” e “A tumba do relâmpago”, a narrativa nos traz a organização do campesinato e das lideranças indigenistas na luta pelo território e a derrota no massacre de Chínche. Tudo é documentário e ficção. E tudo é sobre a terra e o território e o estar vivo diante de grandes interesses econômicos e violência sem fim. É uma “Guerra” e é “Silenciosa” não porque não exista a luta, o grito... mas porque ela vai sendo abafada, silenciada na história mesmo. É uma luta pela terra e pela palavra sobre a terra:

“Las estructuras de Poder reposan en las infraestructuras de la Palabra. Y al revés: sólo la Palabra puede corroer la estructura de Poder... América Latina... Su constante historia es la dominación. Y el silencio. Las culturas precolombinas no fueron, desde luego, los paraísos de la utopía, pero tenían una Palabra, su palabra. La Conquista instala el silencio, fractura, destroza el universo imaginativo de los pueblos... Hay que recorrer,... los deslumbrantes escombros de las mitologías precolombinas, admirar la infinita complejidad de su cerámica o su textilera figurativa o abstracta, evocar su mundo mítico para comprender lo que el silencio de la Conquista significa: la locura.”⁷

Sobre estes “deslumbrantes escombros”, sobre o universo imaginativo dos povos é que precisamos nos deter e apender: a infinita complexidade do mundo mítico feito cerâmica, tecido e palavra. Esta é uma decisão primeira, de onde colocar a mirada, de quem queremos ouvir, que complexidade alimenta nossa teologia.

El Territorio Liberado de Literatura Latinoamericana es hoy escenario del conflicto de las cosmovisiones producidas por la guerra de clase y enfrentamientos de civilizaciones.⁸

7 SCORZA, Manuel, Literatura: Primer Territorio Libre de América, manuscrito publicado em Revista Mariátegui 2006, In: <http://www.nodo50.org/mariategui/literaturaprimerterritoriolibre.htm> (acesso em 22/7/2016)

8 Ibid.,

A teologia também! E, tanto na literatura, como na luta política a na teologia existe também um cenário de conflito de cosmovisões marcadas pelo machismo e o racismo que consolidam as estruturas da guerra contra os povos e a terra na América Latina.

Não há um protagonismo fácil ou direto das mulheres nos livros de Scorza. De certo modo as narrativas se conformam com o realismo das lideranças masculinas nas duas pontas dos conflitos: latifundiários, empresários, militares, políticos e magistrados de um lado; camponeses, indígenas, trabalhadores e políticos de esquerda de outro. A maioria de homens.

Por lo general, las mujeres de las novelas andinas de Scorza oscilan entre el freno a los hombres en su continua lucha por los derechos de las comunidades y la enorme capacidad de aguantar el sufrimiento debido a las largas ausencias causadas por el encarcelamiento (cuando no se trata de la muerte) de sus maridos.⁹

Quero chamar a atenção para alguns eixos do feminino nestas narrativas que possam nos ajudar a pensar a defesa de corpos e territórios numa “mirada” teológica feminista e latino-americana.

1- De Doña Añada – a tecelã cega

Scorza vai dizer: “*El tema de esta tejedora yo no se lo puedo explicar y no lo puedo hacer porque es muy complicado para mí. Pero sí me gustaría, porque es lo más importante de la novela...*”¹⁰. Não posso me alongar aqui (leiam os livros!), mas na figura de Añada, ao longo dos 5 livros, Scorza cria um fio que articula todo o conjunto de narrativas. A história avança pelo território do mesmo modo que pelo corpo de Añada, de sua juventude até a velhice.

9 SIMINI, Diego, De Maco a Maca. La metamorfosis emblemática de un personaje de Manuel Scorza, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, In: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/de-maco-a-maca-la-metamorfosis-emblematica-de-un-personaje-de-manuel-scorza-0/html/0217d4ec-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html (acesso em 2/7/2016)

10 SCORZA, Manoel, «Sobre la irrealidad total, he puesto la realidad absoluta» Entrevista inédita (1979), PERLADO, J.J., In: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero7/scorza.htm> (acesso 12/7/2016)

-¡Oh árboles! ¡Oh plantas! ¡Oh flores! Todo lo que crece se marchita. ¡Es el destino! ¡No se quejen! Por lo menos a ustedes nadie las expulsará en su vejez. Mi madre me advirtió que no bajara a Yanahuanca. «¿Qué buscas allá, Añada? Aquí tienes luz, árboles y agua purísimas. Las estrellas alumbran tu alegría. ¿Qué más quieres?». Yo era joven, yo era insensata, yo era bella [...] Hasta hacendados subían a Yanacocha para cantarme serenatas. Y todo lo dejé para seguir a una sonrisa engañadora [...] ¡Mi carne fue deseada! Por mí, hombres bravos se hartaron de acero.¹¹

É ela e a terra, a juventude da terra e do corpo de Añada: carne desejada. Existe uma sobreposição ente o corpo da mulher e a natureza e também uma naturalização dos processos de desgaste e de um destino: “No se quejen”. O lugar de Añada no lugar das elites era o de doméstica, o que consumiu todos os seus dias e, quando já estava velha vai ser expulsa, sem nada nos olhos nem nas mãos. “Es el destino”. Esta mulher consumida de trabalho, velha e cega, volta para sua comunidade no campo, pede asilo:

[...] se presentó en casa del personero Robles [...] Agapito abrió la puerta sorprendido.

-¡Amparo para la desgracia, personero! - gritó la vieja.

Agapito le besó la mano.

-La tierra madre te recibe con cariño, doña Añada.

*-¡Expimieron mi edad, chuparon la pulpa y ahora arrojan la cáscara!
¡Asilo para la desdicha!¹²*

Quem dá asilo é a “terra madre”. Voltar para o lugar é voltar para a terra entendida como lugar/endereço, é também voltar para a terra lugar de produção da vida e voltar para a terra como “todo lugar habitado”.

A terra é mais que a terra. Permitam-me falar sobre a simultaneidade da palavra “terra” em português e acho que funciona também em espanhol. Para nós “Terra” é ao mesmo tempo: terra, terra e terra. “Terra”

11 SCORZA, Manuel, Cantar de Agapito Robles, capítulo 15, Siglo XXI, 1991, p. 41

12 *ibid.*

é solo, terra é o planeta e é também o lugar de onde eu venho: tudo isso é minha “terra”, nossa “terra”. Temos de trabalhar com estas 3 dimensões e não aceitar qualquer forma de hierarquia ou redução entre elas.

A terra é o terreno para o plantio e colheita, é a água e a floresta e os animais, é o mundo natural no qual estabelecemos relações de intercâmbios fundamentais para estar vivo. Nosso corpo pessoal e nosso corpo social se aproximam do corpo da terra para nascer, viver e morrer, fazer canções, construir casas e criar pessoas e jardins: meu endereço, onde minha família vive, minha infância. Cada um de nós pode ter muitos lugares e precisa criar conexões e significados da vida sempre mantendo este asilo, este lugar de viver.

“Terra” é também o nome do nosso planeta e seus sistemas de gás, clima, água e terra, minerais e seres vivos. Tudo parte de tudo. Pensar sobre o planeta/terra é pensar sobre a terra/chão. Assim, na perspectiva latino-americana, a PachaMama/MadreTierra é simultaneidade de terra cósmica e terra cotidiana. Dona Añada volta para a terra, a terra madre a recebe e a terra estremece. Uma casa, um terreno para *papas* e a palavra feito tecido.

La comunidad de Yanacocha no sólo la acoge sino que le asignan una casa y un terreno para papas. La anciana, agradecida, promete devolver la atención con que es tratada: «Pagaré tejiendo», contestó la ciega... (y) trama un paisaje de furiosas muchedumbres que marchaban sobre planicies, venían cordilleras, cruzaban páramos y finalmente se ahogaban atravesando un gran río. El narrador en tercera persona, sorprendido, afirma: ¡Era el Mantaro! Y asegura: Años después lo comprobarían. En su ceguera, doña Añada se había extraviado. En lugar de tejer, como quería, los desastres y triunfos del pasado, tejió los desastres y triunfos por venir.¹³

Assim começa a história dos 5 livros que vão sendo escritos por dentro dos ponchos de Dona Añada. Esta sobreposição de tecidos e materiais na narrativa de Scorza é vital para trabalharmos com a pluralidade complexa da concepção de “corpo/território”. Não é uma alegoria geográfica, nem uma idealização tempo-espacial: o corpo da mulher Añada é ao

13 *ibid.*

mesmo tempo que conta e sobre quem é contada a história. Ela tece e é tecida. Ela é destino e narrativa. Agulha e inspiração.

Más adelante, en determinado momento, los personajes descubren que son personajes tejidos, descubren que son personajes que han estado existiendo, no en la realidad, ni siquiera en un libro, sino en un tejido desde el comienzo, a través de todos los libros, por esta tejedora; por eso cuando usted lee La Tumba del Relámpago ve los libros anteriores como ilusiones de ilusiones, como espejos mirados por otro espejo; porque la ciega es la fatalidad, la mano que ha ido conduciendo a los hombres a través de todas las historias.¹⁴

Aqui se estabelece um diálogo, talvez não planejado, entre Scorza e Érico Veríssimo, escritor brasileiro também narrando as lutas na terra no sul do Brasil e entre os massacres e rupturas ele confirma as mulheres nesse lugar do tecido, do fio, da costura. Ana Terra é uma das matriarcas de Veríssimo e é ela que vai criar a possibilidade de continuar a vida da família na terra com sua roca/rueca.

(...) na obra de Veríssimo temos três mulheres que podem representar o passado, o presente e o futuro. São elas: dona Henriqueta que já falecera, Ana que ainda vive e a neta Bibiana que dará continuidade a trajetória da família Terra nas próximas narrativas da trilogia. E, tais artes domésticas, de habilidade manual eram tidas como excepcionalmente femininas, das quais mesmo estas mulheres fortes e de luta carregarão inevitavelmente consigo¹⁵.

Exuberante! Tanto para conversar em especial porque este imaginário está presente também em outros arranjos das culturas materiais no mundo ao longo da história (mulher – tecido) e também presente nas concepções epistêmicas da filosofia clássica (*Platón reconoció que el filósofo-rey, tal como había sido expuesto en la República, debía dar paso a un experto que, como las mujeres tejedoras, conocen bien su técnica a la hora de entrelazar*

14 SCORZA, Sobre la irrealidad total, he puesto la realidad absoluta, op. cit.,

15 PRASS, Claudine, O fantasma da mãe na roca: a condição feminina presa a dupla moral da família patriarcal brasileira na trajetória de luta de “Ana Terra”, Revista Temática, Ano XI, n. 04 - Abril/2015 - NAMID/UFPB, In: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/tematica/article/viewFile/23912/13114> (acesso 17/7/2016)

*el tejido social)¹⁶. *É um universal particular das mulheres? Mas infelizmente preciso avançar. Levamos o fio e o saber sabido de tecer infinitas complexidades.**

2 - Da ambiguidade de MACA/MACO

Agora nos encontramos com Maca Maco – a mesma pessoa e um outro – afirma Scorza:

“Lo que pasa es que usted mira las novelas con el deseo racional de encontrar una explicación racional, y estas novelas son viajes en el inconsciente, en lo onírico; y no tiene que ver nada con la realidad y con la lógica. ... para mí, el personaje Maca Maco es ese personaje que plantea la ambigüedad entre el hombre y la mujer.”¹⁷

Já escrevi sobre esta persona ambígua da narrativa de Scorza¹⁸ mas aqui queria retomar este lugar da ambiguidade nestes escritos e nas lutas populares. Os personagens de Scorza podem ser o que quiser... existem profundas raízes de identidades ancestrais mas todas elas possuem uma fluidez narrativa, uma presença desconcertante e em movimento.

Scorza concibe a la Maca como una burladora que opera a la manera de un trickster, es decir, un ser travieso, androgino, que se desplaza por el mundo, creando un ambiente carnavalesco y destruyendo el orden convencional.¹⁹

Ninguém sabe o que dizer primeiro de Maco/Maca Albornoz se é mulher ou homem. O que se sabe é que amada/o por mulheres e homens de maneira tão intensa e tão controvertida que não se sabe dizer se são dois ou um mesmo que é dois. E eu não vou dizer para vocês: leiam os livros! Maco/Maca faz a alegria dos/as pequenos/as, exalta os marginali-

16 BORDOY, F. C., El arte de tejer como paradigma del buen político en Platón, \$AI MWN. Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3, 2010, 9-18, In: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/118871/112121> (acesso 17/7/2016)

17 Ibid.,

18 PEREIRA Nancy Cardoso, – A guerra silenciosa – de como as Latino americanas podem ser o que quiser, Concilium, 324, ano 2008, pg. 52-65

19 SUGIYAMA Akira, Sobre el „Cerco“ en „La Guerra Silenciosa“ de Manuel Scorza, HISPANICA 41 (1997), In: https://www.jstage.jst.go.jp/article/hispanica1965/1997/41/1997_41_117/_pdf (acesso 18/7/2016)

zados, os loucos, a gente perdida, mas humilha os poderosos. É ao mesmo tempo o macho ideal erótico do imaginário popular, e escapa desse mesmo imaginário feminino formatado pelas figuras de mães e de esposas, servas abusadas e mulheres desesperadas. Maca não teria força no mundo indígena-camponês e Maco não teria sucesso no mundo masculino das elites proprietárias. Por isso são dois. São o que quiserem ser.

Maco é Maca coloca todos os homens poderosos a seus pés com truques de sedução expondo-os ao ridículo sentimental que não aceitariam na arena política e econômica. Por ela faziam loucuras, perdiam dinheiro, eram condescendentes. O corpo de Maca estremecia o controle que os senhores tinham do corpo da terra, por isso ela era perigosa.

escandalizaron a las esposas de los notables del pueblo, éstas redactan el Memorial de Esposas Ofendidas dirigido al Ministro de Gobierno que decía: "Las esposas de Yanahuanca solicitamos la intervención urgente de las Fuerzas Armadas. Nos consta que la brillante intervención de la Guardia de Asalto acabó con la agitación comunista que promovía la demagógica Reforma Agraria. Las esposas que suscriben confiamos en que —con igual firmeza— se ponga fin a este subversivo intento de Reforma Sexual".²⁰

A ambiguidade do personagem Maca/Maco multiplica o objeto de desejo e de estudo nele mesmo obrigando à revisão de identidades petrificadas: a cultura nem é uma instância de totalidade social acima do econômico e do social, nem é reflexo ideológico da estrutura social e econômica. Neste particular a literatura fantástica latino-americana assim como os estudos feministas são importantes para apontar a necessidade da rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária “masculino versus feminino”, “sagrado versus profano”, “virgem versus puta”, “popular versus civilizado”.

Contra qualquer reducionismo do “popular” como simples e virtuoso, Scorza propõe a complexidade do mundo dos pobres, o conflito interno como parte dos trânsitos identitários e empurra as possibilidades de representação para além do “bem e do mal” das categorias colonizadoras. A ambiguidade é ao mesmo tempo expressão de resistência e capacidade de adaptação. O povo é ambíguo porque vivo, vivo porque ambíguo.

20 EL FORJISTA, La Guerra Silenciosa, In: <http://www.elforjista.com/scorza-silen.html> (acesso 17/7/2016)

O vocábulo ‘ambíguo’ não goza de boa reputação. Sinônimo de incerto, indeterminado, duvidoso, dúplice, sugere o que é pouco rigoroso, do ponto de vista teórico, e pouco digno de confiança, no plano moral. Costuma ser substituído pelo termo ‘complexo’, para sugerir paciência e agudez no exame dos fatos, recusa de simplificações. Intelectualismo e empirismo abominam as ‘facilidades’ que a palavra ambiguidade sugere. A ela contrapõem alternativas: a clareza e a distinção das ideias e das coisas, pessoas e culturas exigem que sejam ou isto ou aquilo.²¹

O desafio é o de não ter que reduzir o que é conhecido por um processo exaustivo de definição admite lidar com o contraditório como mecanismo de surpresa na história e na linguagem’, (des)construir os sentidos, perturbar a ordem do sistema e driblar as regras²². Esta compreensão é bem-vinda na abordagem que procura lidar com vivências e experiências excluídas dos centros de poder e dos meios hegemônicos de produção do conhecimento, como no caso das formas religiosas ambíguas e no caso de invisibilização de camponeses e das mulheres e outros sujeitos minorizados nas relações sociais de poder. A ambiguidade também funciona como um vetor que previne mecanismo essencialista e idealistas sobre personagens e processos de luta. Ao longo dos 5 livros Maca/Maco vai sofrer um processo violento de definição de identidade e status... e vai terminar constituída como Santa Maca:

*Maca se construye pues en función de la oposición al poder humillando a los notables y a través de la ironía. Su función textual es pues, como la de los otros antihéroes, la oposición al poder del gamonal. Pero, al final, Maca, purificada por el fuego maravilloso de su amor incestuoso, se transforma en Santa Maca y deja de ser contestataria.*²³

Estas possibilidades estão presentes em autores e autoras brasileiras que pensam a realidade desigual e híbrida. Para Da Matta²⁴ a am-

21 CHAUÍ, Marilena. Conformismo e resistência. São Paulo: Brasiliense, 1986. p.123

22 FERRERIA, Maria Cristina Leandro. Da ambiguidade ao equívoco. Porto Alegre: Editora da Universidade, UFRGS, 2000, p. 71-75, resenha de SOUZA, Pedro, In: <http://seer.ufrgs.br/organon/article/viewFile/30210/18716> (acesso 2/8/2016)

23 OSORIO, Oscar Wilson, El humor y la acción, dos formas de confrontación al poder en La guerra silenciosa, Una lectura estructural de los personajes como funcionamientos textuales y su dimensión ideológica, In: http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/OWOScorza/OWO_Scorza0.html (acesso em 14/7/2016)

24 DAMATTA, A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5 ed. Rio de Janeiro:

biguidade é uma metáfora adequada para falar da identidade brasileira; o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo que está ‘entre’ as coisas. Este parece ser o melhor lugar para situar os personagens de Scorza: “entre” as coisas. Um lugar de desconfiança e inquietação. Seres de desconfiança e inquietação.

Ambiguidade não é falha, defeito, carência de um sentido que seria rigoroso se fosse unívoco. Ambiguidade é a forma de existência dos objetos da percepção e da cultura, percepção e cultura sendo, elas também, ambíguas, constituídas não de elementos ou de partes separáveis, mas de dimensões simultâneas.²⁵

Muito mais de Maca/Maco se poderia dizer... mas fico por aqui. Tomo a questão e o desafio da ambiguidade nas lutas e representações de corpo e território como uma chave importante para continuar esta conversa. Na América Latina o desafio de articular a ambiguidade como princípio epistemológico está presente de modo insistente na reflexão de André Musskopf que desenvolve sua teologia queer considerando a ambiguidade como um lugar/móvel a partir do qual se produz conhecimento como fenômeno de resistência da língua, expressão narrativa e plástica produzindo, um conhecimento onde as fronteiras são sempre móveis e instáveis.

O trabalho de Musskopf reúne de modo exemplar as possibilidades de uma epistemologia da ambiguidade, com análise de autores e autoras clássicos (Beauvoir, Tillich, Gebara, Althaus Reed) e um exercício concreto de elaboração das relações entre sexualidade, sujeito social e religião na história do Brasil e, quem sabe, da América Latina²⁶.

3 - Las Madres que Caminam sobre las Águas

Um terceiro eixo narrativo que quero destacar da narrativa de Scorza é um recurso litúrgico utilizado pelo autor num momento de derrota do povo e de profunda tristeza no livro “El Jinet Insomne”. A narra-

Rocco, 1997, p.106

25 CHAUI, op. cit., p.123

26 MUSSKOPF, André Sidney, *Via(da)gens Teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil*, Editora Fonte, São Paulo 2011

tiva suspende o tempo e entrelaça pelo menos 3 momentos históricos de massacres do povo indígena-camponês.

Al final de la novela, en el entierro de Raymundo Herrera, la Guardia Civil al mando del capitán Reátegui dispara sobre los comuneros que durante tanto tiempo había perseguido, inútilmente, por la cordillera. Luego, los guardias civiles embarcan en las lanchas hacia Yanahuasca. Por las laderas aparecen las Madres de los Muertos: “Confíando en que el agua les impediría acercarse, los guardias se volvieron. Pero uno gritó: llegadas a la orilla! como si ninguna diferencia existiera entre tierra y agua, las Madres continuaron caminando sobre el Lago.”²⁷

As mães *lloronas* seguem os assassinos de seus filhos e filhas com seus cânticos e gritos “*entonado por el dolor de los quéchuas desde hacia más de cuatrocientos años*”. O próprio Scorza explica a cena e sobreposição histórica num anexo com informações sobre algumas das referências literárias e históricas

El canto que las Madres dicen durante la masacre pertenece al «Apu Inka Atawallpaman», elegía quechua compuesta por un poeta anónimo a la muerte del último Inca, en el siglo XVI.

Pero también es posible que sean las madres de los niños que fueron masacrados en 1705. No basta sino recordar las palabras de Manuel Scorza en conversación con Antón Amargo: Aquel año [1705] –el hecho es histórico– se produjo en Yanacocha una matanza de niños perpetrada por un hacendado, para vengarse de los padres que abandonaban el pueblo y no querían ya ser esclavos.²⁸

Em uma entrevista Manuel Scorza explica:

Se me ocurrió describir una masacre en la que las madres de las víctimas caminaran sobre el agua, lo cual era un hecho monstruoso e irreal, quejándose con el «[Apu Inka] Atawallpaman» [...] El «[Apu Inka] Atawallpaman»

27 SOTO, J.G., «El jinete insomne» (1977) en la tradición del canto «Apu Inka Atawallpaman», http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-jinete-insomne-1977-en-la-tradicion-del-canto-apu-inka-atawallpaman-0/html/02182956-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html (acceso em 12/7/2016)

28 Ibid.,

es un canto de dolor que expresa de manera perfecta el sentimiento de las madres de los muertos. Lo utilicé por una razón muy simple: los hechos son los mismos [...] No utilizo el mito como un escape de la realidad, sino como una aclaración de la realidad.²⁹

As Mães desempenham aqui um papel parecido com aquele de Doña Añada – resgatar a memória, atualizar a memória, reinventar a memória, projetar futuro – mas num outro registro técnico: produzir um “discurso” na forma dos cantos corais que de certo modo dialogam com os clássicos da literatura ocidental:

Para os gregos, um coro era parte integral de muitas ocasiões comunitárias, religiosas ou seculares – festivais, casamentos, funerais, celebrações de vitórias, por exemplo. Um coro garante a cerimônia e a profundidade para todas as ocasiões ‘festivas’ na vida grega. As canções não estão limitadas a um lugar e tempo, na linguagem, na sequência arrazoada da fala e do pensamento, como o diálogo está; elas se desviam por uma sequência de elos associativos, muitas vezes emocionais, a um mundo altamente colorido de encadeamentos universais e abstratos, amplamente alinhados, de pensamento, por desertar a relevância direta da ‘monotonia’ em favor das conexões poéticas da imaginação e universalidade.³⁰

As Madres cantam seus filhos e filhas, mas cantam também todos os filhos e filhas assassinados na luta pelo território. A tarefa de produzir desvios na linguagem associando elos emocionais encadeados pela dor cotidiana e a dor universal, denunciando os desmandos passados, presentes e futuro de poderes de morte contra os corpos e a terra. Um discurso assim teatral e político, dramático e com efeitos especiais, tecnológico, mais rápido que as lanchas dos exércitos assassinos, mais presente que as tecnologias de morte dos impérios, mais implacável que as ordens de um general, mais proletário do que as palavras-de-ordem dos protestos, mais radical do que a memória que se projeta no mito e faz história.

29 *ibid.*,

30 SANTOS, Fernando B., Canto e fala: o espetáculo do poder da linguagem na tragédia grega, Calíope 20, 2010, Rio de Janeiro: p. 22-37, In: <http://www.letras.ufrj.br/pgclassicas/files/upload/caliope020.pdf> (acesso em 12/7/2016)

As Madres cantam³¹:

*Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,
y destruidos;
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos;
muerta la sombra que protege;
lloramos;
sin tener a quién o adónde volver,
estamos delirando.
¿Qué hombre no caerá en el llanto
por quien lo amó?
¿Qué hijo no ha de existir
para sus padres?*

No Brasil as Mães de Maio denunciam disputa entre milícias sem-farda e com-farda, no descontrole da segurança pública militarizada; a Polícia assassina respondeu aos ataques que sofria levando o terror para as periferias: 532 mortos em uma semana³². Quase todos jovens, quase todos negros, quase todos pobres. As Madres não se calam, não se encaixam e não se eixam vencer: disputam! Ocupam calçadas de delegacias, promovem manifestações, ampliam a foto com o rosto lindo do filho morto e passeiam com ele na frente das tropas da Polícia e da mídia. Repetem o coro de Las Madres de la Plaza de Mayo na Argentina, as Madres de toda a América Latina e o Caribe que de modo continuado reescrevem estes cantos triste e revolucionários.

A reinvenção dos conteúdos não é tarefa meramente teórica, mas fruto de uma práxis libertária organizadora e organizada juntos aos movimentos sociais. As teologias feministas precisam urgentemente rever e superar os vícios metodológicos, pedagógicos e epistêmicos que herdamos da teologia patriarcal. Ter que conviver e sobreviver nos espaços formais da academia, da igreja e da burocracia têm refreado nosso poder de disputa dos modos de interpretação, de socialização de conhecimento, de comunicação do religioso e suas pertencas nas formas consumidas consumadas do pensamento cultivado, utilitário e domesticado.

31 SCORZA, Manuel, El Jinete Insomne, In: <https://books.google.com.br/books?isbn=9682317304> (acesso em 12/7/2016)

32 SILVA, Débora Maria, entrevista, Mães de Maio, mães da luta, mães da vida, Boletim NPC, In: http://www.piratininga.org.br/novapagina/leitura.asp?id_noticia=6997&topico=Por%20NPC (8/7/2016)

Aprender a caminhar com as Madres por sobre as águas infernizando, denunciando, esgrachando os senhores da violência é nossa tarefa: não deixar que nossa voz e texto e práticas sejam reduzidas a palavras no mito porque

El mito solamente puede terminar cuando se lo pronuncie, cuando se lo ejecute en la revolución. La operación de mis libros es clara; tiende justamente hacia la salida del mito.³³

As miradas de Bem Viver: ancestralidades ressurgidas, reinventadas e rebeldes

A ressurgência dos modos utópicos dos povos originários na América Latina colocam estes debates sobre corpo e território em outro lugar e deslocam o protagonismo para fora do âmbito acadêmico, político ou confessional criando novos desafios e motivações.

Sumak Kawsay é herança e promessa. São nossas palavras nunca desaprendidas. “Buen Vivir” como relação com o passado dos povos originários e capacidade de resistência e criatividade do que queremos ser, de como queremos viver em comunidade... eco-dependentes! eco-socialistas! eco-feministas! nossas palavras mais queridas... estas e outras que vamos recolhendo, lapidando e trocando entre nós como aprendizado necessário e exercício de poder partilhado.

Não são conceitos – sumak kawsay, suma qamaña, quilombos ou terra sem males – são nomes dos acontecimentos de luta e utopia dos povos originários latino-americanos que são assumidos como referência e motivação nas lutas populares do continente.

Estas palavras e seus poderes não foram esquecidas porque estavam e estão vivas na pele e nas relações cotidianas do povo pobre latino-americano. O idioma nunca conquistado, o dicionário não decifrado que se manteve nas lutas, nas bandeiras, nas marchas, nas orações, nos rituais, nas danças, nas comidas, nos desejos e nas canções! Por isso... e somente por isso! é que podem estar hoje nas constituições da Bolívia e Equador

33 SUAREZ, Modesta, Manuel Scorza habla de su obra, . Socialismo y Participación, número 27 (septiembre de 1984), apud., SOTO, op.cit.,

não como conceitos ou essências mas como expressão da luta de classes e as vontades das maiorias.

O grande desafio é manter este horizonte de mística e práticas ancestrais em permanente articulação criativa com as muitas dimensões da luta de classes e suas atualizações nos diferentes cenários na América Latina sem qualquer pretensão de redução ou de hierarquização dos protagonismos e materialidades complexas. É o cenário mundial de crises - econômica, de energia, alimentos, da natureza, do clima... de futuro - e as persistentes respostas do capitalismo globalizado - de guerra, depredação cultural e ecológica e rapina econômica - que criam as condições para um aprofundamento e radicalização da crítica anti-capitalista e do papel da religião também por parte das teologias de libertação.

Tenho em minhas mãos os fios mítico-históricos de Doña Añada, as ambiguidades de Maca/Maco e a palavra poderosa da Madres. São estes os materiais que temos: desafios de economia, ecologia, erótica, epitemologia e estética. Vou tecer algo... provisório e impermanente, porque na história. Nossa mirada comum não cabe só nos meus olhos, não substitui as mulheres nem a autêntica voz de corpos e territórios... mas é o que tenho para oferecer agora: a busca por uma epistemologia do sul.

A Pachamama - MadreTierra: ancestralidade ressurgida, reinventada e rebelde?

O imaginário “mãe-terra” opera de modo diverso nas culturas, atuando até mesmo em cenários contraditórios, como nos ambientes da propaganda capitalista e na mística dos movimentos sociais do campo. Entretanto nem a justaposição nem a superexposição de um imaginário cultural não são suficientes para o desmanche interno dos “*fios imateriais da especulação, bordada com as flores da retórica e banhada de orvalho sentimental*”.³⁴

O que no imaginário da Mãe Terra é/poderia ser *fio imaterial da especulação, bordado retórico e orvalho sentimental*? O que é tecido autêntico de culturas e povos? O que da Pachamama/MadreTerra sabemos do tecido mito/história (Añada)? como avaliamos a ambiguidade dos circuitos desse imaginário nas culturas (Maca/Maco)? como identificamos potencial de enfrentamento da violência contra corpos e territórios (as Madres)? Estamos autorizadas a fazer estas perguntas?

34 MARX e ENGELS, Manifesto Comunista, In: http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/por-

A ideia de “mãe terra” é compartilhada por muitos movimentos latino-americanos que se alimentam de elementos da cultura popular, em especial os movimentos ligados ao campesinato. Entretanto, estes elementos compartilham também do imaginário da terra-fêmea no seu binário de maternidade/fecundidade, reforçando o imaginário instrumental apresentado na forma de doação, isto é, intrinsecamente vinculada a proporcionar sustento e submissão. Entre os substantivos e os adjetivos, o imaginário da mãe-terra atravessa os campos ideológicos e se mantém quase como um consenso, quase como dado natural...

Por mais que o imaginário da “mãe” esteja relacionado com o imaginário da “terra”, a simples justaposição dos termos não tem representado expressões da superação da opressão e exploração nem das mulheres, nem da terra. Os esquemas de símbolos convivem com as mais terríveis situações de submissão e violência da terra e das mulheres em situação de maternidade. Ao contrário, é o imaginário da mãe-sofredora e doadora que acaba sendo estendido para o campo de relações com a natureza. A mãe e a terra são experienciadas como ‘recurso inesgotável’, como ‘capacidade infinita de doação’... e aí seriam um imaginário atado ao *fio imaterial da especulação, bordado retórico e orvalho sentimental* cumprindo tarefas disciplinadoras e normatizadoras da submissão de terra e mãe.

O desafio que se coloca para os movimentos feministas e em especial para as feministas dos movimentos sociais do campo é operar com a crítica sem destruir os equipamentos culturais porque contraditórios, arcaicos e/ou ambíguos, mas contribuindo para as equações importantes de uma *episteme* feminista latino-americana libertadora.

as transformações das ideias não dependem “delas mesmas, de alguma força interna que teriam [...], mas depende da transformação das relações sociais e, portanto, das relações econômicas e políticas”³⁵

A trajetória das divindades e festividades incaicas não é homogênea nem linear; sabemos que não desapareceram de uma hora para a outra com a chegada da colonização e também que houve um intenso proces-

tuguese/portuguese_manifesto.html (acesso em 12/4/2017)

35 CHAUI, op.cit., pg. 12

so de desconfiança, tentativa de disciplinamento, combate, destruição e também de anexação de *una multitud de númenes del mundo agro-natural, entre los cuales figura la Tierra conocida como Pachamama*³⁶. O caminho aqui está no estudo dessa trajetória, por exemplo a partir dos relatos cronistas de diversas épocas: o olhar do cronista masculino, a serviço de um poder imperial-patriarcal para uma divindade local identificada com o feminino. Este o limite e o alcance da pesquisa histórica.

A tal propósito, estos rituales serán eminentemente etiquetados como una de las tantas formas ceremoniales mediante las cuales los pueblos andinos exteriorizan su apego religioso al entorno natural: en particular, muchas crónicas de hasta aproximadamente 1570 emplearán terminologías tales como ‘tierra’, ‘tierra que es madre’ o, hecho muy relevante, ‘tierra que tiene madre como testimonio de la existencia de un complejo imaginario icónico-metafórico acerca de este elemento...’³⁷

Os materiais tecidos de mito/história (Añada) precisam ser confrontados com as marcações históricas ambíguas (Maca/Maco) do que significou o processo de combate, anexação e adaptação das figuras femininas das religiões nativas a partir do ícone da evangelização/colonização representado pela Virgem Maria e todos os seus equipamentos litúrgicos, teológicos, catequéticos e morais a serviço de um modelo político-simbólico patriarcal, hierárquico, racista e violento.

Existem muitos caminhos para fazer estas aproximações que precisam ser localizadas e datadas. Os processos podem ser entendidos de modos diversos - hibridização, sobreposição, inculturação, sincretismo, antropofagia cultural, etc. Neste sentido seria mais interessante aceitar a provocação e proposta de Massimo Canevacci e renunciar à busca da nítida distinção das soluções formais assumindo a “dialética suja”:

Uma dialética sincrética suja, misturada, fragmentada. (...) A hibridação das culturas favorece a proliferação de possíveis dialéticas-pat-

36 34 Di SALVIA, Daniela, La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII) <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/42302/40262> (acesso 15/7/2016)

37 *ibid.*,

chwork, onde os tecidos policromos (retalhos reciclados), com os quais representa o evento cultural, coexistem sem superações. (...) O híbrido – da forma como coexistiam o humano e o animal, a razão e o instinto, o passado arcaico e o presente, e como tal destinado desaparecer sob os golpes da razão totalmente humana – atingiu enfim a alta categoria do pensamento ocidental.(...) O híbrido já não é um resíduo marcado pela síntese, mas sim o anúncio de multiformes sincretismos.³⁸

Reconhecer estes processos de ancestralidades inventadas – porque fruto da luta de resistência, híbrida, sincrética, suja, fragmentada – nos colocaria em que situação em relação ao saber-sabido das populações tradicionais? Seria uma forma mais de colonialidade? Aonde está o ponto de crítica da crítica nessa tarefa gigantesca de latino-americanidade? Não queremos ser “*ni cópia, ni calco*” (Mariátegui); queremos “*lo latino-americano como una diferencia que diferencia*”³⁹ o que não pode significar o acolhimento de essencialismos e idealismos sobre nós mesmos. De que corpo e de que território falamos? Os corpos e territórios ancestrais deixam suas marcas na história, na cultura, nos imaginários dispersos e nos processos de resistência e autonomia.

Existem muitos exemplos nos estudos históricos, literários e antropológicos que precisam fazer parte dessa “mirada teológica” com desafios interpretativos intensos e continuados que exigem contra-hegemonias epistêmicas sobre a passagem mito/história (Añada), das identidades plenas de ambiguidade (Maca/Maco) e a articulação da voz das desesperadas no enfrentamento dos violentos (Madres). O caso das divindades-montanha e os significados sobrepostos deixam ver essas tarefas:

A identificación de Maria com la montaña procede de la liturgia Cristiana influida por el maneirismo el silgol XVII y el gusto por la alegoria, propia de esta época: “Maria es el monte de donde salió aquella pedra... que es Cristo”(Ramos Gavilán). De la concepción Cristiana a la representación pictórica de la Virgen-cerro no habia sino un passo que fue facilmente saltado cuanto que el culto a la montaña ya existia em los Andes... A los montes,

38 Massimo CANEVACCI. Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais, p. 39.

39 MENDOZA, Brenny, La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano, In: <https://drive.google.com/file/d/0B940L-aidCbnNmY1MjAwMzYtNzg1NC00YTFiLWl0NGEtYmFiN2MyNTFmMDQ1/view> (acesso em 18/7/2016)

antiguamente consagrados al culto de las divindades masculinas: los Apus, se irán superponiendo, poco a poco, las diversas Virgenes. Maria se identifica rápidamente con la Pachamama, la tierra, que es la forma de las montañas. Es en Copacabana, donde Pachamama tenía un culto establecido, allí se realiza la sustitución de los Apus, divindades masculinas, por la Pachamama, divindade universal feminina.⁴⁰

Tarefas inacabadas

1- Uma das sobreposições significativas da Virgem Maria sobre a Pachamama tem implicações na percepção da sexualidade no imaginário histórico e suas atualizações. A projeção da Pachamama *desassexuada* no imaginário da MadreTerra virtuosa e submissa corresponde mais a *um passo que fue facilmente saltado* da pressão do cristianismo sobre as divindades ancestrais. Este salto poderia ser melhor entendido se considerássemos também a cerâmica (huacos) como escritura sobre corpos e territórios:

El sexo en el antiguo Perú tuvo relación con la fecundidad de la tierra en que se desarrollaron culturas y artistas extraordinarios. Así lo revelan, las cerámicas denominadas “huacos eróticos”, No había un dios asexuado, sino una pareja divina, macho y hembra, precisó el arqueólogo (...) Kauffman-Doig, señala la relación mágico-religiosa dada a la sexualidad y que tenía que ver con la supervivencia en una geografía por épocas áspera y difícil: “La diosa tierra o pachamama, daba su fruto siempre y cuando fuera fecundada por el dios agua”. Los huacos eróticos fueron pues parte de la magia de la procreación y la abundancia... Hay un rito por ejemplo, que se conserva en Langui, Cusco, donde para cierta festividad, hombres y mujeres se visten con ornamentos de carneros y llamas y bailan como en una representación sexual.⁴¹

Estes apontamentos são iniciais e precisariam ser aprofundados tecendo **ancestralidades ressurgidas, reinventadas e rebeldes** a partir das múltiplas fontes historiográfica, imagéticas, literárias em diálogo que consolidam outros corpos e territórios. A teologia feminista latino-americana vai querer fazer parte desta mirada!

40 CASSAGNE, Therese Bouysse, Una historia entre la metáfora y la metonímia, Presencia Literária, 20 outubro 1985,

41 SÁNCHEZ, Flor de María, El sexo en la era prehispánica, In: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/news/newsid_1452000/1452706.stm (19/7/2016)

sectores campesinos darían lugar a proyectos territoriales de autonomía y reconstrucción de formas originarias de autoridad, justicia y economía, recuperando fragmentos vigentes de un pasado ancestral, o reinventándolo desde nuevas formas de lo comunitario, incluso en la ciudad.⁴²

2- Um outro desafio é o de fazer o enfrentamento do uso idealizado e normatizante de Terra Mãe de modo especial nas teologias da libertação que não conseguem romper o labirinto do patriarcado, ou fazem de modo parcial, abstrato e essencialista preservando elementos de opressão tanto para a “mãe” também a “terra”.

A maternidade, ideia abstrata, não-realidade, é uma construção cultural e social de como a mãe deve cuidar dos filhos, e esta estrutura promove e sustenta o mito... O maior de todos os mitos, para essas mulheres, é a crença da autossuficiência materna, na noção de que tudo o que a criança precisa está contida no binômio mãe/filho⁴³.

De modo muito claro as encíclicas e pronunciamentos do Papa Francisco tem gerado uma retomada do uso desse imaginário por teólogos, mas infelizmente, o fazem de modo superficial sem as devidas críticas aos conteúdos de submissão e violência contra as mulheres. A insistência no caráter essencialmente reprodutivo, de doação e de entrega da terra e das mulheres acaba reforçando mecanismos de exploração e alienação.

Na encíclica *Laudato Sí*⁴⁴ a sobreposição entre a “mãe terra” e Maria (*A Rainha de toda a criação*) é direta e não se atenta para o uso de discurso universalista, neo-colonizante e triunfalista cristão como “*face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder*”⁴⁵, que desconhece as concretas situações viven-

42 SCHAVELZON, Salvador, Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes, Rev. antropol. (São Paulo, Online) | v. 59 n. 3: 115-149 | USP, 2016, In: file:///C:/Users/User/Downloads/124810-236267-1-SM.pdf (acesso em 12/4/2017)

43 LUZ, Anna Maria Hecker; BERNI, Neiva Iolanda de Oliveira; SELLI, Lucilda. Mitos e tabus da maternidade: um enfoque sobre o processo saúde-doença. Revista Brasileira de Enfermagem, Brasília, v. 60, n. 1, Fev. 2007, In: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-71672007000100008%20&lng=en&nrm=iso (acesso 12/4/2017)

44 PAPA FRANCISCO, *Laudato Sí*, In: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (acesso 12/4/2017)

45 BALLESTRIN, Luciana, Para transcender a colonialidade, In: <http://www.ihuonline.unisinos>.

ciadas em diversas culturas, e a retomada e reinvenção de ancestralidades que transcendem a colonialidade.

Leonardo Boff também mantém este uso insistente:

Para os povos originários de ontem e de hoje, é constante a convicção de que a Terra é geradora de vida e por isso comparece como Mãe generosa e fecunda. Somente um ser vivo pode gerar vida em sua imensa diversidade, desde a miríade de seres microscópicos até os mais complexos. A Terra surge efetivamente como a Eva universal⁴⁶.

Não! as mulheres não são em-si geradoras de vida. Não! as mulheres que decidem ser mãe não são generosas e fecundas em-si. Podem querer ser... mas pra-si! E isso faz toda a diferença. É justamente o caráter instrumental e de mediatriz que precisa ser superado tanto nas vivências com/na terra como nas relações sociais de poder e gênero. Não a Terra não é Eva universal... Eva é um constructo cultural particular que pode conversar com outros tantos disponíveis nas culturas. E só.

Dizer que nós mulheres estamos mais perto da Natureza pela nossa capacidade materna não é voltar a nos fechar nos limites das funções reprodutivas? E, por outro lado, a exaltação de inferioridade a partir de posições de não poder reproduzir é capaz de alterar os valores estabelecidos? Não estaríamos adicionando um trabalho a mais às oprimidas: a de serem as salvadoras do ecossistema invocando a sua essência?⁴⁷

Ficamos com a ambiguidade de Scorza... a religiosidade atravessada de tudo que é santo e mundano, de uma espiritualidade suada de erotismo, que confunde os contornos da imagem da Santa na imagem da mulher Maca, que se quiser é homem. O desejo é assim:

lo acometió un vértigo: en una pared reconoció la pintura de Rafael. ¡Era idéntica y al mismo tiempo distinta! [...] Aterrorizado, transi-

br/index.php?option=com_content&view=article&id=5258&secao=431 (acesso 12/4/2017)

46 BOFF, Leonardo, Discurso na ONU: por que a Terra é nossa Mãe, 22/04/2012, *In*: <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/22/discurso-no-onu-por-que-a-terra-e-nossa-mae/> (acesso 12/4/2017)

47 PULEO, Alicia. Mulher, Feminismo e ecologia Revista ECO 21, *In*: <http://www.eco21.com.br/textos/textos.asp?ID=982> (acesso 21/06/2016)

do, comprobó: los ángeles del italiano eran torpes bocetos de los incomparables arcángeles de Nuño. La sublime Virgen, en lugar de su desabrida expresión de Madona, resplandecía con la sonrisa de Maca Albornoz. — ¡Esto no lo ha pintado un hombre! — exclamó.⁴⁸

Termino assim com estes rascunhos de tarefas esperando que encontremos outros tempos de partilha, debate e celebração de nossas tarefas comuns e nossa rebelde esperança de uma América Latina afro-indígena, liberada e feminista.

48 SCORZA, Manuel, La tumba del relámpago. La Plata, De la Campana, 2009, p.41



Guadalupe: por entre a imagem criadora e devaneio poético

Isadora Ebersol
Denise Bussoletti

“Quando falo de poesia, não penso nela como gênero. A poesia é uma consciência do mundo, uma forma específica de relacionamento com a realidade. Assim, a poesia torna-se uma filosofia que conduz o homem ao longo de toda a sua vida”
(TARKOVSKI, 1998, p. 18)

O cinema está intimamente ligado ao processo de tornar-nos sujeitos. Assim como a arte em geral, é um meio de assimilarmos o mundo e nos reconhecermos nele. Desde muito cedo nos espelhamos em modelos do que é ser homem e do que é ser mulher. Estes modelos são expressos nos mais diferentes âmbitos da vida social, em especial, através da imagem cinematográfica e dos valores que ela ajuda a construir culturalmente. O que este texto fará, assim, é abordar alguns dos elementos, julgados oportunos, no contexto da relação cinema e construção da subjetividade de gênero.

Construções limitadas e/ou estereotipadas de personagens femininos, homossexuais, transexuais e toda a gama de posições que os sujeitos podem adquirir têm direta influência na maneira que esses sujeitos percebem e vivenciam o mundo.

Simone de Beauvoir já escrevia em 1949 que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher”⁴⁹. O que nos faz questionar: como então nos tornamos mulheres e, acima de tudo, como nos tornamos sujeitos genericados e sexualizados dentro dessa matriz regulatória? Quais os processos e instâncias estão envolvidos na produção de nossa identidade quando o que se proliferam são modelos essenciais de ser homem e de ser mulher? E se estabelecendo possíveis conexões com a produção cinematográfica,

49 BEAUVOIR, Simone. O segundo sexo: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

seguimos perguntando: existe a possibilidade de explorar diferentes construções identitárias de gênero e sexualidade no cinema que desafiem a estabilidade e evidenciem o trânsito e a multiplicidade? Como se dão essas construções? Essas são algumas questões iniciais sobre as quais esse trabalho se debruça e que fazem parte de um estudo maior⁵⁰ que está sendo desenvolvido como tese de doutorado no programa de pós-graduação em educação da Universidade Federal de Pelotas.

Neste trabalho, trilhando o caminho fronteiro entre ciência e arte a partir da imaginação criadora (BACHELARD, 1985) reconhecemos na arte cinematográfica a capacidade de fazer emergir novas possibilidades de existência no que se refere aos sujeitos que transitam entre as fronteiras de gênero e sexualidade. Propomos, para isso, acompanhar o percurso poético-prático de desenvolvimento de uma obra cinematográfica de longa-metragem de autoria da pesquisadora/artista, a partir da perspectiva benjaminiana do movimento surrealista e da concepção de iluminação profana (MATOS, 1994). Procuramos, neste âmbito, aprofundar o possível conceito de *espaço-devaneio* como forma de conjugação de devaneio poético, arte e realidade na criação de um espaço fílmico capaz de se tornar parte de uma educação voltada ao sensível e à experiência estética. E buscamos, por fim, nos caminhos desta estética periférica, evidenciar a capacidade de oferecer postos de contestação em meio aos discursos hegemônicos que se proliferam no cinema.

Na amplitude deste universo investigativo este texto abordará alguns fragmentos conceituais do trabalho de pesquisa em curso. Na próxima seção apresentaremos inicialmente a base de sustentação empírica de nosso trabalho, a obra cinematográfica *Guadalupe*, para posteriormente discutir as fronteiras entre gênero e sexualidade no cinema e após as fronteiras na ciência e na arte. Por fim apontamos para o universo conceitual de nossa abordagem e para os conceitos e possíveis relações entre imagem criadora e devaneio poético.

50 Tese de doutorado intitulada “Entre ciência e arte: fronteiras de gênero e sexualidade e o espaço-devaneio no cinema” de Isadora Ebersol com orientação de Denise Marcos Bussolatti.

Guadalupe

Objetivamos em nosso trabalho de investigação aliar a criação poético-prática de uma obra cinematográfica de longa-metragem intitulada provisoriamente como “Guadalupe”⁵¹. Para isso, a pesquisa deve contemplar os meandros da própria concepção do filme enquanto obra artística e seus processos conceituais registrados, dentre eles: elaboração de roteiro literário e técnico, construção visual e psicológica dos personagens, desenhos de cena e concepção dos planos no que se refere à sua composição visual, dentre outros que se façam necessários no decorrer do processo de criação.

“Guadalupe”, título ainda provisório, é em primeira instância um filme sobre a experiência de uma criança com o desconhecido, com o misterioso, com o fantástico e com a morte. Uma menina de 8 anos, Maria Julia, vive com o pai e irmão mais velho em uma fazenda de fumo no interior de Pelotas (RS) em meados dos anos 80. Após a morte da mãe vítima de câncer, o irmão passa a vestir-se com suas roupas quando o pai não está em casa e interagir com Maria Julia, que por vários anos acredita que a mãe continua viva. De cunho psicológico, a trama incorpora aspectos do realismo fantástico e busca explorar ao mesmo tempo a mitologia, a identidade de gênero de Christofer, a relação com o feminino e a sua crise existencial após a morte da mãe.

Nossa Senhora de Guadalupe, na forma mitológica de uma índia grávida, é trazida para a narrativa como alegoria de maternidade. Traz o ventre protuberante, seu corpo nu envolto em luz, feições morenas.

Alegoria

É uma linda mulher de garbosa maneira,

Que no seu vinho faz cair a cabeleira.

Os arranhões do amor, os venenos da intriga,

Na pele de granito, o fio perdem e a liga⁵²[...]

51 O projeto de filme de longa-metragem se encontra atualmente em fase de roteirização e é de co-autoria de Isadora Ebersol e Pamela Zechlinski, pseudônimo da artista visual Thais Nunes Amarante.

52 O poema de autoria de Charles Baudelaire (2011, p. 148) será inserido em fragmentos ao longo dessa parte do texto.

Por trás do culto à Virgem de Guadalupe, há outro culto mais antigo na mitologia dos povos astecas no México: o culto à deidade Tonantzin, “nossa mãe”, “mãe terra”, protetora das mulheres e da fertilidade. A deidade feminina da cosmogonia pré-hispânica era adorada pelos povos indígenas mais pobres e assumia diferentes formas.

[...]Ela da Morte ri e das Orgias zomba,
Esses monstros de mão que raspa e que arromba,
Nos jogos destrutivos, porém ela invade
Do corpo firme e ereto a rude majestade.
Ela anda como uma deusa e descansa sultana;
Ela tem no prazer a fé maometana,
E nos braços abertos, que os seios enlaçam,
Ela chama com os olhos toda a humana raça[...]

Guadalupe-Tonantzin, mãe de todos os deuses, espera a menina em meio a lavoura de fumo. A menina corre, pois agora conheceu a morte: perdeu ao mesmo tempo mãe e irmão, irmão/mãe, na revelação do final da narrativa. Encontra aquela que não sabemos se fruto de sua imaginação, se divina, se reencarnação da mãe ou confusão psicológica causada pelo contato com a folha do tabaco. Por entre as pernas da índia escorre o vermelho sangue da verdade. A barriga, ainda protuberante, não carrega mais nada além da morte.

[...]Ela crê, ela sabe, esse ser infecundo.,
E, no entanto, essencial no caminhar do mundo,
Que a beleza do corpo é tão sublime dom
Que de qualquer infâmia ela arranca o perdão.
O Inferno e o Purgatório, tudo ela ignora,
E quando a Noite negra tiver sua hora,
O aspecto da Morte irá recuperar,
Como um recém-nascido – sem ódio ou pesar[...]

Charles Baudelaire

Christopher se torna mãe. Transita entre as fronteiras de sua identidade de gênero enquanto lida com a perda da mãe, o cuidado da irmã, a relação com o pai de poucas palavras e com fantasma do tabaco que ronda a vida desta típica família fumicultora da região, como fumaça a espalhar-se furtivamente, adentrar as casas e os leitos de morte, impalpável, no entanto indiscutivelmente real. No quarto do pai, revira algumas gavetas, encontra um pacote de fumo e a palha que usa para enrolar um cigarro. Procura por um fósforo, acende o palheiro e admira sua imagem fumando no espelho. Volta sua atenção para uma boneca talhada em madeira em cima da cômoda. A boneca é uma *matrioska*, peça artesanal de origem russa em forma de uma camponesa que contém múltiplas figuras no seu interior, a mesma boneca em tamanhos diferentes e que encaixam umas dentro das outras. Retira uma por uma até chegar na menor. Matrioska deriva de Matriona, um nome próprio clássico russo muito comum no final do século XIX no qual se identificam as mães em geral (maika, mat = mãe) e as matronas.

Entre fronteiras de gênero e sexualidade no cinema

Para Guacira Lopes Louro (2001a) mudanças nas identidades sexuais ou de gênero são consideradas alterações que afetam a “essência” do sujeito e, por isso, podem ser consideradas mais suscetíveis a diferentes processos de resistência. No entanto, por terem caráter histórico, por serem efeitos de atos marcados pelas instituições e pelos discursos, é que a sexualidade e o gênero enunciam a inconstância e, da mesma forma, as possibilidades de movimento, de desencontro, de trânsito ou desenraizamento (LOURO, 2004). Em *Um corpo estranho – ensaios sobre a sexualidade e teoria queer* Louro (2004) utiliza a metáfora da viagem para falar sobre os deslocamentos das identidades de gênero e sexuais. Neste sentido, a interpelação de gênero ao se anunciar que “é uma menina!” ou “é um menino!” no instante em que uma criança nasce (ou surge a possibilidade de identificação de órgãos sexuais no útero através de exames de ultrassonografia), marcam o início de uma viagem de feminilização ou masculinização dos sujeitos. No entanto essa longa viagem de transformação não ocorre de forma linear e cumulativa, mas acontece através de

vários desvios de rota, encontros inesperados e retornos, onde o próprio personagem que viaja é, por sua vez, fragmentado, múltiplo e cambiante, “de tal modo que só o movimento é capaz de garantir algum equilíbrio ao viajante” (LOURO, 2004, p. 13).

Para a autora, as identidades sexuais e de gênero guardam a instabilidade de tudo que é cultural e histórico, e, por este motivo, se torna impossível, apesar dos esforços contínuos de pedagogias corretivas, impedir que as normas sejam subvertidas e que alguns sujeitos atravessem ou até mesmo vivam nas fronteiras: “a fronteira é lugar de relação, região de encontro, cruzamentos e confrontos. Ela separa e, ao mesmo tempo, põe contato culturas e grupos. Zona de policiamento, é também zona de transgressão e subversão” (2004, p. 19).

Estes sujeitos se tornarão alvos de pedagogias corretivas, de punições, exclusões, silenciamentos e apagamentos simbólicos. Um processo pedagógico contínuo é empregado de forma a “reconduzir ao ‘bom’ caminho os desviantes” (LOURO, 2004, p. 17). Este processo não é, contudo, terminado em algum dado momento, necessitando sempre de reiteração e de práticas sutis que conduzam a viagem dos sujeitos pelo caminho “apropriado”. Uma viagem conduzida, mas com a qual os próprios sujeitos se comprometem e estão empenhados, seguindo o “itinerário” da produção do gênero e da sexualidade em seus corpos. Cabe reafirmar que este não é um processo de escolha livre e sem coerções, como já consideramos anteriormente, pois dele fazem parte uma matriz heterossexual que delimita os caminhos a serem seguidos, padrões possíveis de serem adotados e, até mesmo, os contornos das possibilidades de subversão. Longe de ser uma possibilidade de perambular livremente, ir e vir entre os territórios é, também, como qualquer viagem, restringida por marcas de classe, raça, etnia, e pelas condições específicas de existência de cada sujeito (LOURO, 2004).

Embora as fronteiras sejam constantemente atravessadas, porém, mais do que isso, existem sujeitos que decidem viver na fronteira, numa espécie de entre-lugar: “Em vez de uma nova posição-de-sujeito, há quem prefira a não-acomodação, a ambigüidade e o trânsito” (LOURO, 2008, p. 87), uma metáfora do caráter móvel de todas as identidades. Esses sujeitos fazem referência a uma certa mobilidade e transitoriedade entre os dife-

rentes territórios identitários, confundindo e contrapondo os movimentos que tendem a fixá-los.

Homi K. Bhabha em *O local da cultura* (1998) entende que esses “entre-lugares” ou interstícios fornecem o terreno para a elaboração de estratégias que dão início a novos signos de identidade e de postos de contestação. Bhabha questiona, então: “De que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’ nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?” (BHABHA, 1998, p. 20).

No espaço simbólico destes entre-lugares, considerando que na maior parte das vezes ocorre algo como um reforço de identidades normativas e binárias de gênero, nos questionamos se no cinema poderia ser encontrada uma possibilidade de desalinhamento que permitisse uma re-articulação dessas normas?

Para Teresa de Lauretis (1994), o gênero é produto de diferentes tecnologias sociais como, por exemplo, o cinema, as práticas cotidianas, aparatos biomédicos, discursos e críticas institucionalizadas. Estes discursos permitem a “construção e consolidação do poder” (SCOTT, 1995, p. 91) e das estruturas hierárquicas baseadas não exclusivamente, mas principalmente no gênero. Segundo Joan Scott (1995, p. 89) “o gênero, então, fornece um meio de decodificar o significado e compreender as complexas conexões entre várias formas de interação humana”. As inter-relações para se compreender o gênero dependem do cruzamento de alguns elementos, como os símbolos culturalmente disponíveis construídos sobre a base da diferenciação sexual, as suas representações simbólicas – variáveis no tempo e espaço – e os conceitos e interpretações que o significado desses símbolos evocam (SCOTT, 1995). Lauretis (1994) evidencia a construção generificada dos corpos através do que chama de *tecnologias do gênero*. O aparelho cinematográfico, entendido nos termos de Lauretis como uma tecnologia de gênero, produz e regula os gêneros e os corpos generificados através da representação. Além de representar, o filme, assim como outros sistemas de significação, contém estruturas que classificam e hierarquizam, atribuindo e atualizando os diferentes valores dos grupos sociais representados. O cinema participa, portanto, do processo simbólico que divide, estabelece fronteiras e valores entre os grupos sociais e as identidades dos

sujeitos. Essas classificações sociais podem adquirir uma nova existência através da materialidade do filme que permite tornar visíveis, reafirmar ou modificar as hierarquias e as classificações sexuais e de gênero.

Apesar de possuir o poder de implantar e promover modelos, os termos para construções diferentes de gênero no cinema existem às margens dos discursos hegemônicos. A exemplo dessas possibilidades, filmes e estéticas periféricas que questionam as construções tradicionais de homens e mulheres, inserindo ruído e abrindo espaço para imagens que evidenciam o caráter ambíguo, transitório e múltiplo das identidades. Considerando isto, o processo de criação do cinema poderia ser, então, um espaço de rearranjo das normas que, aproximando imaginação e razão, devaneio e realidade, abriria espaço para que novas posições de sujeito possam surgir. No entanto, seguimos em pergunta: há um espaço fílmico fronteiriço entre devaneio e realidade onde a imagem é capaz de evidenciar construções identitárias não normativas de sujeitos que transitam entre os territórios de gênero ou no próprio espaço fronteiriço e cambiante entre o masculino e feminino?

Entre as fronteiras da ciência e da arte

Operando pelo interior da criação artística como artista/pesquisadora, esta pesquisa se insere primeiramente no âmbito da pesquisa em Poéticas Visuais. Esse campo de pesquisa encontra respaldo teórico na poética. Sandra Rey, artista e professora do Programa de Pós Graduação em Artes Visuais da UFRGS, define poética como sendo:

uma ciência da filosofia da criação, levando em conta as condutas que instauram a obra. A palavra poética, tendo ficado durante muito tempo diluída no interior da estética geral, foi empregada primeiramente por Paul Valery, partindo da poética no sentido empregado por Aristóteles e propondo-se estudar a gênese do poema. (REY, 1996, p. 83)

Sobre o conceito de poética dentro do campo prático/metodológico da pesquisa em Poéticas Visuais, Rey ainda assinala ainda que: “Jean pommier (PASSERON 1989) cita a concepção valeriana do conceito de poética: ‘tudo que diz respeito a criação, obras as quais a linguagem é

substância e meio’.” (REY, 1996, p. 84). Não há, segundo Rey, um caminho exato a ser percorrido a priori. Jean Lancri, artista plástico e professor na Universidade de Paris I- Panthéon/Sorbonne, vai assinalar sobre a pesquisa em Poéticas Visuais que:

[...] um pesquisador em artes plásticas, a despeito de alguns, utiliza os conceitos. Longe de desdenhar-los, ele os usa e os trabalha. Mas ele os trabalha de maneira diferente. Em troca, é diferentemente trabalhado por eles. Por que razões? Porque ele trabalha também (no) o campo do sensível. Um pesquisador em artes plásticas, com efeito, opera sempre, por assim dizer, entre conceitual e sensível, entre teoria e prática, entre razão e sonho. (LANCRI, 2002, p. 19).

O método se dá, portanto, no cruzamento entre o campo conceitual adotado e a prática criadora ou, como muito oportunamente evidencia Lancri: “entre razão e sonho”. Propomo-nos, também adotar a perspectiva surrealista, mais especificamente a “etnografia surrealista” Clifford (2014), em conformidade com a proposta de caminhar no espaço fronteiro entre ciência e arte:

O surrealismo etnográfico e a etnografia surrealista são construções utópicas; eles misturam e zombam das definições institucionais de arte e ciência. Pensar o surrealismo como etnografia é questionar o papel central do “artista” criativo, o gênio-xamã descobrindo realidades mais profundas no domínio psíquico dos sonhos, mitos alucinações e escrita automática. O surrealismo unido à etnografia, resgata sua antiga vocação de política cultural crítica. (CLIFFORD, 2014, p. 154.).

A partir dessas contribuições metodológicas e de uma aproximação com a perspectiva surrealista de que esse trabalho lança mão, buscamos também em Bussoletti (2007, p. 107) a proposta de uma escrita surrealista, como forma de “[...] circunscrever uma estética de escrita, pelos horizontes cambiáveis e distintos da ciência e da arte, apostando nas trocas e no fazer emergir de novas possibilidades de ciência e de realidade”.

Para o cineasta russo Andrei Tarkovski sobre as similaridades entre arte e ciência:

Na ciência, o conhecimento que o homem tem do mundo ascende através de uma escada sem fim, e a cada vez é substituído por um novo conhecimento, cada nova descoberta sendo, o mais das vezes, invalidada pela seguinte, em nome de uma verdade objetiva específica. Uma descoberta artística ocorre cada vez como uma imagem nova e insubstituível do mundo, um hieróglifo de absoluta verdade. Ela surge como uma revelação, como um desejo transitório e apaixonado de apreender, intuitivamente e de uma só vez, todas as leis deste mundo — sua beleza e sua feiúra, sua humanidade e sua crueldade, seu caráter infinito e suas limitações. O artista expressa essas coisas criando a imagem, elemento *sui generis* para a detecção do absoluto. Através da imagem mantém-se uma consciência do infinito: o eterno dentro do finito, o espiritual no interior da matéria, a inexaurível forma dada. (TARKOVSKI, 1998, p.39-40).

O cinema foi muitas vezes inserido no contexto racionalista que buscava colocá-lo como reflexo ou imitação fiel do mundo, evocando os pressupostos realistas e miméticos da concepção clássica de representação. Ainda que a aproximação com ideais “realistas” tenha forte peso no pensamento comum, aos poucos essa ideia foi sendo substituída pela concepção da imagem cinematográfica como instrumento que mediava a relação com a realidade. A intenção é superar a ideia da imagem como reflexo e demonstrar como a imagem cinematográfica poderia criar uma realidade em si mesma, passando de imitadora para construtora ou agente da própria realidade. A importância de se pensar o cinema enquanto instrumento com potencial transformador está em considerá-lo como estratégia de fuga de uma crescente racionalização do conhecimento e supressão de espaços que potencializem a emergência de pensamentos e questionamentos acerca do cotidiano, do mundo e das vivências. É considerá-lo como parte de um estado de insubmissão, criador de espaços de resistência e de ação direta na construção dos sujeitos, em especial daqueles que historicamente foram relegados à abjeção⁵³ e ao apagamento simbólico na sociedade.

53 O termo “abjeção”, para Miskolci (2012), se refere “ao espaço que a coletividade costuma relegar aqueles e aquelas que considera uma ameaça ao seu bom funcionamento, à ordem social e política” (2012, p. 24). É tudo aquilo que é considerado impuro, que ameaça a saúde coletiva, mas, principalmente, aquilo que ameaça a ordem, perturba as certezas e as identidades: “a abjeção, em termos sociais, constitui a experiência de ser temido e recusado com repugnância, pois a sua

A ficção seria, então, uma forma de recolher “resíduos” do real e transformá-los em imagens capazes de produzirem um tipo de conhecimento estético/sensível do mundo? Seria uma forma de protesto contra “o realismo rasteiro de nossa sociedade capitalista industrial, e a aspiração utópica e revolucionária de ‘mudar a vida’”? (LÖWY, 2002, p. 9).” Neste sentido, este trabalho se alinha a perspectiva surrealista de uma “aventura ao mesmo tempo intelectual e passional, política e mágica, poética e onírica” (op. cit. p.9).

É pensando neste sentido que este trabalho busca explorar o potencial de transformação que o cinema carrega através do que Bachelard (1985) propõe com a noção de imaginação criadora, aliado às suas formulações sobre o devaneio (1988) e o devaneio poético. Essas concepções auxiliarão a aprofundar o possível conceito de *espaço-devaneio*, em que pese a capacidade de evidenciar construções identitárias não normativas. Me inspiro, também, em uma concepção benjamiana sobre o movimento surrealista e no que Benjamin propõe como iluminação profana (MATOS, 1994) em uma associação da atividade artística com a transformação da sociedade, no âmbito político e revolucionário. Neste sentido, trago a perspectiva surrealista a partir da concepção de Michael Löwy (2002), segundo o qual o surrealismo é um movimento de “revolta do espírito” e de “reencantamento do mundo”. Interessa a esse trabalho o estado de insubmissão proveniente não somente de uma visão do surrealismo como movimento artístico, mas como um tipo de “estado de espírito” (LÖWY, 2002, p. 10).

Imagem criadora e devaneio poético na criação cinematográfica

Gaston Bachelard em *A poética do devaneio* (1988, p. 5) considera que “O devaneio é uma fuga para fora do real, nem sempre encontrando um mundo irreal consistente.” Para o filósofo, o devaneio forma-se em um mundo que é próprio do sujeito, onde ele pode tornar-se tudo. Em *A poética do espaço* (1993) Bachelard assinala que:

própria existência ameaça uma visão homogênea e estável do que é a comunidade” (MISKOLCI, 2012, p. 24).

ao devaneio pertencem valores que marcam o homem (sic) em sua profundidade. O devaneio tem mesmo um privilégio de autovalorização. Ele usufrui diretamente de seu ser. Então, os lugares onde se viveu o devaneio reconstituem-se por si mesmos num novo devaneio. (BACHELARD, 1993, p. 23).

Em um outro momento, Bachelard aponta que o inconsciente está alojado no espaço da sua felicidade, e afirma que é preciso dar um destino exterior ao ser interior (BACHELARD, 1993, p. 30). A concepção de um *espaço-devaneio* perpassa essas considerações em uma relação direta com o cinema. Neste sentido, alguns filmes poderiam operar como um exterior das aspirações, lembranças, devaneios, novas formas de perceber e viver o mundo de sujeitos que estão às margens dos discursos dominantes. Para o menino que sente-se como menina ou a menina que tem preferências consideradas masculinas, para o gay ou a lésbica, para a transexual, o espaço-devaneio é o entrar no “armário” que são obrigadas, muitas vezes, a se esconderem. É exteriorizar esse armário em forma de imagens.

Opondo-se à lógica racionalista que vê a imagem como reprodução da realidade, Bachelard (1985) vai na contramão desse pensamento, elaborando a ideia de imaginação criadora (e não reprodutora): esta imaginação uniria os dois mundos, realidade e devaneio poético. O autor defende o que chama de “fenomenologia da imaginação” de forma a aprofundar o estudo da imagem criadora como tomada de consciência. A imaginação, liberada das amarras do real, funcionaria como realidade sonhada, projeção do futuro, onde reside a sua capacidade criadora e transformadora.

Na procura por essa capacidade transformadora me apoio na perspectiva benjaminiana do surrealismo e do que Benjamin vai chamar de Iluminação profana: “aquela que o Sujeito clássico não pode, com sua lógica linear, alcançar” (MATOS, 1994, p. 88). Este movimento de vanguarda que motivou parte das reflexões de Benjamin promovia, nas palavras de LÖWY (2002, p. 9) um “martelo encantado que nos permite romper as grades para ter acesso à liberdade.” Para Löwy:

Não se pode esquecer que o surrealismo contém aquilo que Ernst Bloch chamava de “um excedente utópico”, um excedente de luz negra

que escapa aos limites de qualquer movimento social ou político, por mais revolucionário que seja. Esta luz emana do núcleo inquebrantável de noite do espírito surrealista, de sua busca obstinada pelo ouro do tempo, de seu mergulho perdido nos abismos do sonho e do maravilhoso. (op. cit., p. 36).

O movimento surrealista, longe de ser apenas uma escola literária ou movimento artístico é, na concepção de Löwy, um movimento de revolta do espírito que liga imaginação e realidade em uma concepção de arte como objeto de revolução:

Se a civilização capitalista/industrial moderna, prosaica e limitada - o mundo dos Spiesser e dos filisteus burgueses é caracterizada, tal como percebeu Max Weber magistralmente, pelo desencantamento do mundo, a visão romântica do mundo, da qual o surrealismo é “a cauda do cometa” (Breton), é antes de tudo carregada pela ardente - às vezes desesperada - aspiração a um re-encantamento do mundo. O que distingue o surrealismo dos românticos do século XIX é, como bem compreendeu Benjamin, o caráter profano, “materialista e antropológico”, de suas “fórmulas de encantamento”, a natureza não-religiosa, e mesmo profundamente anti-religiosa de suas “experiências mágicas”, a vocação pós-mística de suas “iluminações”. (LÖWY, 2002, p. 46-47).

Löwy considera ainda que a perspectiva benjaminiana de iluminação profana se apoia no que Benjamin considera como valor único do surrealismo que:

consiste em sua disposição a considerar cada segundo como a porta estreita pela qual pode entrar a revolução. [...] Porque é da revolução que se trata desde o começo até o fim desse ensaio, e todas as iluminações profanas só têm sentido em relação a este ponto de convergência último e decisivo. (LÖWY, 2002, p. 53).

Surrealizando a escrita de pesquisa: um possível caminho para a interpretação

Por entre as fronteiras tênues entre cinema e realidade Guadalupe é um convite para que retomemos as questões clássicas acerca do que nos faz ser homens e mulheres. A representação da imagem sagrada de uma mulher, nos

permite adentrar neste universo simbólico do universo materno, seus mitos e possibilidades de recriações de realidades mais ou menos instituídas.

Seguindo a perspectiva fílmica o que pode ser considerada a “essência do feminino”, ou do masculino, se mostram como processos de resistências individuais e coletivas. Uma viagem que flexibiliza o olhar por entre as fronteiras da “não-acomodação, da ambigüidade e do trânsito”.

Urbano/rural, masculino/feminino, sagrado/profano, natureza/cultura entre outras dicotomias, são através da obra Guadalupe um convite para adentrar nos processos psicológicos e sociais de constituição das identidades redutivas, normativas e binárias forçando e flexibilizando outros desalinhamentos e rearticulações como também possíveis.

Através de Guadalupe transitaremos por entre a razão e o sonho, por entre a ciência e a arte, na busca de caminhos éticos e estéticos desalojadores das estabilidades acadêmicas que impedem o diálogo necessário entre ciência, arte e realidade.

Continuamos através da investigação, e da vida, a postular a possibilidade de resguardar a concepção de um *espaço-devaneio* que mais nos permite ampliar e fornecer novas formas de perceber o mundo, os sujeitos, e o respeito pela pluralidade e singularidade de suas identidades em viagem, em fronteira, ou seja, em constante processo vivo e criativo.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. São Paulo: DIFEL, 1985.
- _____. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- _____. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967a.
- _____. **O segundo sexo: a experiência vivida**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967b.
- BENJAMIN, W. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. **Obras escolhidas II: Rua de mão única**. Tradução de R. Rodrigues Torres Filho e J. C. Martins Barbosa. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BUSSOLETTI, Denise Marcos. **Infâncias Monotônicas** - Uma rapsódia da Esperança - Estudo psicossocial cultural crítico sobre as representações do outro na escrita de pesquisa. Porto Alegre,

2007. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- BUSSOLETTI, Denise Marcos. **O “nó cristalográfico” da imaginação criadora:** escrita de pesquisa, surrealismo e representações sociais. Revista Ibero-americana de Educação ISSN: 1681-5653 n.º 57/1, 2011.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.
- LANCRI, Jean. **Modestas proposições sobre as condições de uma pesquisa em artes plásticas na Universidade.** In: BRITES, Blanca; TESSLER, Elida (Org.). O Meio como Ponto Zero: Metodologia de Pesquisa em Artes Plásticas. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
- LAURETIS, Teresa De. **A tecnologia do gênero.** Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa (Org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.
- LOURO, Guacira Lopes. **Pedagogias da sexualidade.** In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado. Pedagogias da sexualidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a, p.7-34
- _____. **Teoria queer - uma política pós-identitária para a educação.** Estudos Feministas, ano 9, 2001b, p.541-553.
- _____. **Um corpo estranho - ensaios sobre a sexualidade e teoria queer.** Belo Horizonte: Autêntica, 2004, 96p.
- _____. **Cinema e Sexualidade.** Educação e Realidade 33(1), 2008, p.81-98.
- LÖWY, Michael. **A estrela da manhã:** Surrealismo e marxismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MATOS, Olgária. **Iluminação Mística, Iluminação Profana:** Walter Benjamin. Discurso: São Paulo, n. 23, p. 87-108, 1994
- MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer:** um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora/UFPO, Série Cadernos da Diversidade, 6, 2012, 82 p.
- REY, Sandra. **Da Prática à Teoria:** Três instâncias metodológicas da pesquisa em poéticas visuais. Revista Porto Arte, Porto Alegre, v. 7, n.13, 1996.
- SCOTT, Joan W. **Gênero:** uma categoria útil de análise histórica. In: Educação e Realidade. Porto Alegre, n 20, v2, jul/dez, 1995, p.71-100.
- TARKOVSKI, Andrei. **Esculpir o Tempo.** Tradução Jefferson Luiz Camargo - 2- ed. - São Paulo: Martins Fontes. 1998.



Cuerpo y vida: hacia nuevas formas de re-existencia

Luna Alejandra Tobón
Carlos Yáñez Canal

Introducción

El presente artículo pretende asumir una apuesta de devenir transformadora, devenir otro de sí, un devenir sensible del mundo, que traza otras localizaciones en que aquellos “otros constitutivos” dejados fuera por la fuerza ontoteológica occidental hegemónica, son reconocidos como alternativa a la mismidad y cobran vigencia como fenómeno poliforme y carente de unicidad, por tanto, nómada y rizomático. En tal sentido, dicho devenir se plantea la posibilidad de la apertura en contra de todo tipo de centralización y unificación, además de cuestionar la interacción desigual centro-periferia, mismo-otro, particular-universal. En contraposición y confrontación de la bio-política, la geo-política, la noo-política, la corpo-política, rescatamos los cuerpos sexualizados de las mujeres, los cuerpos racializados de las comunidades étnicas, los cuerpos naturalizados de los animales y los “otros de la tierra”, y nos apoyamos en alianzas transversales y creativas, en las resistencias de los movimientos ambientalistas, poscolonialistas, feministas, antirracistas, animalistas, para confluir en el feminismo comunitario. En dicha transversalidad e interseccionalidad necesaria irrumpe un sujeto marcado por la multidimensionalidad de lo vivencial en una materialidad corpórea definitoria del sujeto y, a partir de ello, se plantean las interconexiones e interacciones con los otros, en un proceso continuo de transformaciones y un intercambio vital-corporal-emotivo-cognitivo. También son formas de re-existencia que encuentran en otros saberes la posibilidad de romper con la mismidad y su carácter auto-centrado, en que a través de diversos dispositivos y tecnologías del sí mismo, supuestamente, se podrá el individuo encontrar con lo que lo caracteriza y define en su existencia, en una ética de la autenticidad.

Más allá de esta concepción dualista y reduccionista, se propende por un cuidado de sí y de los otros, a favor de la producción de una subjetividad fluida y porosa que se constituye en lucha contra los dispositivos de poder-saber. En este proceso des-cognoscitivo se asume la vida desde la vida misma. Así, en contra de los dispositivos de control se liberan nuevas modalidades perceptivas y sensoriales que permitan sentir la vida en lo viviente. Es habitar el mundo con un pensamiento capaz de superar los juegos identitarios centrados en el sí mismo, lo que a su vez permitirá disminuir las relaciones de poder en la sustracción del control social total y de la colonización de la vida (Yáñez Canal, 2014).

Asimismo, confronta la dispersión, la fragmentación, la des-territorialización, con la consecuente angustia, miedo y depresión, que conllevan la búsqueda de la vida con medios diferentes a la vida misma. Es una forma esquizofrénica que apuesta por el individuo en su singularidad subjetiva, en la medida que lo disuelve en el beneficio comercial. En aras de una fantasía de perfectibilidad conducente al disciplinamiento, control y sometimiento, se busca perpetuar la inmortalidad como referentes de todos los procesos en que se combina lo no combinable, al tiempo que extrae el “alma” que caracteriza las cosas estableciendo relaciones con algo que está más allá de sí mismas. Todo límite es ilimitado generando hipertrofias de crecimiento que perfilan un ineludible “estética de la desaparición” (Virilio, 1988).

De acuerdo con lo anterior, la estructura corporizada de la subjetividad se ve atravesada por las formas del capitalismo contemporáneo en el que convergen las biotecnologías y las tecnologías de la información. Hay una nueva forma de capital, que ha recibido múltiples denominaciones: Biocapital (Rose, 2007), Biocapitalismo (Codeluppi, 2008), Biopiratería (Shiva, 2001), cuya pretensión científica extrae valor de las propiedades vitales de las criaturas que habitamos el planeta tierra. Su carácter totalizador, totalizante y totalitario, construye un cuerpo desde una materialidad multiestratificada en la que se intersectan códigos que remiten a lo biológico, lo cultural, lo genético, lo social y lo cultural. Así, la vida pasa por sus representaciones.

De otra parte, la biotecnología gira alrededor de intereses mercantiles que manejan algunos grupos privados bajo el provecho económico. Claro ejemplo lo encontramos en lo que Shiva (2001) ha llamado la biopiratería, en relación con las patentes de los productos biotecnológicos: “lo que marca específicamente la era actual, sostiene Shiva, es el hecho de que el blanco del saqueo capitalista ha pasado de las antiguas colonias a las “nuevas fronteras” o a los “recursos naturales” representados por la genética humana en general y los poderes reproductores de las mujeres en particular. El capital es el poder generador de la materia viva y la vitalidad elástica de la Vida. Patentándola y poniéndole marcas, se niega y al mismo tiempo se aumenta el poder autogenerador de la materia viva para mayor provecho de las empresas. *Bios/zoé*, tal como se actualiza en semillas y células, es dinero contante y sonante” (Braidotti, 2009, 83). Citando a Shiva, Braidotti nos señala que, la mencionada colonización del interior de los organismos vivos, también está destruyendo la biodiversidad al poner en peligro las diferentes especies que vivían en forma natural en el planeta. También está sucediendo con la diversidad cultural, ya que la biopiratería agota el conocimiento humano al desvalorizar los sistemas de conocimiento y las cosmovisiones locales. “En lo más alto del robo legitimador, estas prácticas también devalúan las formas aborígenes de conocimiento, es decir, los sistemas culturales y legales. Los modelos eurocéntricos de racionalidad científica y desarrollo tecnológico dañan la diversidad humana. El sistema de patentes legaliza la biopiratería, extiende los monocultivos y homogeneiza tanto los sistemas naturales como los sistemas sociales” (Braidotti, 2009, 84).

En tal sentido, estas nuevas tecnologías de la Vida (*bíos/zoé*) no se reducen a la ingeniería genética, sino que se expande al trabajo, la producción, el agro, las semillas, los alimentos, la ganadería, la tecnomedicina, el tráfico de órganos, las células y tejidos orgánicos (Braidotti, 2009), además de expresarse la colonialidad del saber, del ser, del poder, de la naturaleza y del género⁵⁴, también están generando nuevas formas de exclusión

54 El feminismo comunitario además plantea que “el colonialismo no solo se apropia de los productos de la tierra colonizada, sino también de sus cuerpos para domarlos, enajenarlos, someterlos e internalizar a los invasores en estos, produciéndose lo que han llamado colonialismo interno como proceso de blanqueamiento del cuerpo y de las formas de pensamiento indígenas” (Paredes y Guzmán, 2014, 86).

con el consecuente riesgo de subsistencia de gran parte de la población mundial. En la mercantilización y privatización de las formas básicas de la vida y el patrimonio genético común, que implica su robo tanto biológico como sociocultural, se abren espacio nuevos tratados de libre comercio con sus respectivas figuras de propiedad intelectual y derechos de autor. Ante esta lógica dominante de la biopiratería y el biocolonialismo, hay diferentes voces que apelan a la biodemocracia y la biojusticia (Shiva, 2001), en la idea de ir más allá de la denuncia de la mercantilización del conocimiento y asumirse en el establecimiento de mecanismos que permitan la libre circulación de los bienes en términos de patrimonio esencial de las sociedades en su conjunto. Asimismo, apelamos al feminismo comunitario como “un devenir minoritario en la idea de que el único trabajo que existe no se reduce a la producción para el mercado, sino a multiplicidad de formas socialmente productivas. Así, podríamos reconocer otras formas de vida que superen la idea occidental de “vivir mejor” en el marco de la mercantilización de la vida, y proyectar la regeneración de la vida en el vivir” Yáñez Canal, (2014, 70).

En el desconocimiento de la materialidad corpórea e incorporada que nos vincula a la naturaleza de la cual hacemos parte, se perfeccionan las separaciones del dualismo en el fundamento del antropocentrismo y la trascendencia de la conciencia humana. Como crítica al posicionamiento del sujeto dominante apelamos al feminismo comunitario como una mirada orgánica y corporizada en que la vida es el centro del existir, lo que implica el retorno de la tierra en su despliegue vitalista. La ética del devenir, concebida como proceso y en apertura, rompe con el monopolio de la especie humana y la sacralización de la vida en su esencialización, ya que se asume en la interconexión transversal de todo aquello que se asume como residual y que establece dualismos permanentes entre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo interior y lo exterior, lo material y lo inmaterial, lo visible y lo invisible, lo que lo lleva al desconocimiento de las sinfonías sin fin de la experiencia vivida con su prolijidad, y sus mundos plenos de códigos, símbolos e imaginarios.

El cuerpo como apuesta vital

Los procesos contemporáneos redescubren la vida sensible. Encontramos testimonio en una multiplicidad de ámbitos científicos interesados en el tema, además de que los procesos de globalización no se reducen exclusivamente a los asuntos económicos y políticos, sino también a los efectos que generan en las identidades individuales y en las subjetividades, a partir de formas de control de la vida, tanto en lo biológico, como lo mental, lo relacional y lo afectivo, en aras de afirmar nuevas formas de individualismo auto-centrado. Del punto de vista ético y estético-político, hay que inquietarse por la forma sistemática de estas formas de control, en las que combina formas visibles y ocultas, evidentes y aparentes, directas e indirectas, físicas y psicológicas, tangibles e intangibles. Esto se ve aunado, paradójicamente, a las formas mercantilizadas y de lucro de las identidades en la economía globalizada del capitalismo contemporáneo, la que además junta e intercambia opuestos en su separación: igualdad y segregación, exclusión e inclusión, discriminación y equidad, reconocimiento y desconocimiento, homogenización y heterogenización.

Asimismo, se establece una relación estrecha entre las emociones y la economía, a la vez que la emocionalidad está enmarcada en una lógica determinada por el mercado (Illouz, 2010). En la afirmación del individualismo, opera una manipulación de los deseos (y la afectividad como su generador) en un proceso de personalización que lleva a la ruptura de las conexiones e interrelaciones con la exterioridad y con los otros. Como una de sus consecuencias, se produce un extrañamiento y una profunda pasividad, cuya banalización de la experiencia la reduce a las novedades que ofrece el consumismo, con la consecuente angustia, frustración y depresión. Es un sentir limitado a lo patológico, poniendo en primer plano la terapeutización de lo cotidiano, lo que conduce a la disminución y restricción de la experiencia sensible y afectiva. En esta terapeutización de las emociones, se da también un proceso de mercantilización de lo más íntimo de las subjetividades, ya que erosionan los límites entre la interioridad y la exterioridad, yo y los otros, pasiones e intereses, en la absorción de la esfera privada en la pública, omnipresente e inexorable, de la producción y el consumo. Todo esto involucra ante todo al cuerpo, objeto de una inversión imaginaria nunca antes visto (Elliot y Lemert, 2007).

Estas relaciones de poder conducen, en muchos casos, a la paralización en acción y pensamiento, en la temporalidad del existir, encontrándose con muros infranqueables de impotencia y la imposibilidad del decir, de la reducción del cuerpo a un envase del transcurrir obstaculizando las posibilidades del sentir; en otros casos, vemos el actuar reivindicativo y de resistencia, que involucra formas creativas a nivel simbólico, y cuyas luchas se orientan a la transformación total de las relaciones sociales y culturales, convirtiéndose no solo como marcadores de exclusión, sino como posiciones de sujetos alternativos. Es indudable que en dicho poder di-semi-nativo se van generando múltiples contaminaciones y deslindes que contribuyen a nuevos pliegues, repliegues, líneas de fuga, arrugas, de los límites definidos de la mismidad.

En y a través de los “otros cuerpos”, el de las mujeres, se afirma dicha inseparabilidad interconectando el pensamiento con el placer, la sensualidad y la ternura de un vivir que contribuye a una poética del conocimiento en que se afirma la alegría y propende por la integración del hacer con el sentir. Así, hay una apuesta que busca vincular lo vivo y lo viviente en la reciprocidad y la redistribución, por tanto, en la interconexión del sujeto consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con el cosmos. En la afirmación de la interioridad, de un sentir compartido, se produce la posibilidad de ser un cuerpo, que es una de las claves de la interacción con el otro. El cuerpo como apuesta por la vida, no es cualquier cuerpo, de hecho, no es un solo cuerpo, son cuerpos múltiples y plurales (Cabnal, 2016) y sobre todo de la pluralidad de cuerpos femeninos, pues es en ellos donde se expresan los efectos del patriarcado⁵⁵, colonialismo, racismo, en sus formas más exacerbadas. En esta forma, “el cuerpo aparece allí como algo más que el mero resultado de las visiones anatómica y fisiológica que disciplinaron el panóptico y sus tecnologías; resulta ser algo más que la dispersión de riesgos, información y cifras que regulan las actividades cotidianas de las personas, para traducirlas en conceptos estadísticos: el cuerpo se postula

55 Para el feminismo comunitario, el patriarcado es “el sistema de todas las opresiones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres, personas intersexuadas) y la naturaleza (...) compuesto por usos, costumbres, tradiciones, normas familiares y hábitos sociales, prejuicios, símbolos, leyes, educación. Define los roles de género y por mecanismos de la ideología los hace parecer como naturales y universales” (Paredes y Guzmán 2014, 76-77)

como esencia misma de la humanidad, entramado corpo-afectivo en que los seres humanos se reconocen sensible, mental y afectivamente. En estas luchas, el cuerpo no se esgrime –a la manera académica- como producto del discurso, sino estéticamente como la expresión misma de la vida” (Pedraza en Pedraza, 2007, 386). Así, el cuerpo que rescatamos desde el feminismo comunitario “es un cuerpo que vivencia, es un cuerpo de la experiencia de sí mismo: es materia viva, es piel y superficie, es sensación y sensibilidad, es energías en interacción, es razón y emoción, es relación y vínculo, pero, también, es sede de afectos y afectaciones y es el espacio-tiempo de nuestras acciones y de nuestro devenir en un proceso continuo de intercambios y transformaciones en la posibilidad de ritmos e intensidades diversas y complejas” (Yáñez Canal, 2010, 56).

En el feminismo comunitario el cuerpo es reconocido como el primer territorio que se extiende al territorio tierra (Cabnal, 2016). En este territorio cuerpo se reconoce el significado político de las relaciones sociales: “nuestros cuerpos se posesionan y los posesionan, ante los poderes construidos, instituidos y heredados, que son poderes patriarcalmente instituidos (...) sin relaciones de poder disfrutaríamos libremente y sin prejuicios de los colores de las pieles, los tamaños y las formas de los cuerpos (Paredes y Guzmán 2014, 94). A partir de las relaciones de poder que se instauran en el territorio cuerpo, se puede comprender como los cuerpos son jerarquizados y catalogados, “respecto a lo que estos cuerpos hacen, como el trabajo, como se expresan, que poseen, que desean, como piensan y sueñan” (Paredes y Guzmán 2014 pág. 95).

Es importante además asumir que el territorio cuerpo vive en un lugar significado con la naturaleza (Cabnal, 2016), está situado y vinculado: “Cuerpo que piensa, siente, se autogobierna, se autolibera, cuerpo como un territorio, pero no un territorio aislado sino un territorio de la pachamama” (Paredes y Guzmán 2014 pág. 95). El territorio es un referente identitario, ya que permite consolidar lo que se es en relación con lo que no se es; consolida un nosotros frente a un otros y delimita un adentro de un afuera. El territorio difiere del lugar (reducido a la materialidad tangible y ponderable), ya que es un espacio simbólico cargado de sentido y construido colectivamente. “El cuerpo como territorio no es cierre,

no es definitivo, sino apertura, siempre aplazado e inestable, es larvario (Deleuze y Guattari, 1994), es viviente arena movediza (Bataille, 1997); es encuentro o desencuentro, es distancia y acercamiento, es presencia y ausencia, es límite no limitante o limitador, es frontera franqueable” (Yáñez Canal, 2010, 56). En ese marco se hace espacio un sujeto en su existencia corporal, lo cual hace necesario desarrollar nuevas cartografías, ojalá porosas y fluidas, “de nosotros mismos, de nuestra condición corporizada, que generen conexiones transversales en redes de interrelaciones complejas, como una poética de conexiones rizomáticas (Glissant, 1990), lo que tiene implicaciones no solo desde el punto de vista epistemológico, sino ético y político” (Yáñez Canal, 2010, 60).

El territorio cuerpo es el lugar donde han sido construidas las múltiples opresiones del sistema patriarcal, colonial, racista y misógeno (Cabnal, 2016), pero es también donde se expresa y habita “la energía vital de emancipación, de la rebeldía, de la transgresión, de las resistencias, del erotismo” (Cabnal, 2010). Siguiendo también a Rubiela Arboleda (2009, 275), el cuerpo ha sido “lugar de vejaciones políticas y de resarcimiento identitario, producción y reproducción, complicidad y pasión, escenario del erotismo, opción para el encuentro, sensualidad y pudor, goce y sanción, evidencia de lo precedero y de estrategias para la sobrevivencia, pero también ha sido continente y contenido de las potencias liberadoras”.

De acuerdo con Pedraza (2007), toma fuerza una dimensión estético-política, siendo uno de los fenómenos alrededor del cual se libran importantes luchas es el que se ocupa de la vida. Los dos hechos en los que se enmarca la vida, según las ciencias biológicas, el nacimiento y la muerte, hacen parte de los debates públicos y ponen en discusión ciertos recursos básicos con que se formula la biopolítica. “Lo suspende porque las biopolíticas, en tanto se incrementan y se tornan más cruentas las luchas por intervenir la regulación –no por eliminarla, sino por intervenir en el modo de llevarse éstas a cabo, debido a la creciente voluntad de la población de participar en ello-, no pueden pensarse ya como meras formas de control unidireccional sobre la vida, a la manera que la biología, como ciencia que da soporte al biopoder, puede definir la vida. Las luchas por intervenir la regulación, por modificarla en favor de determinadas preferencias, se libran también en una arena en la que concurren fuerzas

de carácter subjetivo, es decir estético. Es, entonces, en función de lo que personas o grupos con intereses subjetivos específicos entienden por vida como se entablan tales luchas. Y en las luchas por vivir la vida, por gestionarla de formas concretas, el cuerpo se presenta como baluarte” (Pedraza en Pedraza, 2007, 386).

Con el feminismo comunitario, podemos establecer la importancia del cuerpo en la construcción de nuevas formas identitarias y de comprensión del ordenamiento social. El cuerpo cobra validez en los procesos de construcción de la subjetividad y de la identidad cultural, siendo transversal a asuntos relacionados con los estudios políticos, sociales y culturales, y a la dilucidación de procesos históricos: “ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación (...) territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal” (Gómez, 2016, 265).

De acuerdo con lo anterior, el cuerpo es una alternativa de lugar simbolizado desde las matrices culturales. Como sostiene Rubiela Arboleda (2009), sexualidad, estética, motricidad, salud y producción, son dimensiones de la corporeidad que están en juego en la dinámica de reconfiguración de la identidad. Además de la interacción cuerpo espacio, inevitable, definitoria y constitutiva de la identidad, el cuerpo surge como territorio en sí mismo y, en tanto territorio, encierra subjetivación, colectividad y posibilidad de recuperación cultural.

Otro elemento importante es el que tiene que ver con la autoconciencia del cuerpo a partir de asumir la corporalidad individual para la afirmación de estar y ser en el mundo. A partir de esto es posible reflexionar “de cómo ha vivido este cuerpo en su historia personal, particular y temporal, las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos” (Cabnal, 2010, 22), y así derrumbar las huellas de los pactos masculinos que provoque el “desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad (...) recuperar el cuerpo para promover la vida en dignidad desde un lugar en concreto, a reconocer su resistencia histórica y su dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora, y creadora” (Cabnal, 2010, 22)

Esta mirada sobre el cuerpo es también una invitación para que en este primer territorio se puedan develar y disfrutar del placer, del ocio, del arte, de la sexualidad, de la rebeldía, de la sanación, de la alegría; donde la sanación vinculante (sanas tú-sano yo-sana el territorio) se convierte en un camino cósmico político (Cabnal, 2016).

“sanar con las plantas, sanar con afectividad, sanar con el sueño intencionado. Traer al cuerpo la memoria de las hierbas y las infusiones, de las afectividades entre cuerpos de mujeres, las historias, el arte como camino de sanación, la palabra, el pensamiento, la oralidad (...) la convocatoria de la energía vital del erotismo para sanarnos en este tiempo (...) sanarnos como acto personal y político que aporta a tejer la red de la vida” (Cabnal, 2016).

Es una invitación que plantea, ante todo, el reconocerse como mujeres a través de sus cuerpos, no desde un esencialismo biológico, sino desde lo que se ha construido en ellos desde “un principio de materialidad, memoria histórica y existencia política” (Paredes y Guzmán, 2014, 71), develando en el cuerpo las relaciones de poder inscritas y así reinventarse permanentemente; todo ello asumiendo de igual manera a los cuerpos como cuerpos *cosmo-sintientes*, es decir, como manifestación en el espacio tiempo desde un vínculo con el cosmos, entendiendo que todo es relacional en la red de la vida (Cabnal, 2017). En ese reconocimiento y develamiento es también posible sanar y construir, desde una epistemología de mujeres basada en sus experiencias de vida, un camino de sanación para una historia larga de violencia sobre el territorio cuerpo y territorio tierra.

Experiencia de las mujeres como lugar epistemológico

Además de lo planteado por el feminismo comunitario al proponer al cuerpo como escenario principal de violencias, pero también de resistencias; la experiencia vivida en y por el cuerpo se convierte pues en un insumo vital para el reconocimiento y/o construcción de saberes otros. Trebisacce (2016) plantea que el conocimiento situado no solo siempre es parcial, sino que además comporta una responsabilidad ética en su construcción, además como herramienta epistémica y política, ha sido un gran

aporte y piedra en el zapato hecho por los estudios de género al saber académico y científico en general.

El asumir la experiencia como lugar epistemológico es importante en la medida en que se comprenda que, si el relato experiencial es un relato que habla de la verdad del sujeto, en este caso el de las mujeres, esa verdad no es “natural ni esencial, es contingente, contextual y producida (Trebisacce, 2016, 290), lo que propende por sujetos deseantes que hacen del vivir un “ser al mundo con el mundo”. Se trata de las condiciones de la experiencia, de lo que hace que se tenga una experiencia real y no sólo posible: es decir, a la diferencia como ser de lo sensible. En este sentido la autora también nos dice, que la experiencia en sí misma, sin descubrir en ella las relaciones estructurales que la conforman, pone en riesgo su espíritu disidente y destabilizador. “A través de sus experiencias sensoriales, de los sentimientos, emociones, pasiones, percepciones, impulsos, de la vida vivida, del experimentar, de la vivencia, nos invita a soñar en la creación de una configuración alternativa del sí en el marco de una multiplicidad dentro de sí mismo, en el movimiento de un incesante devenir otro de sí, como la otredad del sí mismo, un sujeto práctico y político, estratégico, que se proyecta, se plasma y supera en la existencia, en la oscilación entre creer e inventar, entre recordar e imaginar” (Yáñez Canal, 2010, 13-14)

1. Propuesta epistemológica

Como se evidencia, el lugar que proponemos es el del feminismo comunitario, el cual se concibe como un pensamiento-acción que nace desde las mujeres feministas de Bolivia hace 28 años. En transformación constante, busca espacio para la igualdad de luchas de las mujeres en el mundo. Es un movimiento de pensamiento y teoría social que convoca a todas las personas del mundo a transformar el mundo y liberarlo:

“recuperamos críticamente de nuestros pueblos originarios, formas del ser y del pensar que hoy las tomamos, las repensamos y replanteamos, para que nos permitan superar formas de construir conocimiento, fragmentado, androcéntrico, lineal, racional, y dominador de la naturaleza, formas que son incapaces de relacionar y tejer formas de la vida, para todo lo que vive y existe” (Paredes y Guzmán, 2014, 60)

Se propone producir un conocimiento útil lejos de las grandes elucubraciones, para lograr la autonomía y descolonización de los conocimientos, culturas y cuerpos en una proclama de autonomía epistémica, en una búsqueda por recuperar el lugar de los sueños, los deseos, el amor, las utopías y esperanzas tan ajadas y ultrajadas por las instituciones del patriarcado como la iglesia (Paredes y Guzmán, 2014).

El feminismo comunitario plantea principalmente dos lugares de acción: el feminismo y la comunidad. El feminismo “es la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo que lucha o se rebela ante un Patriarcado que la oprime o la quiere oprimir” (Paredes y Guzmán 2014, 69). Es un movimiento mundial que coordina las luchas con todas las mujeres sin jerarquías ni privilegios (Paredes y Guzmán, 2014):

“llamarnos feministas es recuperar nuestros cuerpos para la vida, para disfrutar de la sexualidad y los frutos de nuestro trabajo (...) no ser explotadas (...) es denunciar la tortura de los golpes, el amedrentamiento, el acoso, la descalificación cotidiana (...) es luchar en contra de la discriminación, la violación de los cuerpos, el asesinato de mujeres, la burla y la violencia por atrevernos a amar (...) es empezar a construir el Vivir Bien de las comunidades en donde las mujeres somos la mitad” (Paredes y Guzmán, 2014, 13)

Plantea como primer lugar de lucha al cuerpo como la base material e histórica del movimiento:

“Es el cuerpo vivido, el cuerpo comprendido políticamente desde la filogénesis feminista, es decir del devenir de nuestro cuerpo mujer como humanidad y ontológicamente, como nuestra historia personal, desde la reflexión con el mundo, al cual llegamos con estos cuerpos de mujer aquí y ahora, en este tiempo y en estos territorios y por supuesto todo lo que queremos ser (...) Estamos hablando de los cuerpos, no de lo que se construye como cárcel sobre él, que es la cárcel del género” (Paredes y Guzmán, 2014, 68)

A partir del feminismo comunitario, en el cuerpo se encuentra una clave ontológica. “Además de evidenciar en el cuerpo los efectos de

la tensión saber/poder traducidos en categorías clásicas de ordenamiento social moderno como el género, la edad, la raza, la clase y la etnia, se espera también ver en él el efecto de estas variables sobre la acción individual y aprehender incluso sus manifestaciones subjetivas. El cuerpo tiende así a componerse teórica y metodológicamente como un recurso que permite un mayor equilibrio en la consideración de aspectos macro y microestructurales, de la encarnación de formaciones simbólicas, de la presencia de la tradición de acción individual, pero también de la capacidad de transformación que yace en la persona” (Pedraza en Pedraza, 2007, 382).

La comunidad en este caso no significa únicamente el territorio, es una de las categorías más importantes para la acción política, como lugar dinámico, que no es solo la suma de personas, lo es también el espacio y la naturaleza, asumiendo límites mas no fronteras (Paredes y Guzmán, 2014). Además, presenta una ruptura con las diferentes corrientes del pensamiento feminista “Ni igualdad, ni diferencia: comunidad” (Paredes y Guzmán, 2014, 36). Asimismo, la comunidad no se refiere a vivir en el “campo”, la comunidad se crea y se hace a donde quiera que se vaya, por eso hay comunidad de mujeres, de estudiantes, deportivas, ambientalistas, etc. La comunidad de comunidades se presenta como su propuesta de proyecto mundial despatriarcalizado y descolonizado.

La creatividad es aquí como la fuerza potenciadora “un instrumento de lucha que nos permite siempre escapar de la cooptación, del uso y la manipulación, es un instrumento que permanente se renueva y siempre se está moviendo” (Paredes y Guzmán 2014, 99).

2. Los cinco campos de acción

Hay una propuesta metodológica, expresada en cinco campos de acción, que plantea el feminismo comunitario en su accionar para construir el Vivir bien, la cual va más allá del juego de lo idéntico y se perfila con el poder de recordar con “su propia contramemoria, una especie encarnada de memoria, en el habitar de un tiempo que es un devenir continuo. La memoria y la imaginación son las dos nociones que soportan la resistencia. El recuerdo, que tiene que ver con la repetición y la recuperación de las informaciones, es almacenado a través de la materia

física y experiencial del sí encarnado” (Yáñez Canal, 2010, 14). Se apela a la memoria minoritaria que consiste en un recordar intenso, cíclico y desordenado en contra de la recuperación lineal de las informaciones, permitiendo remover al sujeto de su lugar unificado y centralizado (Braidotti, 2009). Volcar la mirada hacia atrás, como propone el feminismo comunitario, se hace desde una mirada del tiempo circular re-creando el mensaje de sus ancestas y ancestros: “hay que caminar mirando al pasado porque el pasado está adelante, lo puedes ver y el futuro está detrás no lo conoces, no lo puedes ver” (Paredes y Guzmán 2014, pag. 26).

Necesariamente cada uno de estos campos debe siempre estar articulados sea cual sea la intervención para diagnosticar, planear y proyectar las acciones que queremos para la transformación o creación de la comunidad que se desea. (Paredes y Guzmán, 2014). Estos campos son: cuerpo, espacio, tiempo, movimiento y memoria. Para el desarrollo de cada uno se cita textualmente la conceptualización que Violeta Gómez realizó en su tesis de maestría (2016).

Cuerpo:

“El cuerpo es el primer campo de acción y luchas desde la base de la existencia misma. Como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad, la sensualidad y llegando hasta la creatividad. Y es el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión. Para esto hay que poner el cuerpo en hacer movimientos sociales y políticos que recojan las propuestas y junten nuestros sueños y esperanzas” (Paredes en Gómez, 2016, 20).

Espacio

“El espacio como un campo vital para que el cuerpo se desarrolle, donde la vida se mueve y se promueve. Están los espacios de desarrollo de la vida de la persona que son públicos y privados; por otro lado, están

los de producción y sustento diario; y donde se hace la vida comunitaria. A su vez comprende lo tangible quiere decir que se puede tocar y lo intangible es decir que existe, pero no se puede tocar, se imaginan, se crean y se desarrollan” (Paredes en Gómez, 2016, 20).

Tiempo

“La vida que corre gracias al movimiento de la naturaleza y los actos conscientes, es sentida y percibida como tiempo. Es una medida útil en la percepción de como las mujeres han venido al mundo a vivir bien, entonces no se puede pasar el tiempo sufriendo y en la infelicidad. Se suele anteponer, desde la lógica patriarcal, lo cotidiano como lo secundario, aburrido y sin trascendencia, entonces se le asigna a la mujer. En vez, lo histórico es considerado lo trascendente e importante, entonces se le asigna al varón. En nuestra concepción la cotidianidad y lo llamado histórico son un continuum, son parte de la vida que se alimenta” (Paredes en Gómez, 2016, 20).

Movimiento

“Es una categoría política que va a permitir para las mujeres apropiarse de los sueños y responsabilizarse de las acciones políticas. Ubica a la comunidad respecto a las relaciones de poder y las posibilidades de hacer realidad sus decisiones, hilos que con tácticas y estrategias las mujeres de la comunidad van enlazando. Potencia a las mujeres en comunidad en relación a las otras comunidades y otras instituciones” (Paredes en Gómez, 2016, 21).

Memoria

“Enlaza con las antepasadas, es esa forma de la vida que se ha dado en la propia tierra y que es irrepetible, se puede parecer a otras, pero hay cosas que son únicas entonces va a llevar con sabiduría a hallar eso único y eso parecido. Habla de dónde venimos, qué problemas, qué luchas se dieron en medio, como han sido las mujeres donde estamos, habla de cómo antes también hubo mujeres rebeldes. Permite recoger a las mujeres de las comunidades en sus resistencias antipatriarcales y

reconocer a las que hoy todavía están en las comunidades y valorarlas y sus aportes a la lucha (Paredes en Gómez, 2016, 21).

En el contexto latinoamericano es una reflexión no sólo por los privilegios, sino por las inquietudes de muchas mujeres que se descubren en una historia identitaria marcada por múltiples saberes que nos atraviesan en un territorio tan diverso. Para esto Silvia Rivera Cusicanqui socióloga y pensadora indígena boliviana, con su planteamiento desde la *visión cheje* nos invita a realizar una descolonización del mestizaje como posibilidad de revitalizar y revivir la herencia europea, vinculada a la idea de libertad, por ejemplo, y, por otro lado, el sentido de lo indígena como alteridad epistémica: “entonces esos gestos son lo cheje. Cuando tú tienes esas dos cosas que no se articulan, pero que de pronto no habían sido tan antagonicas. No son de un antagonismo destructivo sino creador, es la fuerza explosiva de la contradicción. Contradicción como una energía vivida, vitalizante, que permite permanente cabalgar entre dos mundos sin sentir que tienes el alma dividida” (Cusicanqui, 2014).

Para terminar, traemos de nuevo a Lorena Cabnal quien plantea a manera de invitación:

“en la medida que podamos reconocernos de donde partimos para las aboliciones y transformaciones, nos reconoceremos en esa potencia política feminista para la construcción de un nuevo proyecto emancipador, y generaremos acciones posibles para la vida en plenitud de las mujeres, estemos en la montaña, la comunidad, la selva, la ciudad o el otro lado donde se oculta el sol, el occidente.” (Cabnal, 2010, 25).

Un sentir que se hace sentir (A modo de conclusión)

En el feminismo comunitario podemos observar los caminos trazados por múltiples trayectos y trayectorias de los “otros”, en este caso las mujeres, que han dejado huellas, semillas de posibilidad, de apertura en la configuración de nuevas formas de concebir la vinculación del sujeto consigo mismo, con el mundo, con el otro.

Es indudable que en dichos recorridos se evidencian formas de afirmación del sentir, ya sea en lo dicho como en lo silenciado, en lo invisibilizado como en lo evidenciado, en lo ignorado como en lo reconocido. En este intento desde lo irreductible, la mirada es desde la multiplicidad del sentir que bien es expresado por Fernando Pessoa:

Sentir todo de todas las maneras
Vivir todo de todos los lados,
Ser la misma cosa de todos los modos posibles al mismo tiempo...
Me multipliqué para sentirme,
Para sentirme, necesité sentirme todo...

En este marco de la multiplicidad, el sentir se asume en diferentes dimensiones de sentido, los cuales son referentes todos del posible conjugar de un sentir que vincula o interconecta con la vida. En esa medida rescatamos lo que ha sido marginado o excluido del sujeto corporizado que afecta y es afectado en su continua relación con lo existente.

Es necesario aclarar que “el sentir que mencionamos no se concibe solamente en la mera percepción y sensación, que la asimila exclusivamente a los sentidos o al sentir como útil en su funcionalidad. Para confrontar dichas posiciones, tanto del objetivismo como el psicologismo que reducen lo sensible-sentiente a lo irracional (sin-sentido) o a un mundo pasivo naturalizado, apelamos al reconocimiento no solo de su capacidad mediadora, sino po(i)ética” (Yáñez Canal en Yáñez Canal (editor), 2018, 41-42). Como nos recuerda William Blake (1793) en su poema “las bodas del cielo y el infierno”:

Si las puertas de la percepción se depurasen, todo aparecería a los hombres como realmente es: infinito. Pues el hombre se ha encerrado en sí mismo hasta ver todas las cosas a través de las estrechas rendijas de su caverna.

Hemos querido, desde el feminismo comunitario, rescatar el concepto de est-ética, como referencia a la alteridad y en términos de una subjetividad que tiene interés en los afectos, las afectaciones, y las pasionalidades humanas y que, en la intencionalidad de este trabajo, son referentes claros del sentir y las interconexiones con el otro y el otro de sí, a través de los vínculos de lo social, lo político, lo cultural, lo ético y lo estético, para que en la transversalidad podamos reconfigurar y recons-

tituir otras formas de relacionarnos, de habitar y ser en el mundo con el mundo, permitiendo superar los binarismos excluyentes entre cuerpo y alma, emoción y razón, interior y exterior, identidad y alteridad. En la afirmación de dicha inseparabilidad se hace “una invitación a hombres y mujeres a la desobediencia de prácticas patriarcales desde la organización de las comunidades, que nos permitan avanzar en la construcción de una sociedad basada en el amor, la ternura, la libertad, precautelando un ejercicio social que supera las prácticas tecnocráticas y se asienta en las diversidades del ser”. (Colectivo de Género Acción Política- Ecuador en Paredes y Guzmán 2014, 110).

Nos aproximamos al sentir como potencia vital. Desde la vida sensible y la sensibilidad, incorporamos la corporalidad como unidad viva y viviente y descubrimos lo pre-reflexivo, lo intuitivo, lo imaginativo, lo lúdico, lo onírico y, por tanto, lo creativo. Asimismo, nos acercamos al campo de las vivencias y experiencias para repensar la relación entre cuerpo y subjetividad, en que el otro no aparece como extraño sino como un acontecimiento. Hemos hecho énfasis en el devenir sensible, el cual nos coloca y dispone ante la vida y nos damos ante el mundo, permitiéndonos establecer una relación fundante entre el otro y el cuerpo. Como sostiene Emanuele Coccia, “Vida sensible no es sólo lo que la sensación despierta en nosotros. Es el modo en que nos damos al mundo, la forma en la que somos *en el mundo* (para nosotros mismos y para los demás) y, a la vez, el medio en el que el mundo se hace cognoscible, factible y vivible para nosotros. Solo en la vida sensible se da el mundo, y solo como vida sensible somos en el mundo” (Coccia, 2011, 10).

Un sentir que vincula con el pensar y el hacer que, en el cruce del plano ético, el plano estético y el plano cognoscitivo, asume una mirada Sur-versiva para dar respuesta a estas inquietudes que, como palpitos curiosos, no pretenden dar miradas únicas, sino apuestas por ampliar las posibilidades de una comprensión *sentipensante*, usando la “palabra de la mente y del corazón” (López, 2013, 85) y, como lo plantea Kirkwood en su propuesta para tejer las rebeldías al reconocer que el saber (hegemónico) lo ha tomado y separado todo a su modo, además de expropiar los saberes de los sujetos no hegemónicos como el de las mujeres; el acto de reapro-

piarnos de estos en una nueva disposición “no es otra verdad instalada; es apenas una nueva duda abierta al devenir” (Kirkwood, 1987, 101). Todo esto “implica una apertura radical, irrenunciable en la apreciación de la diferencia de las diferencias y en los vínculos de lo personal, lo político, lo cultural en una dimensión pacifista, ambiental y de una armonía en tensión” (Yáñez Canal en Yáñez Canal (Editor) (2018, 42).

Es indudable que apelamos a la relación ético-política al interior de una teoría de las emociones y de su valor cognitivo, planteando las dificultades en términos de acción y su reducción a la pasividad. En estos términos, se da una ampliación de perspectivas, de sí a los otros, de lo particular a lo universal, de lo emotivo al sentido del valor. De todas maneras, nos preguntamos sobre las implicaciones que tiene el sufrimiento del otro en nosotros y lo que genera en nosotros el acercamiento a otra realidad con sus sentidos. Desde el punto de vista fenomenológico, dicha experiencia del otro contribuye a la transformación del comportamiento en acción.

Al final queda la sensación de que hemos querido compartir estas apreciaciones con el fin de asumirnos en perspectivas de creación y re-creación transformativas de unas realidades, cuyo poder maquínico nos asfixia y reduce nuestra condición de vivos-vivientes. Hemos querido hacer énfasis en los vínculos e interconexiones complejas de los impulsos, motivaciones, emociones y sentimientos, entendidas como motor de la subjetividad, cuya consolidación se da a partir del sentir en relación con la alteridad. Como sostiene Rosi Braidotti, “aspirar a la actividad, a lo positivo, equivale a anhelar un futuro cualitativamente mejor que nos ayude a romper la cadena de la repetición adictiva sin diferencia que está en el corazón del robo del presente inducido por el capitalismo avanzado. Este cambio de coordenadas es un gesto de trascendencia en el sentido de inmanencia radical: nos sumerge en lo no programado, en lo inédito, en lo impensado o en lo obscuro en el sentido de contraposición. Es desear un presente vibrante, afirmativo, con oportunidades, es vivir intensamente y, por lo tanto, desarrollar futuros posibles” (Braidotti, 2009, 214).

Referências

Arboleda, Rubiela (2009). *El cuerpo: huellas del desplazamiento*. Hombre Nuevo Editores, Medellín.

Bataille, Georges (1978). *El erotismo*. Tusquets, España

Braidotti, Rosi (2009). *Transposiciones*. Editorial Gedisa, Barcelona.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR. Las segovias. En línea <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Coccia, Emanuele (2011). *La vida sensible*. Editorial Marea, Buenos Aires.

Codeluppi, Vanni (2008). *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*. Bollati Boringhieri Editore, Torino.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, España.

Elliot y Lemert (2007). *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*. Giulio Einaudi Editore, Torino.

Foucault, Michel (1993). *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.

Gómez, Violeta Urdiales (2016). *Dispositivo de abordaje comunitario al Patriarcado inspirado en el Feminismo Comunitario. Sistematización de un taller de investigación-acción con las mujeres del Movimiento de Pobladores por la Dignidad en Lo Barnechea*. Tesis de Maestría. Universidad de Chile. Santiago de Chile. En línea http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/142237/AFE_Dispositivo_Patriarcado_Violeta%20Gómez.pdf?sequence=1

Illouz, Eva (2010). *La salvación del alma moderna*. Katz Editores, Argentina.

Kirkwood, Julieta (1987). *Tejiendo rebeldías*. Imprenta Arancibia Hns. Santiago de Chile. En línea <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0049937.pdf>

López, Juan Intzín (2013). *Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)*. En *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara, Jalisco, México.

Paredes, Julieta C. ; Guzmán, Adriana A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?*. Moreno Artes Gáficas. La Paz.

Pedraza, Zandra (2007). *Dejar nacer y querer vivir: gestión y gestación del cuerpo y de la vida*, en Pedraza, Zandra (compiladora). *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Universidad de los Andes, Bogotá.

Rose, Nikolas (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princenton University Press, Princeton-Oxford.

Shiva, Vandana (2001). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Icaria, Barcelona.

Trebisacce, Catalina. (2016) *Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista*. En línea <http://www.moebio.uchile.cl/57/trebisacce.html>

Virilio, Paul (1988). *Estética de la desaparición*. Editorial Anagrama, Barcelona

Yáñez Canal, Carlos (2014). *La identidad personal entre afectos y afectaciones*. Universidad Nacional de Colombia, Manizales.

Yáñez Canal, Carlos (2010). *Viaje al “uno en la multiplicidad”*. La identidad personal y sus “sí mismos”. Universidad Nacional de Colombia, Colombia.

Yáñez Canal, Carlos (2018). *La gestión cultural en América Latina: entre distorsiones y potencialidades*, en Yáñez Canal, Carlos (Editor). *Praxis de la gestión cultural*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Vídeos

Cabnal, Lorena (Polly Krac) (14/11/2016). Lorena Cabnal- Red de sanadoras del feminismo comunitario en Guatemala. En línea <https://www.youtube.com/watch?v=6CSiW1wrKiI&t=8s>

Cabnal, Lorena (Eraverdeucr) (29/01/2017). Especial: Territorio, cuerpo, tierra. En línea <https://www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk&t=42s>

Rivera Cusicanqui, Silvia (Metiendo Ruido) (28/07/2014). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. En línea <https://www.youtube.com/watch?v=7pGICIJpcc4>



Subrepresentación de las mujeres en las artes: un aspecto estructural de la violencia patriarcal

Francesca Gargallo Celentani

...hasta que no encontremos feos, muy feos, el bolero y el tango, no encontraremos feos, muy feos, los ejércitos matando... Margarita Pisano

La violencia campea en todos las esferas de control: control del cuerpo, control de las decisiones, control de la movilidad, control de la economía y, con cada vez mayor desvergüenza, control de las expresiones, fantasías, simbolizaciones, representaciones visuales, investigaciones, cantos, lugares de reunión y formas de encuentro. El control es el instrumento que permite el ejercicio del poder de dominio.⁵⁶

A través de la violencia legal e ilegal, es decir, la de las policías y los ejércitos así como la que ejercen los diversos grupos delincuenciales y organizaciones criminales, como los son los grupos paramilitares, terroristas y de quienes persiguen la riqueza sin escrúpulos y con los vínculos

56 Dudé largamente si utilizar “ejercicio del dominio” o “ejercicio del poder de dominio”, antes de escoger la segunda definición. Se trata de un ejercicio de dominio que contraviene el fluir de las relaciones de poderes que se ejercen en la vida cotidiana -política, social y personal-; es una pretensión de hegemonía y posesión, un intento de utilizar a su favor la potencia de todos los sectores de la sociedad, en todos los campos. El dominio es un ejercicio antisocial, de abuso de poder para el control total de las actividades humanas. Podría interpretarse como una expresión de amor romántico al poder, pues implica el deseo de aniquilarlo a través de su posesión, como en la pareja heterosexual romántica el hombre ama la posesión de la mujer y por ello exige dominarla. El ejercicio del poder de dominio tiene como fin controlar esa relación asimétrica entre autoridad y obediencia que Foucault llama poder, a secas, y que es la base de toda relación, pues incita, suscita y produce acciones diversas entre sujetos diferentes. Cfr. Michel Foucault, *Estrategias de poder*, traducción al castellano por Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Buenos Aires, 1999. El ejercicio del poder de dominio, sin embargo, pone en juego la posibilidad, la habilidad, no sólo la supremacía: es el intento totalitario. Más aún, es más totalitario que poderoso, porque no pretende concertar ni se propone relacionar a las personas, como consideraba Hannah Arendt el poder en la relación política. Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, traducción al castellano de Ramón Gil Novalés, introducción de Manuel Cruz, Paidós, Buenos Aires, 2009.

suficientes para evitar ser perseguidos, se obtiene el control de amplios grupos sociales mediante la propagación del miedo y/o el terror. En efecto, el miedo se construye con violencia para manipular las impresiones acerca de las propias capacidades de vincularse para actuar, desarticulando así las resistencias personales y colectivas al control.

No es fácil, sin embargo, lograr una sumisión a la autoridad tan sólo para salvaguardar la propia seguridad y la del núcleo de personas más cercanas (parejas, familias nucleares, hijas e hijos). Es a través de la inspección, la recopilación de datos, la vigilancia, el registro, la censura y el requerimiento de pruebas que se afina el control. Las autoridades que incomodan, atemorizan, limitan, provocan la duda acerca de la legitimidad de los propios saberes, libertades, expresiones de afecto y trabajos. El poder de dominio, entonces, justifica sus instrumentos con frases tipo “el que nada debe nada teme”. A la par, descalifica la creatividad y la capacidad de aprender, conocerse y hacerse cargo del propio saber y las propias emociones y gustos. Eso es, impide la potencia del autocuidado. En resumidas cuentas, el control es la forma en que se ejerce un poder ilegítimo.

El tema del poder en relación con la específica violencia que una sociedad ejerce contra la mitad de sus habitantes, las mujeres, a través de una mirada que observa, califica y regula sus cuerpos y sus conductas, es particularmente escabroso. Abarca todas las acciones y ámbitos de las relaciones sociales y productivas. Primera entre todas, busca dominar la capacidad del cuerpo de cromosomas XX, o femenino, de producir vida; más precisamente, cuerpos vivos para el trabajo, la guerra y la reproducción del dominio.

Son numerosas las denuncias contra la violencia obstétrica que ejerce el conjunto de trabajadoras y trabajadores de la salud contra el cuerpo de las mujeres cuando gestan y dan a luz. La maternidad es la función social asignada de manera más o menos obligatoria a las mujeres por la sociedad burguesa: ser madre representa la culminación de una feminidad construida de manera cuidadosa por diversos aparatos de separación de lo político y lo privado que construyen la vida social. La crisis ecológica, los movimientos de liberación de las mujeres, el límite material a la reproducción de la riqueza y las luchas indígenas en defensa de sus territorios son negados violentamente por la sociedad capitalista porque socaban sus cimientos.

Según la teórica de la política Hannah Arendt, en la sociedad moderna, la importancia del trabajo como un elemento de la vida activa ha favorecido el surgimiento de una esfera social entre la política y la privacidad, una esfera donde lo privado adquiere interés público. En su libro *La condición humana*, sostuvo que la sociedad encuentra como forma política al estado-nación, donde se organiza como “un facsímil de una familia super-humana”.⁵⁷ La sociedad, sin embargo, no es otra cosa que un conjunto de familias económicamente organizadas según una readaptación patriarcal de las funciones de producción: las mujeres deben dar vida adentro de una estructura que no permite la fuga de la producción enajenada de esa vida. Mujeres necesariamente casadas cuyo fin es la maternidad, produciendo vida para un patrón. Brindándoles “labores”, es decir, actividades repetitivas, sin fin, que “corresponden a los procesos biológicos del cuerpo”.⁵⁸

En lo que llamamos sociedad moderna, la política se reduce a una función de la sociedad, donde acción, discurso y pensamiento son estructuras relativas al interés social. Por lo tanto, nos enseña Arendt, los gobiernos adquieren la obligación de garantizar la seguridad de los individuos en su ámbito familiar y proteger la productividad. No se trata de defender nada que sea común, una colectividad, una ética social o un bien; para Arendt, en los orígenes de la modernidad, “Sólo era común el gobierno nombrado para proteger entre sí a los poseedores privados”.⁵⁹ Los poseedores eran hombres de familias y éstas incluían personas y propiedades. Las casas de las familias eran aisladas pero en la mira de las otras familias, de manera que debían incluir mujeres y prole para normalizar la vida, pues su fin era reproducir la clase de conducta que la sociedad espera de cada uno de sus miembros. Cuando la burguesía se convierte en la clase que dicta el comportamiento social y se garantiza la explotación de los cuerpos de los hombres, mujeres

57 Hannah Arendt, *La condición humana*, ob.cit., p.42

58 *Ibidem*, p.21. Alimentar, vestir, cuidar para subsistir son labores no son trabajo, no producen objetos duraderos, no proceden a la independencia del sujeto. Quien labora, a diferencia de quien trabaja, no es artífice de su propio mundo y no campea sobre él. Aunque las labores tampoco son medios para alcanzar una meta: al no tender a la obtención de un producto final, no tienen que incurrir en violencias contra otras personas, el medioambiente o los animales. Al no producir zapatos, no es necesario matar la res para sacarle el cuero.

59 *Ibidem*, p. 74

y niños que no corresponden a su clase, los engloba en la nación. La nación es, en este sentido, ya no un pueblo, sino la superfamilia. En ella, todas las mujeres deben reproducir vida, pero no deben tener conciencia de su importancia. La sociedad moderna produce la figura de la madre aislada, separada de su potencia de dadora de vida por sí misma, incapacitada en el reconocimiento de su propio cuerpo mediante un acto de control: la medicaliza, imponiéndole una gestación acorde a su función social. Este control produce la violencia obstétrica. La medicina al servicio de la sociedad, cada vez más vigilada por los gobiernos, impone que las mujeres durante la gestación experimenten náuseas y dolores que las conducen al miedo a tomar decisiones autónomas. De ahí que el aparato médico se encargue de limitar su libertad de movimiento, les determine la alimentación e imponga un sinnúmero de análisis y medicaciones (todas acciones que la sociedad etiqueta como “sacrificios maternos”).

La madre entregada por la familia patriarcal al sistema de salud no es un ser pensante y libre, sino un medio para producir estabilidad social. En el parto, el aparato médico la somete a una serie de acciones y prácticas que pueden ser definidas como tortura: posiciones incómodas para facilitar la labor de sus agentes (doctores y personal de enfermería), episiotomías, insultos si se atreven a preguntar, cesáreas innecesarias, amenazas, ridiculizaciones. Las mujeres en los partos son enteramente despojadas de su potencia y sometidas a la violencia, no pueden ver u oír ni ser vistas y oídas, son aisladas de otras mujeres con quienes podrían reflexionar en común sobre lo que les está pasando. Es en los hospitales de maternidad donde se manifiesta en su forma primaria el totalitarismo, que Arendt definió como la forma de dictadura que se extiende a todas las expresiones de la vida social (y que consideraba analizar como uno de los temas más urgentes e importantes junto con la “cuestión” racial, la decadencia del sistema de estados-nación, la liquidación de los imperios coloniales y la emancipación de los pueblos). Si, como dice la filósofa, “desde el surgimiento del estado nacional la opinión corriente es que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia adentro y hacia fuera, si es necesario usando la violencia”,⁶⁰ la violencia obstétrica tutela la esfera

60 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 90. *¿Qué es la política?*

de lo social contra la disolución de su organización heterosexual, familiar, obediente de las reglas de género.

Por supuesto es difícil percatarse de los mecanismos de dominio, autoridad y supremacía ahí donde la violencia se expresa descaradamente como crueldad y deseo de aniquilación. Quizás esa sea la función de los feminicidios, que han crecido exponencialmente en las últimas décadas.

Quisiera detenerme en que, como verbo transitivo e intransitivo, poder se relaciona con la potencia, es decir con el esfuerzo, la capacidad, el aliento, el vigor y la resistencia, en cuanto involucra la facultad o condición para hacer una determinada cosa sin que nadie ni nada lo impida. ¿Qué quiere controlar la violencia contra las mujeres? ¿Qué potencia intenta embridar? Según Susan Faludi, la guerra contra las mujeres recrudece cada vez que la mitad de la población mundial se potencia, reconoce y exige que sus formas de concebir las realidades que las atañen sean tomadas en consideración políticamente, no sólo desde las esferas íntima y social.⁶¹

Nuestramérica tiene las mayores tasas de feminicidios del mundo. Es tan grave la situación de violencia sistémica contra las mujeres que la antropóloga Rita Laura Segato ha acuñado el término *femigenocidio* para expresar su naturaleza impersonal, sistemática y de carácter repetitivo.⁶² Los femigenocidios son prácticas de una guerra irreconocible en los códigos tradicionales, cuya meta es la agresión y crueldad extrema contra los cuerpos femeninos. Los cuerpos que se perciben femeninos, lo sean o no cromosómica y fenotípicamente, son perseguidos y aniquilados como

es un libro póstumo que reúne los apuntes para la redacción de una *Introducción a la política*, en la que Arendt trabajó de 1956 a 1959. Los fragmentos han sido rescatados por Ursula Ludz y traducidos al español por Rosa Sala Carbó para ediciones Paidós. Algunos pueden consultarse en línea: <http://revistay.com/que-es-politica/> (consultado el 15 de noviembre de 2017). En un libro anterior, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, la teórica de la política había analizado la expresión de Marx “la violencia es la partera de la historia”, eso es la relación entre violencia y acción. Propuso que si “la violencia, o, mejor aún, la posesión de los medios para ejercerla, es el elemento constituyente de todas las formas de gobierno”, toda la esfera de la acción política se caracteriza por el uso de la violencia. p. 28. La violencia obstétrica, sin embargo, revela que el estado no puede actuar políticamente si no tiene dominada previamente la esfera social.

61 Susan Faludi, *La guerra contra las mujeres. La reacción encubierta de los hombres frente a la mujer moderna*, Editorial Planeta, México, 1992.

62 Rita Laura Segato, “Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación”, texto subido el 12 de marzo de 2012 a <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/femigenocidio-y-feminicidio-una-propuesta-de-tipificacion>, consultado el 14 de noviembre de 2017

organismos de la nación que empieza a dudar de su pertenencia a la superfamilia social del capitalismo industrial.

Doce mujeres al día, en promedio, son asesinadas en los países de lengua española, siete de las cuales en México; aproximadamente otros doce feminicidios se perpetran en Brasil, el país más grande y poblado de la región. Como Rita Laura Segato, yo considero que la violencia feminicida es un epifenómeno de las relaciones sociales de género, que se expresa a) entre conocidos (la mal llamada “violencia doméstica”), b) en los crímenes seriales que se atribuyen a la personalidad del agresor, c) en las prácticas de guerra contra las mujeres como parte sustancial de la humanidad. Sin embargo, relaciono la destrucción del cuerpo de las mujeres que no pertenecen a una familia patriarcal –o que se ubican en el bando enemigo o que simplemente están a merced de un hombre agente de la violencia feminicida– con la crisis del poder económico y político y la imposición del terror como forma de control.

Lo personal es político, recuperó la crítica literaria Kate Millet de un ensayo de 1969 de la feminista radical Carol Hanisch, en el primer libro que reveló que el sexo reviste un cariz político que suele pasar inadvertido, *Política sexual*, de 1970.⁶³ Kate Millet cruzó el análisis de la literatura con el análisis de la cultura para desentrañar la relación entre control de las mujeres y el arte de la palabra que narra o canta: la literatura normaliza la sexualidad de los hombres como usuarios de mujeres, e interpreta y deforma la afectividad y sexualidad de las mujeres que describe. Para Millet, no se puede transformar una cultura sin transformar sus expresiones artísticas, ya que el cariz político que el sexo reviste pasa inadvertido a las mayorías debido a que es modelado por la literatura. La obra de Jean Genet transforma la sociedad, mientras la de Miller la justifica, por ejemplo.

Lo personal sigue siendo hoy el campo donde se ensaña el sistema de control del capitalismo acorralado por las reivindicaciones anticolonialistas, anticapitalistas, ambientalistas, críticas a la organización social de

63 Kate Millet, *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995. Como es frecuente, la traducción de las teóricas feministas ha estado en manos de feministas de otra lengua, como en el caso de la traductora de Millet al español, Ana María Bravo García.

géneros binarios y excluyentes, así como a la medicalización de la salud y el uso capitalista de los conocimientos y las creaciones. Es por la importancia de lo personal que las prácticas feminizadas apuntan a la depredación de los cuerpos de las mujeres y las personas feminizadas, como las trans, los y las homosexuales y los hombres de masculinidad no hegemónica.⁶⁴

Lo personal está atravesado por todas las determinantes sociales, de clase, condición física y emocional, raza, edad, sexualidad y escolaridad. No es lo mismo lo personal individualizado de las sociedades burguesas que lo personal que se explora en una colectividad que se fortalece en la defensa de un bien común de resistencia y creación.

¿Qué relación tiene lo personal con lo visual y éste con la liberación de la propia imagen? ¿De qué manera están imbricadas política, cultura y artes visuales y, a través de ellas, es posible avanzar en un proceso de liberación feminista? Según Eli Bartra, filósofa que en su libro más reciente, *Desnudo y Arte*, ahonda en la diferencia entre ser vista y verse desde sí, ser retratada y retratarse libre del deber de mostrarse para ser evaluada: “a lo largo de la historia, el desnudo femenino en las artes ha cumplido el papel que en la segunda mitad del siglo XX ha desempeñado la publicidad, pues utiliza a las mujeres vestidas y desnudas con una intencionalidad definida de comunicar determinadas ideas. Expresa el imaginario dominante (que es el masculino) y moldea las mentalidades. Toda mujer que no se parezca a la Venus de Milo o a la de Botticelli, se sentirá espantosa. Es imposible negar que el canon del desnudo ha contribuido, por siglos, a la devaluación del cuerpo femenino que no se ajusta a él (y muy pocos se adecúan)”.⁶⁵ El canon del cuerpo femenino en la pintura, el grabado, la escultura y, más recientemente, la fotografía y el cine, implicó hasta principios del siglo XX el derecho de quien lo pintaba de ejercer un control sobre sus formas, su higiene, su raza, su edad, su peso, su salud.

64 Por masculinidad hegemónica entiendo la construcción del ser “hombre” como alguien que atribuye a sus genitales y fenotipo el derecho “natural” a mantener relaciones conflictivas con los otros hombres y violentas contra las mujeres. Esta masculinidad construye alianzas entre hombres cuando defiende sus privilegios, entonces se expresa como defensora de la estructura familiar, controladora del poder reproductivo de las mujeres que considera de su propiedad y naturalizadora de las normas que impone. Es el tipo de masculinidad que defienden los grupos racistas, por ejemplo los supremacistas blancos en Estados Unidos, y los religiosos fundamentalistas.

65 Eli Bartra, *Desnudo y Arte*, Desde Abajo, Bogotá, 2018, p. 221

El retrato de la mujer como otra, en realidad como “otra-propiedad” u “otra-apropiada”, ha sido una constante en la pintura moderna, comparable con la definición literaria de los sentimientos, deberes y maneras de amar de las mujeres en literaturas muy diversas (la europea y americana posterior a la colonización, seguramente, así como la japonesa, la china, la india, la árabe, la persa y la turca). El autorretrato para una mirada de autorreconocimiento y no de ofrecimiento del propio ser a la mirada y gusto de otro, ha implicado, en las culturas donde las mujeres han podido manifestar su malestar ante la opresión de los hombres y su división de las mujeres según clase-raza-edad, una transformación rebelde de la percepción del mundo, comparable a la del *bildungsroman*, o novela de formación, de las mujeres. En 1929, *Las memorias de mamá Blanca*, de Teresa de la Parra, se espejaban en *Antropofagia* (1929) de Tarsila do Amaral. En las décadas que corren de 1960 a 1980, el arte feminista implicó acompañamiento y generación de reflexiones y acciones para la liberación de las mujeres, su autorreconocimiento social. Los escritos de Rosario Castellanos y de Alaíde Foppa resumen la posibilidad que las mujeres se construyan “otro modo de ser”,⁶⁶ tanto como los performances, collage, instalaciones de Mónica Mayer empezaron a mostrar cómo podía ser ese otro modo de ser.

No obstante, en el Museo del Prado sigue habiendo sólo tres cuadros de una mujer, la renacentista Sofonisba Anguissola; de las cerca de 3000 obras del Museo de Arte Moderno de la Ciudad de México, menos de 100 son de mujeres, 38 de ellas de la pintora Remedios Varo, porque en 2002, el MAM recibió la donación (no las adquirió) de la Colección Isabel Gruen Varsovian. Según datos oficiales, en los 1123 museos y 521 galerías de México, acuden más de dos millones de personas al año, 62% de ellas hombres; muy probablemente, las mujeres no acuden a lugares caros, donde no se sienten protegidas del acoso, ni representadas ni pueden reconocerse en una simbología propia.⁶⁷

66 El poema “Meditaciones en el umbral”, de Rosario Castellanos (1925-1974), escrito en 1948, termina con los siguientes versos: “Debe haber otro modo que no se llame/ Safó ni Mesalina ni María Egipcíaca/ ni Magdalena ni Clemencia Isaura. / Otro modo de ser humano y libre. / Otro modo de ser.” En: Rosario Castellanos, *Meditaciones en el umbral: Antología poética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

67 Cfr. Estadísticas de asistencia a los museos de la república mexicana, www.sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/ana/file/MUSEOS%20INF%20II.ppt Asimismo, cfr. Estadísticas de Visitantes a

Con el 8,6% de la población mundial, Nuestramérica suma casi la mitad de los asesinatos de mujeres por razones de género del mundo. ¿Qué relación guardan estos datos brutales con el hecho que sólo el 4% de las exposiciones individuales en los museos del subcontinente esté dedicado a la obra de una artista visual? ¿Existe una correlación entre que tres cuartos de los libros reseñados en los periódicos en español sean de hombres con que el 97% de las argentinas declara haber sufrido acoso en espacios públicos o privados y que el 70% de las mexicanas reconoce haber sido víctima de violencia física, verbal, psicológica y económica de parte de sus parejas?⁶⁸

El control patriarcal actúa en todos los campos para garantizar la sobrevivencia del sistema. Sus métodos son siempre violentos, por ejemplo, cuando apuntan a borrar el paso por la esfera pública de artistas visuales, escritoras y narradoras orales, compositoras, concertistas y cantoras populares. Prácticas de control para sostener un poder que no es legítimo, es decir, que no es producido por la interrelación entre las personas, han sido la educación de los gustos y la enseñanza de las artes según patrones de jerarquías de género, de formación académica y de pertenencia a la nación superfamiliar.

Contra las artistas, el control procede cerrándoles el acceso a los círculos de estudio y las escuelas, no hablando de aquellas que fueron exitosas, cuestionando la realización de su obra, negando la originalidad de sus planteamientos y técnicas, ignorando sus prácticas educativas, cambiándoles de apellido al casarse, para subrayar su paso de la potestad del padre a la del marido, limitándoles los permisos y las facilidades para viajar. Hasta el surgimiento de una poderosa generación de artistas feministas que, en la década de 1960, rompieron con el aislamiento y resimbolizaron

Museos del INBAL, <https://www.inba.gob.mx/transparencia/EstadisticasMuseos> (consultado el 29 de noviembre de 2017)

68 “Los resultados de la *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares* (Endireh) 2016 indican que en México casi siete de cada 10 mujeres han sufrido violencia, la mayoría de tipo emocional y sexual. Son 10 las entidades que presentaron números por encima de la media nacional: en Ciudad de México, casi ocho de 10 mujeres (79.8 por ciento) declararon haber sufrido al menos una situación de violencia; en el estado de México lo reportó 75.3 por ciento; en Jalisco 74.1; en Aguascalientes, 73.3; en Querétaro, 71.2; en Chihuahua, 66.3; en Yucatán, 66.8; en Durango, 66.6; en Coahuila, 66.3, y en Baja California, 66.2 por ciento.”, en <http://www.jornada.unam.mx/2017/11/13/politica/004n1pol>

la vida del cuerpo femenino para sí y ya no como modelo de los artistas hombres, el cuerpo de las mujeres fue un objeto de la mirada masculina que califica, define, impone.

De feminismo trasnochado, pobreza teórica, repetitividad, cuando no de violencia simbólica, tachan hoy críticos literarios, muchos escritores y algunos curadores de exposiciones de artes a la obra de las artistas que producen en esa zona limítrofe, frontera muy permeable, entre la creatividad personal y la transformación social. La Real Academia Española se ha expresado para “prohibir” el uso de un lenguaje incluyente que está en el habla de los grupos que disienten con las reglas patriarcales. A pesar de que la RAE tiene el poder de imponer ciertos parámetros de corrección a casas editoriales y a la prensa escrita, siempre más escritoras desafían sus lineamientos, así como algunas universidades y funcionarias públicas. La violencia implícita en la prohibición del uso de un lenguaje incluyente revela la debilidad de un habla que omite y cancela a la mitad del género humano, cuanto más que con anterioridad sus reglas gramaticales eran indiscutidas.

Deseo subrayar el carácter lúdico-pedagógico de muchas expresiones estéticas feministas. Si la prensa, aun la que se considera progresista, le hace el juego a la cultura dominante y le da una mayor cobertura a lo escrito, pintado o representados por hombres, los colectivos de performances feministas la remedan para producir contrainformación. El 24 de julio de 1999, Mónica Mayer y Víctor Lerma presentaron en el Museo de Arte Moderna, en la Ciudad de México, *Rueda de Prensa*, un performance donde varios periodistas de las fuentes culturales de los periódicos de mayor circulación fueron expuestos, convertidos en objetos para la mirada. Lanzarlos al ruedo, ofreció al público y al colectivo Pinto mi Raya la posibilidad de repasar sus criterios para escoger el tema de una nota, preguntándoles por qué no cuestionan la política editorial de sus medios. Toros en espera de una estocada, al ruedo de la rueda de prensa, los periodistas fueron armados de enormes matamoscas para mantener a raya a las artistas que les lanzaban preguntas. Datos de su evidente desinterés por las artistas los acosaron como banderillas: como toros a punto de ser sacrificados, se los trató como productos de la cultura patriarcal.⁶⁹

69 El archivo de Pinto mi Raya es un producto de arte. Con el propósito de agilizar el flujo de

Educativas fueron las actividades plásticas-sonoras-gestuales producidas por Minas del Arte, un colectivo de nueve mujeres de Mendoza que actuaron de 1993 a 1997 desde todas las disciplinas e interdisciplinas en la provincia argentina, ejercitándose constantemente en producir formas expresivas que deshilaran las normas del ser mujeres. Sus obras, irónicas, grupales y chocantes, sostenían que la recuperación de la democracia apunta a la liberación, por ello consideraron la recepción de la obra como parte del proceso de su creación-recreación. Para difundir sus expresiones, impusieron a la prensa las herramientas culturales para que la sociedad entera pudiera comprender manifestaciones heredadas del arte conceptual y portadoras de denuncias. No obstante, “algunos medios las entrevistaban con una marcada inquietud peyorativa, poniendo inclusive énfasis en preguntar ciertos absurdos como si además de ser artistas, sabían realizar aquellas tareas domésticas asignadas históricamente a las mujeres. Artistas tratadas como mujeres-objetos llevadas, en el mejor de los casos, a la posición de muñecas en acción”.⁷⁰ Ironizaron, por lo tanto, la idea del éxito, mediante un vedetismo que usaba la mutable fama de la artista para evidenciar el conservadurismo, la sexualidad amordazada, la feminidad acartonada, la debilidad de la democracia. Desfiles de no-moda, antitelenovelas, travestismo de reunión social activaron un imaginario femenino en rebelión. Sandra Amelia Martí, en 2011, publicó los *Archivos fotográficos del colectivo “Minas del Arte”*, que evidencian una narrativa visual tendiente a contravenir las prácticas de representación del arte que contribuyen a la configuración de las relaciones de poder entre los géneros.

Más directos son los aspectos pedagógicos de los comics. Desde hace 20 años, Magola, personaje de los cartones diarios de Adriana

información sobre artes visuales feministas y de mujeres y conservar una memoria de su crítica, debates y noticias, desde 1991 Pinto mi Raya empezó a reunir los textos de opinión publicados en diversos diarios, tales como: *La Crónica de Hoy*, *Excelsior*, *El Universal*, *Unomásuno*, *Reforma*, *Milenio Diario*, *El Independiente*, *El Financiero*, *La Jornada*, *El Heraldo* y *El Sol de México*. A partir de 2008, incluyó información de algunos blogs. Actualmente el archivo incluye aproximadamente 40,000 textos de crítica y más de 200,000 noticias y entrevistas. El material del archivo se ha utilizado para realizar instalaciones y ha sido subido a la red. La nota “Periodistas contra artistas: performance Ruedo/Rueda de Prensa en el Museo de Arte Moderno”, se encuentra en el archivo: <http://www.pintomiraya.com/pmr/sobre-victor/item/159-periodistas-contra-artistas-performance-ruedo-rueda-en-el-museo-de-arte-moderno>

70 Sandra Amelia Martí, “Recorrido biográfico del colectivo argentino de artes visuales”, *Boletín de Minas del Arte*, 2011

Mosquera Soto, Nani, encarna , en el periódico *El Espectador* de Bogotá, a una mujer real que debe acomodar trabajo y labores domésticas, matrimonio, hijos y vida social, para contrarrestar a esas mujeres erotizadas y espectaculares que dibujaban sus colegas. Lesbilais, personaje de LESBrujas, Colectiva Lésbica Feminista autónoma, de Chile, pregunta directamente a un público que encara con las manos en la cadera: “¿De qué me sirve una ley antidiscriminación en un país enfermo de homofobia, lesbofobia y transfobia?”. En *Puras Evas: Los diez machamientos*, serie que la mexicana Cintia Bolio publica en la revista de sátira política *El Chamuco y los hijos del Averno*, la “monera” enfrenta con dibujos irónicos la cultura patriarcal y su construcción de obstáculos para que las mujeres accedan a la justicia.⁷¹ El segundo “machamiento”, por ejemplo, es “No descuidarás tu imagen”: un hombre sentado a la mesa, con un bigote de papel que le cruza la cara, dice: “Firmaré toooodo acuerdo, convención y tratado internacional para erradicar la discriminación en contra de las pinches viejas”. Bolio sostiene que: “dibujar la inequidad, afortunadamente ha invitado a una reflexión, y hay mayor apertura cuando quiero debatir sobre la necesidad de cambiar la manera en que se suele dibujar a la mujer”.⁷²

Las historietas desbordan fácilmente los formatos en papel y digital. Invaden muros, afiches y calles, donde la inmediata visibilidad del mensaje congrega. Mujeres Creando, de Bolivia, Mujeres Artistas en Movimiento, de Uruguay, La Perrera, de Perú y Mujeres Públicas, de Argentina, grafitean consignas que destantean a la población de sus ciudades y provocan tomas de conciencia, pintan denuncias, estimulan con instalaciones y performances. Todos estos colectivos ensayan alternativas de pensamiento, fantasean la propia vida sexual y proponen imágenes liberadas de la religión y la moral de familia y pareja. Los afiches de Mujeres Públicas significan una acción visual política; pues juntan de forma maliciosa espesor conceptual, eficacia semántica y denuncia: *Ovillo (Escarpines, aborto, todo con la misma aguja)*,

71 Cintia Bolio ha reunido en dos publicaciones especiales y un libro su comics feminista: “Puras Evas: Los 10 machamientos. Cultura patriarcal y obstrucción del acceso de las mujeres a la justicia” con la Federación de Mujeres Universitarias FEMU y el Museo de la Mujer, en 2015; “Puras Evas: Cómo ser dueña de tu cuerpo sin ser criminalizada en el intento”, con la FEMU - Museo de la Mujer, en 2014 y *La Irreverente Sonrisa*, con prólogo de Antonio Helguera, Editorial Resistencia, México, 2013.

72 En una entrevista con Eva Boynton reproducida en su blog: <http://purasevas.blogspot.mx/>

de 2003, enredan las labores de la maternidad y al aborto mediante un hie-
rro de tejer y una madeja de lana. Posteriormente, *Proyecto Heteronorma*,
Estampitas, *Las ventajas de ser lesbiana*, *Trabajo doméstico*, *Cajitas de fósforos*,
Pase de la teoría a la acción, *Elige tu propia desventura* y *Tetaz* buscaron colocar
frente a las panaderías, en las entradas de los cines y en las estaciones, carte-
les que apelaban al derecho de las mujeres a una maternidad libre y volun-
taria, a la desprejuiciada y autónoma elección y al ejercicio de la sexualidad
y una economía feminista.

Multidisciplinarias y cuestionadoras de las disciplinas, las prácti-
cas artísticas feministas son siempre sociales, instalan la vida en el centro
de la acción a través del cuerpo de las artistas como sujeto, medio y pla-
taforma. En *Rosa Chillante*, Mónica Mayer sostiene que desde la década
de 1970 el performance feminista, del cual ella misma es una exponente,
apuntó a la creación de un “nosotras”, pues es tan serio como los juegos
infantiles, como el mismo sentido del humor: ensaya, se apropia, desecha,
se pone reglas que siempre está dispuesto a reelaborar en diálogo, divierte,
pelea, ridiculiza la moral común, hace escarnio de los prejuicios, desáira
las jerarquías sexuales, caricaturiza los géneros, remeda los juicios.⁷³ Las
performanceras exteriorizan sus biografías, miedos, rituales, deseos y risas.
Al llevar su cuerpo al público, ponen en juego un sentido de pertenencia
al colectivo que denuncia y que crea: muestran sus heridas y su entendi-
miento que la vida no se sujeta a la carencia y las necesidades. Evidencian
el horror de un cuerpo construido para estar al servicio de un otro que
puede maltratarlo hasta la destrucción. A la vez, toman asidero en proce-
sos de sanación, recuperación, gozo. No expresan su liberación de la con-
tingencia a través de eludirla, sino articulando la vida de otra forma, curio-
seando en los deberes, mordiendo las injusticias, desperezándose siempre.
Desde principios del siglo XXI, las obras de la guatemalteca Regina José
Galindo, la mexicana Lorena Wolfffer y la colombiana Martha Amorocho
utilizan sin limitaciones lo que la feminista xinca Lorena Cabnal llama
nuestros “cuerpos-territorio”,⁷⁴ eso es, los espacios físicos y espirituales

73 Mónica Mayer, *Rosa chillante. Mujeres y performance en México*, Conaculta-Pinto mi Raya-adj Ediciones, Ciudad de México, 2004.

74 Lorena Cabnal, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismo diversos: el feminismo*

que somos. Cuerpos territorios que asientan pensamientos y experiencias de vida.

La fantasía y ligereza, la contundencia de las imágenes, los giros para expresar la fuerza de ciertos cuestionamientos sin resolverlos mediante la violencia también apuntan a la enseñanza de otras maneras de relacionarse. Si tuviera que dar un ejemplo de pedagogía para el respeto en las relaciones materno-filiales, escogería la película *Amazona*, de la realizadora colombiana Clare Weiskopf, donde una hija habla con su madre y la deja *explayarse* a propósito de conflictos reales: la muerte, el abandono, la psicoanálisis de las relaciones personales, las drogas, la libertad, lo que reviste la casa-propiedad en el imaginario personal y colectivo, el dolor, las catástrofes naturales. La realizadora, que es a la vez una de las dos protagonistas y la coproductora del filme, colabora con todo el equipo técnico, en particular con el guionista y fotógrafo, quien es su compañero de vida y padre de su hija, Nicolás van Hemelrick, y logra plantear los conflictos, empujándolos hasta la confrontación, sin nunca resolverlos a través del uso de la violencia, sino radicalizando el arte de escuchar. La filmación de *Amazona* duró diez años, eso es, un periodo relativamente largo de la vida de las dos protagonistas principales. Durante la realización del largometraje, la gestación y parto de la realizadora agudizaron la necesidad de desentrañar las relaciones que se desprenden de una maternidad que busca liberarse del deber ser social y no contraponerse a la libertad personal, así como las relaciones entre los miembros de una colectividad.⁷⁵

El carácter pedagógico de las artes feministas es uno de sus atributos, las creadoras-espectadoras se reeducan a través de sus obras. Corresponde al trabajo sobre sí misma de cada autora, productora, creadora, compositora, actriz, bailarina, intérprete, saltimbanqui. El despertar de la propia conciencia, o autoconciencia, en las artistas puede haberse incubado largamente o responder a la repentina percepción de una antinomia entre la educación social y la realidad. Lleva a darse la palabra, escucharse, y desde ahí a ensayar la construcción de un espacio de potencia

comunitario, ACSUR-Las Segovias, 2010. Consultado en línea el 18 de noviembre de 2017: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

⁷⁵ *Amazona*, 2017, directora: Clare Weiskopf, largometraje documental de 82 minutos filmado en Leticia y otras locaciones, nacionalidad colombiana.

e interrelación. Prácticamente refunda la política, pues, por lo menos en términos de Hannah Arendt, la política es relacional, no existe fuera de la posibilidad que personas diversas estén juntas: “La política surge en el entre y se establece como relación”.⁷⁶

La recuperación de la oralidad de los procesos de enseñanza-aprendizaje, sin voces jerárquicamente distribuidas ni aplastadas en el conjunto, plasma interrelacionalidad política. Las artistas feministas producen en contrapunto con los parámetros del moralismo sexual y las normas de comportamiento de género deseadas por el poder patriarcal. Desde hace medio siglo, conciben manifestaciones visuales, poéticas, representativas que expresan lo que ha sido considerado innecesario mencionar, como la materialidad de los cuerpos negados. Las multidisciplinarias artes feministas ponen en crisis la idea de bello, las normas binarias, la reverencia hacia el objeto finito y la construcción de la genialidad y la originalidad. Las Obras Pías, según Maris Bustamente llamó el Performance, las Instalaciones y las Ambientaciones, son conceptualmente procesuales, nunca finitas: como la vida nunca se terminan.⁷⁷

El patriarcado permite que se asesinen mujeres porque produce y reproduce elementos culturales que fomentan la tolerancia a la violencia contra las mujeres. Hace hincapié en la víctima como provocadora, culpable del delito que se perpetúa en su contra. Infiere que es el modo de vestir, la cantidad de alcohol ingerido, la pertenencia de clase, el fenotipo, la hora, el lugar, lo que desencadena una violencia agresiva hacia cualquier

76 Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Fragmento 1 de agosto de 1950, punto 5 sobre la inexistencia de un *zoon politikón* como portador de una esencia política inherente al ser humano.

77 En 1993, Maris Bustamente inició la investigación para un Primer Inventario de las Formas PIAS en México, que recuperara la historia de las nuevas técnicas, como los son el *performance* y las instalaciones. Se define desde entonces artista no objetual y a-lógica y en su texto “Condición, Vías, Genealogía de los conceptualismo mexicanos 1921-1993” sostiene que: “Como estas estructuras narrativas no tradicionales y no objetuales fueron desarrolladas por artistas denominados radicales, para muchos “impíos”, a las primeras tres formas no objetualistas que aparecieron: performance, instalación y ambientación, las he denominado como las Formas PIAS. Este término que parece haber sido exitoso lo adapté al investigar sobre los performances, instalaciones y ambientaciones que han desarrollado los artistas mexicanos, poniendo sólo la primera letra de cada uno de estos conceptos. Me hacía un chiste privado al decir que las Formas PIAS, concebidas y realizadas por este nuevo tipo de sujetos artistas iconoclastas, le estaban haciendo un gran favor a la cultura nacional, como ha quedado comprobado, ya que a escasos 36 años, inclusive amplios sectores de no artistas lo han incluido en su léxico cotidiano aunque sea dándole connotaciones de algo extraño o

mujer, y no la educación a la sumisión que los hombres intentan imponer con cualquier método, inclusive la coerción, la censura y la violencia física.

Dos casos actuales (noviembre de 2017) ponen en evidencia las creencias y pautas de conducta que producen la violencia totalitaria del patriarcado y que las artes feministas interpelan. Se trata de dos procesos contra violaciones tumultuarias, una perpetrada por el Estado mexicano contra mujeres comuneras en el pueblo de San Salvador Atenco, la otra por una supuesta “manada” de hombres, que se llamaban entre sí lobos depredadores y que demandaban en los mensajes de texto que se pasaban por sus redes la posibilidad de violar mujeres durante una fiesta popular.

Las once mujeres que denunciaron las agresiones sexuales sufridas durante un operativo policiaco contra las protestas sociales en el pueblo de San Salvador Atenco, en el Estado de México, en mayo de 2006, tuvieron que llevar su caso ante la Corte Interamericana de los Derechos Humanos para exigir justicia. Once años después de los hechos, en Costa Rica, pidieron una sentencia que les ofreciera verdad, justicia y garantía de no repetición de las torturas sexuales de las mujeres presas. Denunciaron que el suyo no era un caso aislado, sino que refleja los problemas estructurales de México: el uso excesivo de la fuerza pública, la discriminación de género, la tortura y la impunidad. Por lo tanto, exigieron durante dos días enteros que se investigue la cadena de mando del operativo. Los representantes del estado mexicano argumentaron que, dado que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) no identificó a los más altos responsables políticos y policiales de dicha cadena de mando, la Corte Interamericana no podía hacerlo en su sentencia. De tal manera reveló la complicidad jurídico-cultural que se teje en la violación. La Corte Interamericana pidió información adicional a los representantes del Estado mexicano para posteriormente emitir una sentencia, después de que las once mujeres se presentaron con una camiseta morada que las identificaba. “Rompiendo el silencio” fue el signo visual que resumió años de recuperación personal, reflexiones acerca de que las agresiones sexuales, críticas a las conductas aceptadas por el modelo policiaco mexicano, sostén mutuo, dignificación de la experiencia de denuncia y conciencia de la propia fuerza política.⁷⁸

bizarro.” <http://tijuana-artes.blogspot.mx/2013/02/conceptualismo-en-mexico-maris.html>

78 Dulce, Olvera, “Ni una condena, 11 años después: mujeres de Atenco exhiben en la

El segundo caso el de una joven de 18 años violada en 2016 durante la feria de San Fermín en Pamplona.

La respuesta política de los feminismos españoles contra el sistema de justicia que encubrió a los violadores para culpabilizar a la víctima se ha expresado de diversas formas. Una usuaria de FB, Diana Aquino, posteo el 17 de noviembre de 2017: “Igual que con Artemisa Gentileschi, que denunció a su violador y la que fue enjuiciada y juzgada fue ella. Han pasado 400 años y las cosas no han cambiado”. ¿Por qué la joven fue comparada a una artista barroca? Porque su violación confirma la violencia sistémica contras las mujeres que ha recorrido la historia moderna hasta nuestros días. La mujer violada por la “Manada”, ha sido blanco de juicios morales sobre su comportamiento, su derecho a estar en la fiesta y su capacidad de seguir viviendo con normalidad después de la denuncia. El sistema de justicia español dejó correr una defensa de los criminales basada en un supuesto consentimiento de la víctima, sujeta por turnos de cuatro hombres mientras el quinto la tortura. La feminista Beatriz Gimeno se ha preguntado al respecto: ¿A quién estamos juzgando?

Una violación no es nunca sólo una violación por más que la víctima la viva lógicamente como única y absolutamente personal. Una violación, y el consiguiente juicio y tratamiento social son un reflejo de la historia de las relaciones entre hombres y mujeres y un reflejo social, simbólico, material, jurídico, mediático etc., de la posición de mujeres y hombres en una sociedad dada. Se podría hacer una historia de las relaciones entre los sexos y de la posición social de las mujeres simplemente haciendo un seguimiento de los casos de violación conocidos, de cómo se juzgan, de cómo se tratan socialmente, de cómo se castigan o no se castigan y también de a quién se castiga. Por eso el juicio que se está celebrando en Pamplona por la violación múltiple de una chica durante los San Fermín de 2016 es histórico en muchos sentidos, más allá de lo que signifique para la víctima, que esté en juego su propia vida, su necesaria reparación y, a partir de ahí, su curación futura. Si todas las violaciones nos incumben a todas las mujeres, esta nos afecta especialmente, al venir acompañada de otros elementos que la han convertido en un compendio

de lo que significa la cultura de la violación y al ocurrir en un momento en el que las mujeres estamos abandonando el silencio habitual frente a las agresiones sexuales que todas vivimos por el hecho de ser mujeres. Lo que está ahora en juego es la respuesta que el Estado va a dar a una agresión especialmente brutal y si la cultura de la violación va a salir reforzada o fragilizada de este juicio. Su tratamiento, su castigo, su reparación, nos incumbe a todas porque el tratamiento judicial, social y mediático que se le dé a esta violación nos va a mostrar si el contexto de legitimación en el que los agresores se sienten impunes y culturalmente adaptados está siendo cuestionado o no.⁷⁹

En la mayoría de las culturas tradicionales, la violación ha sido visualizada y juzgada más que como un delito de quien la comete, como una falta de la víctima o como un robo a los hombres de su familia. En la *Biblia* hay 28 versículos relativos a la violación, algunos hacen referencia al feminicidio y muchos expresan desprecio a las mujeres. Los versículos más famosos son los del *Deuteronomio* (22:25-29): “Pero si el hombre encuentra en el campo a la joven que está comprometida, y el hombre la fuerza y se acuesta con ella; entonces morirá sólo el que se acuesta con ella, no harás nada a la joven; no hay en la joven pecado digno de muerte, porque como cuando un hombre se levanta contra su vecino y lo mata, así es este caso; cuando él la encontró en el campo, la joven comprometida dio voces, pero no había nadie que la salvara. `javascript:void()`; Si un hombre encuentra a una joven virgen que no está comprometida, y se apodera de ella y se acuesta con ella, y son descubiertos, entonces el hombre que se acostó con ella dará cincuenta siclos de plata al padre de la joven, y ella será su mujer porque la ha violado; no podrá despedirla en todos sus días”.

En la poesía épica, entendida como un género literario muy antiguo, que narra en forma de poema las hazañas de los héroes que dan gloria a un pueblo y cuyo comportamiento glorioso acaba convirtiéndolos en modelo de virtudes varoniles - valor, fidelidad, nobleza, entrega- la capacidad erótica del héroe implica su derecho a la violación. El *Gilgamesh* de hecho inicia con la enumeración de incontables violaciones.

79 Beatriz Gimeno, “¿A quién estamos juzgando? Las violaciones nos incumben a todas las mujeres. Esta todavía más: está en juego la cultura de la violación”, *ctxt*, 15 de noviembre de 2017, <http://ctxt.es/es/20171115/Firmas/16201/cultura-violacion-juicio-san-fermin-feminismo-beatriz-gimeno.htm>

En Ovidio como en Shakespeare, a pesar de más de un milenio de distancia entre un escritor y otro, la violación es un acto repudiable, pero porque ofende al padre o al marido de la mujer violada. En la literatura popular, la duda sobre la mujer violada implicaba los cuernos del marido, la muerte, el escarnio, cuando no el camino hacia la prostitución. Durante la época colonial, en América, las mujeres violadas eran tratadas como impuras, provocadoras, relegadas al silencio o a matrimonios de compromiso para encubrir su “falta”. Cuando mucho, el delito de violación era castigado como abuso de un cuerpo femenino propiedad de otro hombre. La vulneración de la integridad de las mujeres no fue contemplada sino en tiempos muy recientes, cuando a través de las luchas de vindicación de los derechos al estudio, a la custodia de las hijas e hijos, a condiciones de trabajo y retribución iguales a los hombres, a la ciudadanía, a la no discriminación, las mujeres fueron constituyéndose como sujetos sociales con derechos a una subjetividad propia. Un proceso que no está terminado, pero que empezó a tener visibilidad durante la Revolución Francesa.

Desde el siglo XIX, algunas escritoras y las teóricas feministas han denunciado que la violación era (y, en buena medida, sigue siendo) un comportamiento masculino naturalizado, algo que los sistemas jurídicos toleran ya que implica el orden masculino de la organización social. En culturas menos binarias que las occidentalizadas, la violación no fue una práctica común, sin embargo, los hombres podían recurrir a ella para “reeducar” a las mujeres que no querían casarse o no obedecían mandatos de la colectividad con relación a su afectividad. La antropóloga materialista Paola Tabet planteó el estudio de cómo las mujeres eran tratadas por los hombres como una clase política antagónica que había que dominar. En el abanico de formas en que los hombres intercambian sexo y bienes económicos, la violación se inserta en abusos que van de la prostitución forzada al matrimonio.⁸⁰ Los valores sexuales de una comunidad siempre entran en juego a la hora de abordar el tema de la violación. La palabra creída es la masculina, la de las mujeres se cuestiona.

La duda sobre la palabra de las mujeres es una forma de censura que al ser cuestionada evidencia discriminaciones violentas. Segregaciones

80 Paola Tabet, *La grande arnaque: sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Harmattan, París, 2004.

que normalizan que las mujeres reciban los salarios más bajos en los escalafones del trabajo cultural, que las galerías escojan a hombres para valorar su mensaje, que los cuentos para la infancia que tengan a protagonistas hombres sean comprados por las madres de niñas, pero que los protagonizados por niñas sean desechados por las madres de varones. Cuando las mujeres francesas fundaron sus clubes revolucionarios, se las descalificó como violentas, irresponsables, sedientas de sangre, ingobernables. Décadas después, las sufragistas y las anarquistas que organizaban huelgas en las fábricas de mujeres por la igualdad salarial con los hombres fueron insultadas de manera muy parecida a la que el patriarcado usa hoy: resentidas, feas, machorras, amargadas, gordas. Si en los otros momentos de auge del movimiento de liberación de las mujeres, no se utilizó el más ridículo de los insultos, *feminazi*, sólo fue porque aún se desconocía el nazismo, pero después de 1917 los liberales llamaron comunistas a las sufragistas y los comunistas, burguesas.

Desde hace un par de años, en Nuestramérica se han sucedido algunas exposiciones muy importantes para conmemorar cinco décadas de cuestionamientos al monólogo artístico masculino. Las mujeres insisten en expresar un mundo de sentidos que se escapa de la sofisticación rarefacta o la representación codificada. En México, Mónica Mayer ha expuesto tres décadas de entrecruzamientos entre lo artístico, lo pedagógico y lo político: *Si tiene dudas... pregunte: una exposición retrocolectiva de Mónica Mayer* que se mantuvo por seis meses en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo, con mucho apoyo del personal y la posibilidad de observar e interactuar con el público. En el Centro Cultural Border, *Re Acciones: Réplicas y Fracturas en los Archivos de Arte Feminista Mexicano* tiene por fin dar a conocer una obra visual que, de 1975 a 2017, no ha dejado de hacer frente a diversas convenciones, desde la resignación femenina hasta la veneración por la creatividad del genio individual.

El cuerpo político de las feministas radicales se manifestó en el Hammer Museum con *Radical Women: Latin American Art, 1960-1985*, una historia visual y coreográfica de las prácticas de arte experimental en América Latina por artistas mujeres y su influencia a nivel internacional. “Poéticos y políticos, los temas que se exploran en la exposición incluyen el

autorretrato, el paisaje del cuerpo y feminismos”, explicaba la co-curadora de la exposición, Andrea Giunta. “Estos temas reúnen obras de arte a través de fronteras nacionales y geográficas, exhibiendo prácticas paralelas de artistas que frecuentemente trabajan en condiciones culturales muy diferentes”.⁸¹

Las expresiones de arte de las mujeres ponen en entredicho el sistema sexista. Producen saberes, interpretaciones y maneras dinámicas de concebirse en el mundo que cuestionan la biopolítica patriarcal. Exteriorizan deseos y simbolizan el derecho a la vida a través de cuerpos que se liberan de ataduras y obediencias. Al disentir con la división binaria de los géneros, desautorizan el control y, al hacerlo, elaboran más cuestionamientos, utopías o revisiones.

81 Alejandra Villasmil y Aldeide Delgado, “Andrea Giunta y Cecilia Fajardo Hill sobre “Radical Women”, entrevistas, *Artishock*, 5 de octubre de 2017, en: <http://artishockrevista.com/2017/10/05/andrea-giunta-cecilia-fajardo-hill-radical-women/>, consultado el 20 de noviembre de 2017



Pedagogias populares feministas latino-americanas: legados feministas para a educação popular⁸²

Graziela Rinaldi da Rosa

“las mujeres vivimos en cautiverio, pero ahí mismo vamos transformando nuestras vidas” (LAGARDE, 2005, p. 23).

Ao estabelecer alguns diálogos entre a *Educação Popular* e as *Epistemologias Feministas* ao pesquisar as mulheres das fontes pedagógicas latino-americanas, no estágio de pós-doutoramento⁸³ se fez necessário (re) olhar para a Pedagogia Popular Feminista presente na América Latina, e estudar sobre a “Educação Popular Feminista”⁸⁴ e as “Pedagogias Populares Feministas”⁸⁵. Claudia Korol (2007) fala em “novas leituras possíveis”, e nos enche de esperança. Ela defende uma “Educação Popular Feminista”, que se baseia na própria cotidianidade das mulheres.

O objetivo principal desse artigo é apresentar algumas reflexões teóricas, que surgiram ao olhar para as mulheres que tem contribuído para as fontes pedagógicas da América Latina e para as Pedagogias Feministas. Pedagogias também conhecidas como “Pedagogias das Oprimidas”⁸⁶,

82 Uma primeira versão desse artigo foi apresentada pela autora no **XX Fórum de Estudos: Leituras de Paulo Freire-Legado e presença de Freire no Rio Grande do Sul**, no eixo temático: Paulo Freire e os movimentos sociais, educação e trabalho, com o título: *Reflexões teóricas sobre um legado de Paulo Freire reinventado pelas feministas no Rio Grande do Sul/Brasil*, em maio de 2018.

83 Construído a partir do projeto intitulado “Mulheres nas Fontes Pedagógicas Latino-Americanas: Diálogos entre a Educação Popular e as Epistemologias Feministas”. Realizado na Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC-RS, com apoio do Programa Nacional de Pós-Doutorado/PNPD-Capes.

84 A “Educação Popular Feminista” é pensada nesse texto a partir de Nadeau (1996) e Korol (2007).

85 Sobre o conceito de “Pedagogia Popular Feminista” dialogamos com Ochoa (2008) e Sardenberg (2006, 2011).

86 A partir das (re)leituras da Pedagogia do Oprimido realizadas por estudiosas do campo da Educação Popular, foi criado esse termo para problematizar e inserir as mulheres na Educação Popular.

pensadas a partir do legado Freireano, que podemos dizer que foi reinventado pelas feministas, para *conhecer seus temas e as concepções* a partir de teóricas feministas latino-americanas⁸⁷.

Aspiramos a ser partes de una pedagogía popular que tienda a desorganizar las relaciones de poder con un sentido subversivo, revolucionario. Una pedagogía que parte de los cuerpos para pronunciar palabras, recuperando el valor de la subjetividad en la creación histórica, y criticando, una y otra vez, las certezas del punto de partida. Es una pedagogía que asume del marxismo su crítica del capitalismo y de la dominación, y su capacidad de volverse fuerza material en tanto filosofía de la praxis, metodología de análisis, guía para la acción; que asume de la teología de la liberación, la valoración de la mística en las luchas del pueblo, la crítica a una religión que oprime y refuerza la obediencia, y el intento de que las distintas religiosidades del pueblo puedan volverse fuerza material en las resistencias y en las emancipaciones; que retoma de los pueblos originarios su relación con la naturaleza (KOROL, 2007, p. 18).

As mulheres têm, coletivamente, construído uma pedagogia, que é popular e feminista. Para Claudia Korol (2007), é uma pedagogia que parte dos corpos para pronunciar palavras, busca, entre outras coisas, desorganizar as relações de poder, com sentido subversivo e revolucionário; recuperar o valor da subjetividade; criticar as certezas; assumir o marxismo e a teologia da libertação; criticar o capitalismo e a dominação. É uma pedagogia que provoca a educação popular, subverte, desafia as regras do poder e tem nas suas práticas a valorização da mística, do corpo e a subjetividade das mulheres. Para Cecília Sardenberg (2006 e 2011) as pedagogias feministas tencionam pensar a *Pedagogia do Oprimido* e temos que falar em pedagogias feministas. São pedagogias comprometidas “con la transformación de la actual sociedad sexista, inequitativa, restrictiva, discriminadora, excluyente, dominante” (OCHOA, 2008, p. 16).

87 Após mapear as produções brasileiras sobre Pedagogia Feminista, Lopes (2017) encontrou o que ela chamou de um “arcabouço teórico-metodológico” levantado em termos de produção científica brasileira. Foram totalizados dezoito trabalhos que discutiram as Pedagogias Feministas; Educação popular e feminismo; Educação e gênero (sendo 3 capítulos de livros e 1 uma dissertação de mestrado), e o restante de trabalhos apresentados em eventos e artigos em revista. Lopes (2017) constatou que nos últimos dez anos, não teve nenhuma produção sobre “Pedagogia Feminista e Educação Popular” nas reuniões nacionais da Anped.

Ao falar sobre Pedagogia Feminista, Korol (2007, p. 21-22) deixa claro que a prioridade é o trabalho nos movimentos populares:

[...] es central la consideración de que son los movimientos populares los sujetos de la transformación histórica. Son las fuerzas organizadas del pueblo, es el poder popular, donde se acumulan las transformaciones culturales que permiten desafiar la cultura enajenante de la dominación capitalista y patriarcal [...]. Los cambios que queremos construir, el “nuevo mundo posible”, el socialismo feminista, popular, anti-imperialista, o como llamemos a nuestros proyectos políticos, tienen hoy la posibilidad de crecer y de imaginarse precisamente en los espacios de acción colectiva, en los que se reinventa la militancia.

Nesse sentido, podemos falar de uma Educação Popular Feminista, pois os feminismos têm contribuído no campo da Educação Popular, para valorizar o que as educadoras populares e/ou pesquisadoras feministas tem a dizer, além de conhecer os temas, métodos e metodologias que as feministas se utilizam para contribuir na emancipação e libertação de mulheres e/ou grupos de mulheres. Não pretende-se esgotar o entendimento desses conceitos (Educação Popular Feminista e Pedagogias Populares Feministas), pois acredita-se, que os mesmos estão em construção e desconstrução constantemente, tampouco imagina-se o esgotamento da busca por pedagogias feministas que contribuam para pensarmos a Educação Popular, entendendo que a Pedagogia Popular Feminista:

Es una pedagogía feminista que se vuelve inconveniente, que provoca al feminismo, lo cuestiona en sus teorías y sus prácticas, no porque crea tener más claridad que lo que se há acumulado en la experiencia histórica de este movimiento, sino simplemente porque hace de la crítica y de la autocrítica un método fundamental; porque sabe que las preguntas abren más caminos que las respuestas y porque no teme al vacío que pueda crear una pregunta sin respuesta porque, tal vez, en esse espacio puedan multiplicarse nuevos ensayos sociales y culturales que no reproduzcan o, incluso, que desafíen las reglas del poder (KOROL, 2007, p. 18).

Inicialmente serão apresentados os objetivos e a metodologia desse trabalho, os referenciais teóricos, como caminho para sustentar a ideia de que **há uma reinvenção do pensamento pedagógico Freireano, construí-**

da a partir das epistemologias e pedagogias feministas, e que há pedagogias feministas também presentes no Rio Grande do Sul/Brasil.

Para tanto, alguns temas abordados por feministas são apresentados, reconhecendo que a Educação popular é um campo fértil para o resgate de saberes, vivências e concepções teóricas-Epistemológicas de mulheres. Uma *pesquisa bibliográfica* inicial sobre os conceitos “Educação Popular Feminista” (KOROL⁸⁸, 2007) e “Pedagogias Feministas” (OCHOA, 2008; SARDENBERG, 2006, 2011) foi realizada.

Devido a significativa presença freireana nas teorias de pensadoras feministas que atuam com a Educação Popular, numa perspectiva feminista, optou-se em *investigar a presença de Freire nos estudos feministas no campo da Educação Popular na plataforma de teses e dissertações da Capes⁸⁹ e olhar os temas que dialogam com esses estudos feministas, e as Pedagogias Feministas, inspiradas em Freire, construídas em pesquisas no campo da Educação Popular em alguns programas de Pós-Graduação em Educação do Sul do Brasil⁹⁰.*

Sabe-se que “las feministas desafiaron la educación popular ‘asexualada” (NADEAU, 1996, p. 36), e que é preciso pensar/investigar as Pedagogias Populares Feministas construídas na América Latina. Pedagogias que carregam nomes e conceitos pouco investigados e trabalhados. Por isso a opção de estabelecer diálogos *com os estudos feministas e a categoria de gênero na Educação Popular, a partir de uma epistemologia que visa despatriarcalizar, descolonializar e “descautivar” o pensamento pedagógico latino-americano⁹¹, reconhecendo um pensamento pedagógico feminista dialogado com o legado Freireano, reinventado pelas Feministas.*

Ao desenvolver uma inicial reflexão teórica com métodos qualitativos-bibliográficos, que investiga as produções feministas, no campo

88 Claudia Korol é coordenadora da Equipe de educação popular Pañuelos en Rebeldía.

89 <http://catalogodeteses.Capes.gov.br/catalogo-teses/>

90 Optamos em deixar no anonimato as instituições e professoras cujos seus currículos foram analisados e os diálogos estabelecidos. Busca-se apresentar os conceitos que evidenciam e se colocam como pesquisas no campo das Pedagogias Feministas, inspiradas em Freire, e que nos apontam pistas para pensarmos o legado Freireano no Rio Grande do Sul.

91 Para esse trabalho a pensadora Francesca Gargallo (2004), que problematiza as ideias feministas latino-americanas inspira. Na perspectiva descolonizadora, Lugones (2008, 2014) tem contribuído, bem como Lagarde (2005, 2006) com sua ideia de “descautivar” e de estabelecermos pactos, a partir da Sororidade.

da Educação Popular “desde abajo y desde el Sur”⁹², foi possível conhecer pesquisas que dialogam com Freire e que valorizam as *Pedagogias das Oprimidas*⁹³, e as *Pedagogias Feministas*.

Ao especificar o termo “Educação Popular” e buscar por trabalhos realizados no Brasil no banco de dados da Capes por dissertações e teses, percebe-se que os títulos dessas pesquisas não mostram as sujeitas, e são raras as que dialogam com os estudos feministas. Ao selecionar trabalhos de Mestrado e Doutorado no Banco de dados da Capes, não foi suficiente inserir o nome “Paulo Freire” e tampouco os termos “feminismo” e/ou “Educação Popular”, tais pesquisas ainda encontram-se invisibilizadas.

Numa busca no banco de dados de teses e dissertações da Capes (2017), ao lançarmos a palavra “Pedagogia da Oprimida” foram encontrados 966905 resultados. Desses, 681396 eram correspondem a dissertações, e 224343 teses.

Buscou-se na plataforma lattes/CNPq, inserir a palavra-chave “Pedagogia da Oprimida”. Estavam vinculados no Brasil, vinte e quatro trabalhos de mestrado e doutorado cadastrados. Do Rio Grande do Sul foi encontrado um orientador e uma pesquisadora vinculado ao tema, mas ambos não trabalham numa perspectiva feminista.

Ao pesquisar pelo termo “educação Popular” e especificar dissertações, encontra-se a referência vinte e dois trabalhos sobre o tema, sendo doze trabalhos do Rio Grande do Sul e nenhum que dialoga com Freire a partir dos estudos feministas. Lopes (2017) chama atenção que, ao mapear as produções sobre “Pedagogia Feminista” no banco de dissertações e teses da Capes apareceu no buscador 10. 141 registros, mas que algum erro estava acontecendo, visto que ao analisar os primeiros quarenta, nenhum havia utilizado o conceito.

O fato é que há pesquisas no campo da Educação Popular que contribuem para o legado Freireano, no exercício dialógico de uma reivindicação popular-feminista, mas que seguem invisíveis aos olhos de quem a busca. São estudos que propõem (re)pensar a concepção de edu-

92 Ver Carrilo (2014).

93 A partir delas as Educadoras Populares feministas tem denunciado as desigualdades, as opressões e os silenciamentos das mulheres com base na Educação Popular e na crítica das feministas na Educação Popular.

cação de Freire a partir de conceitos como cidadania, educação libertária, emancipação, educação das mulheres, trabalho, ética feminista, *sororidade*, entre outros, e que nos bancos de dados não ficam visíveis, mas que sabemos que existem.

As feministas na Educação Popular têm abordado entre outros temas, os relacionados às organizações de mulheres; Gênero, mulheres e feminismos; Movimento Social Feminista; Educação e Trabalho de Mulheres; Saberes de mulheres de povos tradicionais; Trajetórias e saberes de mulheres na Educação. Trabalham com clubes de mães, gestão dos processos de artesanato de mulheres artesãs, as Pedagogias das Feminilidades; O pensamento de mulheres que compõem as fontes pedagógicas da América Latina. Entre outros temas, investigam sobre a Emancipação Feminina, educação e direitos das mulheres; Pesquisa formação e formação docente; Pedagogias produzidas por mulheres em clube de mães; Histórias de vida de Mulheres Negras; Professoras Negras; As Relações de Gênero na Filosofia; Educação Popular, Serviço social e Relações de Gênero; Promotoras Legais Populares e as mulheres na tradição católica; Educação não formal, Mulheres e Relações de Gênero; Violência contra as mulheres; Sexismo.

Encontramos pesquisas sobre a docência na Educação das Jovens e Adultas; Mulheres e EJA; Mulheres e artesanato⁹⁴; Escola e desenvolvimento social de Quilombo; Formação de tecelãs; Educação Ambiental e alfabetização de mulheres adultas; Relações de Gênero e educação das meninas; Processos Educativos na recuperação de territórios; Mulheres e preservação cultural; Homossexualidade e homofobia; Relações de saber de Mulheres Jovens e Adultas em sala de aula; Mulheres na extensão; Processos emancipatórios de trabalho de mulheres artesãs; Mulheres em cooperativas populares; Educação, História e Memória de mulheres de povos tradicionais (por exemplo as pomeranas, as pescadoras, agricultoras familiares, indígenas⁹⁵).

Sendo assim, podemos dizer que há grupos de mulheres que estão atuando na construção de pedagogias populares feministas na América Latina, mas se tratando de Brasil, poucos estudos e grupos tem visibilidade.

94 Sobre esse tema ver: Silva e Negretto (2016); Godinho (2017); Godinho e Silva (2016; 2016a; 2017); Silva e Eggert (2010).

95 Ver: Rosa e Silva (2017).

Mulheres na construção de pedagogias populares feministas na América Latina

Nós, feministas latino-americanas, que atuamos com grupos de mulheres na perspectiva da Educação Popular, temos nos esforçado para adotar como referenciais teóricos, mulheres que teorizam sobre feminismos e Educação Popular. São Filósofas, historiadoras, antropólogas, psicólogas, sociólogas, mulheres de movimentos sociais, professoras, feministas. Nesse artigo, por exemplo, dialogamos com Amorós (1991); Gargallo (2004); Hierro (1990); Lagarde (2005; 2006); Nadeau (1996); Ochoa (2008); Korol (2007); Rago (2012), entre outras mulheres. Trata de uma opção epistemológica que não se propõe excluir os pensadores, mas sim incluir as mulheres.

Nesse sentido, reconhecemos o trabalho que os homens têm feito no campo da Educação Popular, mas queremos ser reconhecidas! Nós, educadoras Populares feministas latino-americanas, temos manifestado o quanto Freire, por exemplo, nos motivou para iniciarmos nossos estudos e pesquisas no campo da Educação Popular, que por sua vez também deve ser Feminista. Nesse sentido, Claudia Korol (2007, p. 9) relata:

Cuando tenía quince años, un maestro me regaló el libro de Paulo Freire: La educación como práctica de la libertad. No sabía entonces que ese libro marcaría mi vida hasta tal punto... Lo supe muchos años después.

Freire tem sido referência para as feministas que atuam no campo da Educação Popular, assim como outros pensadores. Suas obras são lidas e seus problemas (re)pensados. No entanto, numa perspectiva feminista temos que olhar para *nosotras*, escutar e citar o que nós mulheres estamos dizendo e problematizando na Educação Popular. E, digo ainda, não basta conhecer apenas, é preciso citarmos umas as outras. Trata de um ato de rebeldia, que possibilita (re)olhar os temas, as sujeitas e suas metodologias, possibilitando que novas pedagogias sejam construídas e valorizadas, no campo da Educação Popular na América Latina, sem medo, pois se trata de pedagogias feministas, que juntas compõem a Educação Popular feminista.

A autocrítica de Freire possibilitou a sua revisão acerca do machismo, e ele próprio (re)pensou a sua concepção de luta emancipatória

dos oprimidos. E cabe agora, que nós, mulheres feministas latino-americanas nos propomos a fazer uma autocrítica frente ao questionamento de qual Educação Popular estamos servindo? Ela é feminista?

Claudia Korol (2007) lembra que Freire criticou a sua própria obra “Educação como Prática de Liberdade” e a considerou idealista no decorrer dos anos.

A partir de esa reflexión autocrítica, Paulo Freire fue ampliando su propuesta y por eso, tal vez, su libro más significativo no fue aquel primero, sino Pedagogía del Oprimido. Resultó sorprendente para muchos de sus seguidores que 25 años después de editada Pedagogía del Oprimido, Freire la relevara autocríticamente en su libro Pedagogía de la Esperanza. Uno de los temas que pudo revisar, precisamente en los últimos años de su vida, era lo que subyacía de machismo en su concepción de la lucha emancipatoria de los oprimidos (KOROL, 2007, p. 16).

As feministas colocam o tema “Educação e Feminismos” em evidência, (re)constróem categorias e conceitos fundamentais freireanos, e fundamentam a Pedagogia Feminista no campo da Educação Popular, através de revisões bibliográficas, conceituais e metodológicas. Criam grupos de estudos, cursos e pesquisas com diferentes aportes teóricos e metodológicos⁹⁶, retomando as subjetividades, a mística e a oralidade, os saberes e fazeres de mulheres. Buscam recuperar a luta emancipatória, e (re)criar as Pedagogias com ênfase nas experiências feministas, no trabalho, nas lutas e cotidiano das mulheres.

Nesse sentido, “*la pedagogía con la que esos movimientos populares formen a sus integrantes, es también un gigantesco ensayo de nuevas prácticas y propuestas contrahegemónicas*” (KOROL, 2007, p. 22). A pedagogia popular feminista é uma pedagogia em movimento, uma educação militante, envolvida com os processos emancipatórios das mulheres. Uma educação das oprimidas e não para as oprimidas. No mesmo sentido, Ochoa (2008) explica porque busca nas organizações civis, pistas para a pedagogia feminista, e encontra na experiência pessoal das mulheres, o ponto de partida para a

96 Ochoa (2008) no primeiro capítulo de seu livro fala sobre o processo da sua investigação sobre pedagogia feminista e os vários motivos para fazer essa pedagogia.

Pedagogia Feminista. Para Ochoa (2008, p. 32), as organizações civis “*son un espacio de creación, recreación e impulso del feminismo*”, “*son también espacios desde los que se ha desarrollado un trabajo educativo feminista fundamental, el cual es un aporte cuyo análisis y redimensionamiento pueden significar tanto un impulso al movimiento feminista de nuestro contexto, como para la reflexión en el campo educativo*”.

É importante destacar que Ochoa (2008) chama atenção pelo fato de ser diferente falar de educação e Gênero, do que de uma pedagogia feminista, e, mesmo que tenha ocorrido avanços no que se refere a educação básica e escolarizada, com relação a currículos não sexistas, “*ni en los campos educativos escolarizados ni en las experiencias no escolarizadas hay una intención explícita o proyecto de apuntar a la conformación de una pedagogía feminista* (OCHOA, 2008, p. 33).

Ochoa desenvolve uma proposta de Pedagogia Feminista a partir de uma investigação de alguns projetos e experiências desenvolvidos com três organizações civis mexicanas, com trabalhos/projetos educativos feministas, e entrevistas com cinco educadoras feministas independentes, que tiveram reconhecimento no movimento feminista, com experiências com trabalhos educativos feministas, e/ou que tenham teorizado sobre a articulação entre feminismo e educação. As organizações estudadas por essa pesquisadora foram: la Coordinadora Rural Feminista Indígena (Comaletzin), el Grupo de Educación Popular con Mujeres (GEM) e o Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (ILSB). Conforme explicou Ochoa (2018), essas organizações foram escolhidas para sua pesquisa, porque tiveram impactos por seus trabalhos, e um papel relevante em espaços na sociedade civil, por sua capacidade de articulação social e/ou política, por sua capacidade de influência em diversos atores sociais.

A partir de teóricas feministas, como Marcela Lagarde, Ochoa (2018, p. 53-54), destaca:

[...] el feminismo es una filosofía, una ética, un pensamiento científico, pero además de ser una concepción del mundo y de la vida, refiere a actuaciones, experiencias e iniciativas encaminadas al cambio social, político, cultural y epistemológico de las relaciones de género. Es un movimiento social y político, una cultura, una práctica en torno a la libertad, a la igualdad, a la

autonomía, a la democracia, a los derechos humanos, transformadora de las personas y de la sociedad en todas sus dimensiones, cuya finalidad es abolir la organización social patriarcal y proponer nuevas formas y valores organizativos centrados en la libertad y equivalencia humanas.

As feministas têm subvertido a Educação Popular, provocando olhar para novos temas, estabelecendo outros questionamentos e caminhos metodológicos das práticas educativas escolares e comunitárias numa perspectiva feminista, na América Latina, tal subversão compõe as epistemologias feministas⁹⁷.

As feministas Latino-Americanas, ao longo das experiências de educação popular com mulheres dos movimentos sociais começaram a se enxergar no processo de uma pedagogia de opressão, ao ponto de denunciarem uma pedagogia “das oprimidas”, uma pedagogia que tem se multiplicado em “Pedagogias das Oprimidas” e “Pedagogias Feministas”, consolidando uma educação que é popular e feminista, e que ao denunciar as opressões e subordinações que as mulheres vivenciam, incorporam uma análise de gênero, mesclando metodologias, que incluem o mundo doméstico, e o privado, como lugar de luta e transformação.

Nesse sentido, podemos dizer que as “Pedagogias Feministas” estão pautadas por uma educação que atua como prática de liberdade, que inclui as mulheres. Uma educação que reivindica, “não apenas a Educação Popular como caminho político e metodológico, mas sobretudo uma Educação Popular Feminista (ROSA; SILVA, 2017, p. 97).

As metodologias feministas possibilitam a valorização dos conhecimentos das mulheres, ao mesmo tempo que (re)inventam a pedagogia freireana. São pesquisas que valorizam outras formas de produzir conhecimentos, a partir da cultura do povo, especialmente das mulheres, que se movimentam (também nas Universidades), e que motivadas por outras metodologias (mais criativas) e outras práticas educativas, estão questionando e suspeitando da ciência que supostamente se pretende neutra, rompendo com “o processo pedagógico de subalternização e violência” (SAFFIOTI,

97 Sobre o tema epistemologias feministas, ver: “Tejendo de *otro modo*: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala*” (MIÑOSO; CORREAL; MUÑOZ, 2014). Ver também: Margareth Rago, em **Epistemologia Feminista, Gênero e História**.

2004). Essas mulheres tem acreditado que “*el oprimido tiene que practicar la sospecha como método, y el feminismo de la diferencia debería, en mi opinión – como, en este punto, también el de la igualdad– ser ante todo feminismo de la sospecha*” (AMORÓS, 1991, p. 74).

As feministas têm produzido uma educação popular que critica a linguagem sexista, o sexismo e machismo, no entanto, pouco se reconhece que a pedagogia do oprimido também é “a pedagogia da oprimida”. Uma importante contribuição da (RE) Invenção Freireana, a partir das feministas na Educação Popular, está em olhar para outras sujeitas e construir outras pedagogias, que são feministas e, portanto, emancipatórias, libertárias e revolucionárias para a vida das mulheres, e consequentemente na construção de uma sociedade melhor e mais humana, digna e justa para nosotras.

Freire citou mulheres em suas obras⁹⁸, no entanto ainda temos poucos estudos sobre a relação epistemológica delas com Freire, evidenciando a importância das (re)invenções feministas. Freire (2014), apontou o aspecto da linguagem como sendo um dos principais mecanismos de reprodução sexista e fez a autocrítica a partir das feministas, oportunizando a inserção do feminismo na Educação Popular. Sua gentileza para com as teorias feministas e as mulheres não foi suficiente para que alguns homens e mulheres, que atuam na Educação Popular abandonassem a linguagem sexista e deixassem definitivamente de excluir as mulheres.

Freire (1971, p. 39) ressaltou que “é fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está *no* mundo, mas *com* o mundo” é possível transformar. A Universidade precisa estar *com* e em diálogos com as mulheres, buscando a superação de seus problemas, a valorização de suas culturas, contribuindo para a sua digna existência.

Nesse sentido, *há uma pedagogia própria (escrita por mulheres feministas) que apontam as categorias opressão; Patriarcado; Feminismos; Mulheres. São Pedagogias Feministas, que, além de contribuir para que as mulheres transformem suas vidas, auxiliam para que digam a sua palavra, se forta-*

98 A professora Cheron Moretti (Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC) tem mapeado as mulheres que Freire dialogou, citou ou lembrou em suas obras.

leçam, e se auto organizam, rompendo com os silenciamentos destinados às oprimidas.

Ao refletir teoricamente sobre Pedagogias Feministas, encontramos trabalhos que nos inspiram e são exemplos para a Educação Popular. Pesquisas que contribuem para a retirada das mulheres de seus “cativeiros”⁹⁹ e exclusões.

Desta forma, falar da cidadania das mulheres é, para algumas teóricas dos Estudos Feministas/Estudos das Mulheres, falar de formas de exclusão e, para outras, abordar o carácter paradoxal deste processo, que é feito de exclusão e de inclusão diferenciadas, e não um único processo de exclusão. Para outras ainda é simultaneamente um desafio e uma oportunidade, na medida em que as torna conscientes das exclusões que a própria noção construída de cidadania encerra, e pode criar dinâmicas para reclamar direitos mais inclusivos (MACEDO; AMARAL, 2005, p. 18).

Estando conscientes de nossa existência e atuação no campo da Educação Popular? Urge o tempo para construirmos alianças e estabelecer diálogos e pactos entre *nosotras*. Muitas vezes, nós mulheres no campo da Educação Popular estamos construindo nossos paradigmas dentro da educação popular, e não nos propomos a conhecer o trabalho da outra. Desta forma não avançaremos e estaremos fadadas a triste realidade de epistemologicamente seguir servindo para uma Educação Popular que, se não nos posicionarmos, pode não atender os nossos interesses, não nos escutar e tampouco estabelecer compromisso epistemológico, educacional e social com o pensamento e os fazeres das mulheres.

Algumas (re) invenções Feministas na Educação Popular: alianças entre *nosotras*

Romper com as fronteiras da autopreservação, subordinação e sem medo de sermos julgadas ao dizer nossa palavra, é ainda um desafio.

99 Usa-se esse conceito a partir de Lagarde (2005). A autora problematiza os cativeiros das mulheres. Lugares que aprendem a se manter para que outros se beneficiem com isso, potencializando a relação de dependência das mulheres com os outros. Esses cativeiros remetem aos modos de vidas das mulheres, e culturas que as oprimem na lógica patriarcal, sexista, machista e androcêntrica.

Reconhecer os trabalhos das feministas na Educação Popular possibilita, (re) pensar e (re) conhecer o legado de Paulo Freire sem excluir as mulheres.

Na Universidade Federal de Pelotas/UFPEL, encontramos trabalhos que dialogam com Freire numa perspectiva feminista. São trabalhos orientados pela educadora Márcia Alves da Silva¹⁰⁰. Dentre seus temas, destacamos: O trabalho artesanal e as mulheres assentadas do MST; Gênero e Etnia nos trabalhos didáticos; Narrativas de Vida de Mulheres Idosas e suas trajetórias de vida; Violência de Gênero no Currículo; Auto-Organização das Mulheres e Educação Popular; Pedagogia Feminista; “Artesanato de si” de Mulheres Assentadas do MST; Narrativas de vidas de mulheres; Biografia de Mulheres assentadas do MST; O Artesanato como ferramenta metodológica; Mulheres, Educação Popular e Trabalho; Trabalho artesanal e Histórias de Vidas de Mulheres; Arte, Gênero e Trabalho; Pesquisa autobiográfica na perspectiva da educação popular nos estudos de gênero; Os papéis de mãe, esposa e trabalhadora; Cooperativismo com mulheres artesãs; O trabalho feminino entre os espaços públicos e privados; Autonomia e Trabalho Artesanal; Formação de professores/as; Educação Popular e Feminismos; Economia Solidária e Mulheres; Gênero e Ciências; Trajetórias de Artesãs; O Pensamento Feminino na Academia; Maternidade e Trabalho Feminino; Arte popular e Mulheres; Relações de Gênero e Mulheres assentadas; Trabalho artesanal, feminismo e movimentos sociais.

São trabalhos que tecem diálogos com o pensamento Freireano e as teorias feministas latino-americanas, com os Movimentos Feministas, aplicando metodologias diversificadas, como: círculos de cultura, grupos de discussão, oficinas de artesanatos, dramatizações, produções de materiais coletivos, entre outros. Cabe destacar que “La educación popular feminista incorpora, como parte de su metodología, el trabajo curativo, corporal y espiritual (NADEAU, 1996, p. 35).

100 Doutourou-se em 2010 pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, com sua tese intitulada: “Alinhavando, bordando e costurando...possibilidades emancipatórias de trajetórias de trabalho de mulheres artesãs em uma cooperativa popular de Pelotas (2006-2010). Foi orientada pela professora Dr^a Edla Eggert. Ambas também possuem trabalhos publicados conjuntamente no campo da Educação Popular, Mulheres e Feminismos. Ver referências. Márcia Alves da Silva desenvolveu estágio de pós-doutoramento intitulada “**Por uma pedagogia feminista: narrativas autobiográficas, experiências e a (re) construção de saberes e fazeres de mulheres**”, na PUC-RS, sob a supervisão de Edla Eggert.

Nesse texto quero destacar três trabalhos desenvolvidos no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas/RS. Tais trabalhos de pesquisa não são os únicos desenvolvidos no campo da Educação Popular a partir de epistemologias feministas latino-americanas, no entanto eles estão sendo apresentados aqui, pois se assumem dentro do campo das Pedagogias Feministas. E ainda, **as pesquisadoras se reconhecem como educadoras populares feministas, e possuem práticas desenvolvidas no campo da Educação Popular Feminista, construídas com mulheres que dialogam com Movimentos sociais.** Esses aspectos são de suma importância para caracterizarmos os estudos feministas no campo da Educação Popular.

A pesquisa de Mestrado de Carla Negretto, orientado por Márcia Alves da Silva (UFPEL/RS)¹⁰¹, intitulada “O trabalho artesanal de mulheres assentadas do MST (Mestrado em Educação), valoriza os saberes e fazeres de mulheres do campo, que são mulheres de movimento social, trabalhando com narrativas de vidas e história oral dessas mulheres, dialogando com autoras e autores como Heleieth Saffioti, Conceição Paludo, Carlos Bauer, Paulo Freire e Mary-Christine Josso.

Com base em estudos no campo da epistemologia Feminista Latino-Americanas e Educação Popular, as pesquisadoras desenvolvem oficinas de artesanatos em assentamentos com mulheres, (re) criando metodologias a partir da Educação Popular e do Movimento Feminista. Carla Negretto e Márcia Alves Silva tem publicado desde 2014 sobre as mulheres de assentadas do Movimento Sem Terra, artesanato e Feminismos¹⁰².

A pesquisa de Eliane Godinho¹⁰³, intitulada “O Artesanato de Si de Mulheres Assentadas do MST: Um processo Político Pedagógico Feminista pelo viés da Educação Popular” (2017), também compõe uma Pedagogia Feminista e trabalha com metodologias artesanais, que evidenciam práticas de pedagogias feministas, no campo da Educação Popular Feminista. A partir da Educação Popular e as Epistemologias Feministas,

101 Entre outros trabalhos que são construídos a partir de uma “Pedagogia Feminista”, Márcia Alves da Silva e Carla Negretto escreveram **Trabalho artesanal, feminismo e movimentos sociais.** Ver Referências.

102 Dentre diversas publicações, destacamos Negretto e Silva (2014, 2015, 2016 e 2017).

103 Dentre outras publicações, destacamos: Godinho e Silva (2015; 2015-a; 2016; 2016-a; 2017).

essa pesquisadora tem realizado pesquisa biográfica com mulheres do campo, assentadas do MST e retratado a pesquisa em Arpilleras, enquanto uma proposta pedagógica feminista. Desenvolve oficinas sobre as trajetórias de mulheres do campo e bordados em Arpilleras, problematizando o *artesanato de si* como proposta pedagógica feminista de existência, e o processo político pedagógico de artesanato. Tem investigado sobre “Arte, Gênero e Educação” e contribuído para as trajetórias investigativas com mulheres artesãs, pensado sobre as epistemologias feministas, o artesanato, dialogando com a proposta Freireana de Educação. Através de (re)significações de trabalhos artesanais em grupos de mulheres, tem trabalhado com técnicas diferenciadas, provocando o olhar para si, de diferentes mulheres, trabalhando com narrativas de vida, história oral, pesquisa-ação participante, contribuindo para pensar as pedagogias feministas, descolonialidade e a identidade de mulheres latino-americanas.

O trabalho de dissertação de Daniele Rehling Lopes¹⁰⁴, intitulado “Quem não pode com a formiga não atíça o formigueiro: a auto-organização das mulheres e a educação popular na construção da pedagogia feminista no curso Desafio Pré Vestibular / RS (2017)” tem como tema central a dimensão da **auto-organização** das mulheres. Lopes (2017) apresenta uma importante sistematização sobre a Pedagogia Feminista discutida a partir de conceitos e categorias (re) pensadas a partir de Freire, e reafirma que é preciso discutir a partir de diferentes perspectivas para formularmos e problematizarmos uma educação feminista, a partir da teoria feminista latino-americana e da educação popular- também fortemente arraigada nos povos “do sul”- tendo como central para essa discussão o protagonismo- nesse caso específico o das mulheres – mas de forma geral dos grupos oprimidos, falando deles por eles, delas por elas (LOPES, 2017).

A pesquisa de Lopes (2017) apresenta e reflete sobre a Pedagogia Feminista, especialmente no quarto capítulo, intitulado “Da Educação Não-Sexista à Pedagogia Feminista”. Essa pesquisadora realizou um levantamento sobre o tema em algumas plataformas científicas, site da

104 Em co-autoria com Márcia Alves da Silva, escreveu o artigo intitulado **Representações de gênero na Educação Popular: consolidação de identidades coletivas?** (2015). Ver Referências.

Anped (anos 2005-2015). No site da Anped, através da palavra “Pedagogia Feminista” pesquisou nos GTs “Movimentos Sociais, sujeitos e processos educativos”; “Educação Popular”; “Gênero, Sexualidade e Educação”. Utilizamos a versão da qualificação, pois se trata de um trabalho que não se encontra disponível. Também realizou uma busca a partir do próprio buscador Google.

A partir de uma “reinvenção de Paulo Freire” e na perspectiva política-pedagógica, Lopes (2017) relaciona as categorias presentes na dialética de Paulo Freire como o **Diálogo**, a **subjetividade**, a **radicalidade na democracia**, o **percebido-destacado** e o **inédito-viável**. Além dessas categorias Freireana, trabalha com as categorias: Empatia e “situação-limite”. A **empatia** é considerada pela autora um dos princípios para a educação libertadora, e “unidade na diversidade”, reconhecendo que enquanto as mulheres são maioria na docência e discência, e são invisibilizadas ou incluídas parcialmente no debate, pouco se avançará em termos coletivos. Para Lopes (2017) o conceito Freireano “**situações-limite**”¹⁰⁵ auxilia na compreensão sobre as opressões naturalizadas ao longo da história, a invisibilidade histórica de alguns grupos sociais, e para refletir sobre o patriarcado e a reprodução sexista no cotidiano. Em busca da superação dessas “situações-limite”, que também compõem um processo pedagógico opressor, está o que Freire chamou de “**percebido-destacado**”, que contribui para o processo de consciência, para finalmente se alcançar o “**inédito viável**”, “que é a construção efetiva para a transformação do que antes era natural e inevitável – a opressão – em finitude possível e, assim, o que se torna de fato inevitável é o enfrentamento. É transpor a barreira do ser para o *ser mais*”. Ela ressalta a dialética freireana e nos aponta caminhos para alcançarmos o inédito-viável e evidencia o que ela chama de “elemento principal”: a experiência vivida. A experiência vivida em experiências com o Movimento Social Feminista é o que temos como “elemento principal” da Pedagogia Feminista, que constrói espaços educativos libertadores para as mulheres, consolidando a educação sem neutralidade que é um dos legados de Freire. A Pedagogia Feminista dialoga com Freire pois marcha com as massas, fazendo da Educação um ato político.

105 As situações limites para Freire são as situações entendidas pelos indivíduos como inevitáveis em uma sociedade e normatizadas (FREIRE, 1983).

As feministas no campo da educação popular têm pensado estrategicamente e valorizado as epistemologias feministas na construção de suas teorias, repensando temas como a liberdade, a esperança e a opressão, também numa perspectiva freireana¹⁰⁶. Trata de estudos baseados na solidariedade, ética feminista¹⁰⁷ e sororidade¹⁰⁸ e que rompem com a “pedagogia Patriarcal”¹⁰⁹, contribuindo para uma educação humana, não sexista, para processos de formação e auto formação de educadoras populares.

Pesquisar, enquanto mulher feminista na Educação Popular, implica acreditar naquilo que Paulo Freire nos ensinou a chamar de *Práxis* (teoria com prática), capaz de modificar a realidade da vida de mulheres, através da ação criadora. Ser feminista na Educação popular significa caminhar com as mulheres, marchar com *nosotras*, rompendo e lutando contra o machismo e o patriarcado¹¹⁰, incluindo os que habitam em nós mesmas.

Considerações finais

Em vários contextos a crítica ao patriarcado tem sido feita, no contexto antropológico, no âmbito da psicanálise, da crítica feminista, do ponto de vista das feministas marxistas, entre outros. A crítica patriarcal, na perspectiva da Educação Popular refere-se, entre outras coisas, ao acesso das mulheres ao mercado de trabalho e a conquista da igualdade salarial, bem como o acesso à educação, entre outros direitos, pois, somente assim é possível romper as estruturas patriarcais, que contribui para a instauração de uma nova ordem social.

Ao realizar uma revisão bibliográfica para chegar nas mulheres das fontes pedagógicas da América Latina, foi possível constatar que **há uma (re)leitura do legado de Paulo Freire na perspectiva feminista**, e ainda, que essa releitura precisa ser estudada por nós, feministas no campo da Educação Popular.

Ademais, alguns questionamentos que podem contribuir para outras pesquisas apareceram durante tal estudo: Pesquisamos as mulheres

106 Ver Freire (1971); (1983); (2014).

107 Sobre esse conceito nos baseamos na filósofa Graciela Hierro.

108 Conceito cunhado pela feminista Mexicana Marcela Lagarde y de los Rios.

109 Sobre esse conceito ver: Lagarde (1994).

110 Sobre patriarcado, ler Heleieth Saffioti, obra: **Gênero, patriarcado e violência**.

professoras/educadoras? Damos visibilidade nos títulos para as sujeitas de nossas pesquisas? Por que temos poucos trabalhos no campo da Educação Popular sobre Feminismos e/ou Gênero? Estamos pesquisando as mulheres nas fontes pedagógicas latino-americanas? Citamos as educadoras populares feministas? As epistemologias feministas estão presentes em nossas aulas? Estamos lendo as mulheres? Em que medida Freire está presente nos estudos da Educação Popular Feminista e/ou Pedagogias Feministas? Qual a “qualidade” de sua presença? A Educação Popular Feminista é uma corrente dentro da Educação Popular? Como aparece Freire nas obras das Educadoras Populares Feministas? Quais são os diálogos realizados a partir de Freire na Pedagogia Feminista? Há uma Educação Popular Feminista? Quais teóricas fundamentam a Educação Popular Feminista e a Pedagogia Popular Feminista? Quais mulheres se assumem como Educadoras Populares Feministas? Em quais contextos? Por que não nos assumimos como Educadoras Populares Feministas?

A partir da (re)invenção que as feministas fazem nas pesquisas no campo da Educação/Educação Popular, as epistemologias feministas tem contribuído para estabelecer diálogos com os Movimentos de Mulheres e Movimentos sociais Feministas, sejam elas mulheres do campo, das águas e florestas, camponesas, mulheres de assentamentos, de povos tradicionais, das periferias, reconhecendo que a Educação Popular só existe, quando está junto aos movimentos sociais populares, fortalecendo a auto-organização das mulheres e a luta pela transformação social da realidade.

As Pedagogias Feministas (re) criam e (re) inventam o pensamento Freireano, seus conceitos, dialogando com as oprimidas, ampliando assim, o legado Freireano na América Latina e no mundo. Ao reinventar a Educação Popular e a Educação do Campo, à luz das epistemologias feministas, as feministas se reinventam a si próprias, trazendo novos temas e outras sujeitas para o fazer pedagógico, fortalecendo suas identidades, as críticas feministas no campo da Educação, denunciando as condições de opressões e violências que sofrem, apontando novos caminhos epistemológicos e metodológicos.

Os caminhos metodológicos são desafiadores, pois, como vimos, não bastou olharmos para os bancos de dados de teses e dissertações, e

para as obras no campo da Educação Popular. Eles nos apontam pouco sobre educação popular e feminismos, demonstrando que as mulheres na Educação Popular, são clandestinas, e que a revisão bibliográfica a partir das epistemologias feministas é um bom caminho para resgatarmos as mulheres das fontes pedagógicas.

Há trabalhos no Campo da Educação Popular, que não dialogam com os Movimentos sociais feministas; Movimento de Mulheres Camponesas e que não citam autoras feministas, não se propondo fortalecer os estudos feministas no campo da Educação Popular, e tampouco fortalecer as lutas pela libertação e emancipação das mulheres. Esses trabalhos não estão comprometidos com nossas lutas e com as mulheres, não nos representam.

Ao realizar o recorte dos estudos feministas na Educação Popular observa-se que as mulheres são a maioria. As feministas nas Universidades provocam outras reflexões, a partir de outras sujeitas e temas pouco (re) visitados, na contra ordem patriarcal, mostrando que os estudos feministas fazem parte da Educação Popular, e que são relevantes, mas que justamente não são conhecidos pois são produzidos por mulheres, e ainda, o que as mulheres dizem, são considerados menos importante.

As mulheres e seus temas não são valorizadas/os como poderiam na Educação Popular brasileira como poderiam ser, e as feministas criam estratégias de inserção. Nesse sentido, ao olharmos os temas que as feministas pesquisam na Educação Popular, não há dúvidas do quanto o feminismo pode desafiar a educação popular e contribuir para o resgate do legado Freireano.

Ainda, é preciso tensionar e instaurar a problematização- *Há Pedagogias Feministas presentes nos programas de pós-graduação em Educação, que em diálogos com os movimentos sociais e grupos de mulheres, comunidades de povos tradicionais e outras sujeitas, tecem uma Educação Popular Feminista, a partir das Pedagogias Populares Feministas?*

A Educação Popular, é um campo fértil para o resgate histórico das vivências e histórias de vida das mulheres e grupos de mulheres numa perspectiva emancipatória, despatriarcalizada, descolonizadora e “descautivadora”/libertadora, e pode ser um espaço que contribui para que as

mulheres se reconheçam como sujeitas, onde exista a presença da ética feminista e da sororidade, através da pesquisa-ação participante/pesquisa-participação, narrativas de vidas, história oral e outras metodologias que contribuem para que as mulheres e seus saberes tenham visibilidades.

Observa-se que pouco se olha para as Pedagogias Feministas na Educação Popular, e menos ainda na perspectiva de uma “Educação popular feminista”. Estamos tímidas, submissas e ainda silenciemos nossos temas e problemas de pesquisa. Quase não há grupos de estudos e/ou linhas de pesquisas que contribuam para o desvelamento de ações e teorias que são pensadas a partir do legado de Freire em diálogo com a *Educação Popular Feminista*; a *Pedagogia Popular Feminista*; e as *Pedagogias da Oprimidas*.

Urge a necessidade de realizarmos encontros, seminários, pesquisas, produções em vídeos e textos que reflitam sobre tais conceitos, na perspectiva das Epistemologias Feministas. É preciso questionar: *Onde estão as ações que divulgam os trabalhos das Educadoras Populares Feministas e/ou das professoras/educadoras pesquisadoras feministas, no campo da educação popular?*

As mulheres, muitas vezes sem explicitar suas concepções epistemológicas, trabalham seus temas e metodologias feministas timidamente. No entanto, precisamos questionar sobre a exclusão desses temas em eventos no campo da Educação Popular, e porque, muitas não se assumem como educadoras populares feministas, e perguntar se as mulheres são reconhecidas como cidadãs e seres pensantes na Educação Popular¹¹¹, (re)olhando para a exclusão feminina dos direitos civis, econômicos e políticos, numa *práxis* feminista, na luta por uma vida melhor para *nosotras*.

Há um campo que se chama *Educação Popular Feminista* a ser estudado, e nele estão as pedagogias populares feministas e as fontes pedagógicas escritas por mulheres, numa perspectiva popular e feminista. Contudo, tudo isso só será possível a partir da perspectiva feminista da Educação Popular! Ler as Pedagogias Populares Feministas, as Pedagogias das Oprimidas, e estudar os feminismos presentes na Educação Popular, é o primeiro passo.

As Pedagogias Feministas possuem estudos relevantes na América Latina que precisamos inserir na formação de professores/as

111 Sobre cidadania das Mulheres e Educação popular. Ver: MORETTI; EGGERT (2017).

e nos programas de pós-graduação em Educação. São trabalhos que se movimentam e marcham por direitos das mulheres. Uma educação que está pautada na Pedagogia da Oprimida e caminha com a Pedagogia Feminista, construindo uma educação popular capaz de transformar a condição de opressão e de desigualdade que as mulheres se encontram. Uma educação que vai além de caminhar *com*, sem guias, orientadores/as, mas que se constrói *no* e *com* os movimentos e grupos de mulheres.

São pesquisas que criam espaços de trocas, voltado para a auto-organização das mulheres, a transformação radical da vida dessas (a partir de renda, trabalho e educação), atuando na superação dos problemas e desigualdades sociais e violências que as mulheres enfrentam. Pedagogias que (re)criam métodos e metodologias. São trabalhos que abordam conceitos, como empoderamento, autonomia, organização de mulheres, auto-organização, transformação, autoestima, entre outros. Uma Educação Popular que por ser feminista (re) cria identidades individuais e coletivas, dialogando com os movimentos sociais feministas e fortalecendo a auto-organização das mulheres.

Mesmo que ainda encontramos palavras de ordem, que reproduzem o patriarcado nas Universidades, acredita-se que **só com a revisão das pedagogias e epistemologias, numa perspectiva feminista, é que avançaremos com os estudos feministas no campo da Educação Popular**, pois, por mais incluyente que a Educação Popular seja, encontramos a lacuna do pensamento das mulheres nas Fontes Pedagógicas, a exclusão das epistemologias feministas nos grupos de estudos, eventos e trabalhos de pesquisa. Percebe-se a necessidade de afinarmos os diálogos sobre “Ciência e Feminismos” no campo da Educação Popular, problematizando outras epistemologias, rompendo com o androcentrismo, patriarcado e colonialismo, problematizando as relações de gênero e pensando os feminismos, construindo conhecimentos a partir das/e com as mulheres.

Referências

- AMORÓS, Celia. **Hacia una Crítica de La Razón Patriarcal**. Barcelona: Anthropos, 1991.
- ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras Pedagogias**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.
- CARRILLO, Afonso Torres. **Hacer historia desde Abajo y desde el Sur**. Colômbia: Ediciones desde Abajo, 2014.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- GARGALLO, Francesca. **Las ideas feministas Latinoamericanas**. Ediciones: fem-e-libros creatividad feminista. México, 2004. Disponível em: <http://herbogeminis.com/IMG/pdf/ideas_feministas_latinoamericanas.pdf>. Acesso em dezembro de 2017.
- GODINHO, Eliane. **O artesanato de si de Mulheres assentadas do MST: Um processo Político Pedagógico Feminista pelo viés da Educação Popular**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pelotas. 2017.
- GODINHO, Eliane; SILVA, Márcia Alves da. O processo político pedagógico de artesanato: o feminismo e o artesanato dialogando com a proposta freireana de educação. *In: I Simpósio de Gênero e Diversidade: debatendo identidades*, 2016, Pelotas. **Anais do I Simpósio de Gênero e Diversidade: debatendo identidades - Trabalhos Apresentados**. São Paulo: Perse, 2016. p. 53-67.
- _____. Pesquisa biográfica com mulheres assentadas artesãs. **Coisas do Gênero: revista Estudos Feministas em Teologia e Religião**, v. 2, p. 189-199, 2016-a.
- _____. Os Trajetos de Mulheres do Campo bordados em Arpilleras: O artesanato de si como uma proposta Pedagógica Feminista de Existência. *In: III Seminário Internacional de Educação do Campo e III Fórum de Educação do Campo da Região Norte do Rio Grande do Sul: Resistência e Emancipação Social e Humana*, 2017, Erechim. **Anais do III Seminário Internacional de Educação do Campo e III Fórum de Educação do Campo da Região Norte do Rio Grande do Sul: Resistência e Emancipação Social e Humana**, 2017.
- _____. Artesanato de si: O fuxico das artesãs como uma escrita artesanal de (re)significação e resistência. *In: I Seminário Nacional de Pesquisa em Educação: Conexões e Diálogos na Pós-Graduação*. 2015, Francisco Beltrão - PR. **Anais I Seminário Nacional de Pesquisa em Educação: Conexões e Diálogos na Pós-Graduação**. 2015.
- _____. Gênero e Educação: Contribuições Feministas a partir da experiência de vida e formação de uma educadora do campo. *In: III SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO DO CAMPO DA REGIÃO SUL DO RIO GRANDE DO SUL: Práticas Pedagógicas nas Escolas do e no Campo*, 2015, São Lourenço do Sul - RS. **ANAIS III SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO DO CAMPO DA REGIÃO SUL DO RIO GRANDE DO SUL**, 2015-a.
- HARDING, Sandra. **Ciencia y Feminismo**. Madrid: Morata, 1996.
- HIERRO, Graciela. **Ética e Feminismo**. *In: Textos universitários*. Universidad Autónoma de México: México, 1990.
- KOROL, Claudia. "La Educación como práctica de la libertad". Nuevas lecturas posibles. *In: KOROL, Claudia (org^a). Hacia una pedagogia feminista. Géneros y educación popular*. Colección cuadernos de Educación Popular. Editorial El Colectivo/América Libre: Buenos Aires, 2007, p. 9-22.

KOROL, Claudia (org^a). **Hacia una pedagogia feminista. Géneros y educación popular.** Colección cuadernos de Educación Popular. Editorial El Colectivo/América Libre: Buenos Aires, 2007.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **Democracia genérica.** Red Latinoamericana de Educación Popular entre Mujeres. REPEM. México: 1994.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **Los cautiverios de las mujeres: De madresposas, monjas, presas, putas y locas.** México: UNAM, 2005.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **Pacto entre mujeres sororidad.** Aportes para el Debate: México. 2006, p. 123-135. Disponível em: < <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf> >. Acesso, Março 2018.

LOPES, Daniele Rehling. “QUEM NÃO PODE COM A FORMIGA NÃO ATIÇA O FORMIGUEIRO”: **a auto-organização das mulheres e a Educação Popular na construção da Pedagogia Feminista no Curso Desafio Pedagogia Feminista no curso Desafio Pré-Vestibular/RS** (Tese). Universidade Federal de Pelotas/Programa de Pós-Graduação em Educação, 2017. 225p.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial.** Revista Estudos Feministas: Florianópolis. 22 (3). Setembro-Dezembro, 2014.

_____. **Colonialidad y Género.** Revista de Humanidades Tabula Rasa. Nº 9. Julio-Diciembre, 2008. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colômbia.

MACEDO, Ana Gabriela; AMARAL, Ana Luísa (org^{as}). **Dicionário da Crítica Feminista.** Porto: Edições Afrontamentos, 2005.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; Muñoz, Karina Ochoa (Editoras). Tejiendo de *otro modo*: **Feminismo, epistemologia y apuestas descoloniales en Abya Yala.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MORETTI, Cheron Zanini; EGGERT, Edla. Mulheres, experiência e mediação: Encontros possíveis/ necessários [?] Entre a Cidadania e a Pedagogia. In.: ADAMS, Telmo; STRECK, Danilo Romeu; MORETTI, Cheron Zanini (orgs/a). **PESQUISA-EDUCAÇÃO: mediações para a transformação social.** Appris: Curitiba, 2017, p. 45- 63.

NADEAU, Denise. **Educación Popular Feminista: Creando una nueva teoría y práctica.** Palavra de mujer: Aquelarre. Summer/Fall, 1996, p. 33-35.

NEGRETTO, Carla; SILVA, Márcia Alves. Artesanato e MST: Uma libertação possível. In: I Encontro Internacional de Pesquisa em Ciências Humanas, 2017, Pelotas/RS. **ANAIS DO IEIP-CH.** Jaguarão/RS: CLAEC, 2017. p. 2208-2218.

NEGRETTO, Carla; SILVA, Márcia Alves. Reflexões sobre as relações de gênero de mulheres camponesas assentadas. In: I Simpósio de Gênero e Diversidade: debatendo identidades, 2016, Pelotas. **Anais do I Simpósio de Gênero e Diversidade: debatendo identidades.** São Paulo: Perse, 2016. v. 1. p. 17-21.

NEGRETTO, Carla; SILVA, Márcia Alves. Oficinas de artesanato com mulheres assentadas do MST. In: CEC - CONGRESSO DE EXTENSÃO E CULTURA, 2015, PELOTAS. **Anais do II Congresso de Extensão e Cultura da UFPel,** 2015. v. VIII. p. 23-26.

NEGRETTO, Carla; SILVA, Márcia Alves. Artesanatos e narrativas de Mulheres Assentadas do MST. In: IV SIGAM - SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GÊNERO, ARTE E MEMÓRIA, 2014, Pelotas/RS. **ANAIS DO IV SIGAM.** Pelotas/RS: Editora e Gráfica da UFPel, 2014. v. 4. p. 330-336.

OCHOA, Luz Maceira. **El sueño y la práctica de sí. Pedagogía Feminista: una propuesta.** México: El Colégio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, 2008.

RAGO, Margareth. **Epistemologia Feminista, Gênero e História.** Descobrimo historicamente o gênero. CNT: Compostela, 2012.

ROSA, Graziela Rinaldi da; SILVA, Márcia Alves da. Práticas educativas feministas no Brasil: perspectivas epistemológicas antipatriarcais e a pedagogia feminista. *In:* AMARO, Sarita; DURAND, Véronique. (Orgs.). **Veias feministas: memória, desafios e perspectivas para a mulher no século 21.** 1ed. Porto Alegre: Bonecker, 2017, p. 121-146.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SARDENBERG, Cecília. Pedagogias feministas: uma introdução. *In:* VANIN, Iole; GONÇALVES, Terezinha. **Caderno Gênero e Trabalho,** REDOR, p. 44/57, 2006.

SARDENBERG, Cecília. Considerações Introdutórias às Pedagogias Feministas. *In:* COSTA, Ana Alice Alcantara; RODRIGUES, Alexnaldo Teixeira; VANIN, Iole Macedo (Orgs.). **En-sino e Gênero: perspectivas transversais.** Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM): Salvador, 2011, p. 17-32.

SILVA, Márcia Alves da; NEGRETTO, Carla. Trabalho artesanal, feminismo e movimentos sociais. *In:* 4º Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos, y 2º Congreso Internacional de Identidades, 2016, La Prata. **Actas 4º Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos, y 2º Congreso Internacional de Identidades.** La Prata: Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 2016.

SILVA, Márcia Alves da; EGGERT, Edla. Des-costurar o doméstico e a 'madresposa' - a busca por autonomia através do trabalho artesanal. **Trabalho & Educação (UFMG),** v. 19, p. 39-52, 2010.

SILVA, Márcia Alves da; EGGERT, Edla. Descosturar o doméstico e a 'madresposa' - a busca de autonomia por meio do trabalho artesanal. *In:* Edla Eggert. (Org.). **Processos educativos no fazer artesanal de mulheres do Rio Grande do Sul.** 1ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011, v. p. 41-59.

SILVA, Márcia Alves da. EGGERT, Edla. A pesquisa biográfica e a importância das narrativas nos estudos sobre o trabalho feminino. *In:* PERES, Lúcia Maria Vaz; EGGERT, Edla; KUREK, Deonir. (Org.). **Essas coisas do imaginário: diferentes abordagens sobre narrativas [auto]formadoras.** 1ed. São Leopoldo - Brasília: Oikos - Liber Livro, 2009, v. p. 41-57.

En el patio de las brujas: rastros de una antigua pedagogía vigente

Néstor Ganduglia

*En esos asombrosos y lejanos días,
Las mujeres sentirán deseo
De vestir como los hombres y usar pantalones
Y cortar sus melenas y cabellos.
Andarán derecho, con la frente en alto,
Como las brujas lo hacen en nuestros tiempos.*
Madre Shipton, Profecías, principios del siglo XVI¹¹²

Aunque la Educación Popular ha promovido, desde siempre, el “diálogo de saberes” como postura humana, y el reconocimiento del saber presente en los sectores populares, ni siquiera esta disciplina ha escapado del todo, a mi juicio, de la colonialidad de su contexto. El propio Paulo Freire asimilaba este saber popular a los saberes “cotidianos”, “prácticos”, “escasamente sistemáticos”, “ingenuos” “hechos de pura experiencia”, a los que la práctica pedagógica debe “rigorizar” confrontándolos con la actitud crítica¹¹³, como adjudicando al conocimiento académico el monopolio de la reflexión, la construcción conceptual y la criticidad sistemática. Despojados los sectores populares de capacidad para la creación teórica, el rol mismo de la Educación Popular se define desde su aporte de criticidad y metodología para la elaboración de conceptos con una direccionalidad política liberadora.

Sin embargo, y desde mis propios primeros pasos en el campo de la Educación Popular hace más de treinta años, el trabajo en torno a una reconceptualización de los saberes populares, expresados en sus tradiciones y prácticas socioculturales, ha sido centro de interés y fuente permanente de conocimiento nuevo. Y a menudo, en la historia, este conocimiento ha

112 RUIZ (1982)

113 Por ejemplo, en FREIRE (2005)

afirmado la pervivencia y la dignidad de los sectores populares aún en las más extremas condiciones de desigualdad, exclusión e invisibilización.

Siendo la Tradición Oral, desde tiempos inmemoriales, el más importante dispositivo sociocultural para la construcción, enriquecimiento y herencia de saberes en las clases populares, no es extraño que la mujer haya tenido un protagonismo esencial en su propia existencia y, como veremos, en sus contenidos. Destinadas por siglos al cuidado y educación de las generaciones más jóvenes, son las mujeres las que, fundamentalmente, narran los relatos tradicionales a hijos y nietos. Y en cada acto de narración, incluirían sutiles intervenciones en el relato, a fin de adecuarlo a su percepción de la realidad y de las necesidades de quien lo escucha. Así es como, tras muchas generaciones, los relatos de la Tradición Oral se constituyen en eficaz herramienta para la transmisión de los aprendizajes, y un sorprendente instrumento educativo y de reflexión en torno a las relaciones (y especialmente, desigualdades) de género.

La mujer en las tradiciones orales de américa latina

Dos mil kilómetros mar adentro llegaron los increíbles navegantes polinesios a la pequeña Rapa Nui hace más de un milenio, e hicieron florecer la compleja sociedad que arrancó a las rocas los mil inmensos moai que todavía hoy miran al cielo del Pacífico. Pese a que la ciencia fantaseó por años con un supuesto desastre ecológico producido por el propio pueblo rapanui, investigaciones recientes confirman lo que toda la historia dice a gritos: que el verdadero flagelo de la isla fue la llegada de los conquistadores occidentales en 1722, que cambiaron el nombre original por uno propio y más civilizado: Isla de Pascua. La “civilización verdadera” hizo estragos: de 2.500 habitantes que había a la llegada del primer navegante holandés, sólo quedaron 110 apenas cien años más tarde, cuando los españoles primero y los peruanos después decidieron que aquellos salvajes podrían ser buenos como esclavos para sus minas, y mataron a la mayoría de los que no pudieron llevarse.

La estrategia de dominación no fue diferente a la implementada en América Latina hasta hoy: lograr que los lugareños admiren a sus amos y se desprecien a sí mismos. Así, al parecer, se puso de moda en Rapa Nui el anhelo de ser blanco, y la tristeza de sólo tener con ellos mujeres doradas.

Para evitarlo, según dicen, los ya decadentes lugareños llevaron a las mujeres más jóvenes y las encerraron en una caverna, donde alejarlas del sol y de la luz e impedir con ello que sus pieles adquirieran ese color moreno tan primitivo. Aunque el plan era dejarlas salir meses después y disfrutar de su piel de imitación europea, lo cierto es que entretanto los barcos piratas y esclavistas acabaron con los hombres que debían liberarlas, de manera que las mujeres encerradas en la gruta no pudieron salir jamás.

Cuentan los pescadores que, pese a que debieron morir de hambre, sed y desesperación, sin luz y casi sin aire, aquellas mujeres no gritaron ni arañaron ni se pusieron histéricas. Solo cantaron. Cantaron juntas hasta morir. Aún se las oye cantar, cada tanto, para convertir en belleza el espanto de su destino. La cueva de Ana-O-Keke, en el extremo este de la isla, es hoy ofrecida a los turistas con el nombre de "la Caverna de las Vírgenes" para mostrarles los esqueletos esparcidos todavía en el suelo, y no son pocos los turistas de camisa florida que preguntan a sus guías en inglés quién canta tan melodiosamente desde lo profundo de la gruta¹¹⁴.

Así reivindica la Tradición Oral lo que la Historia prefiere olvidar en su gran relato público. Porque, desde que la Historia existe como disciplina y relato formal y público del pasado, alejado de la memoria (como lo señalaba Le Goff¹¹⁵), la memoria colectiva preserva lo que aquel relato barre bajo las alfombras del tiempo, y se constituye en instrumento de resistencia. La antigua narración de Ana'O'Keke no sólo expone a los "femicidas" (como se han puesto de moda en llamar), sino también a los violentos y las violencias que se esconden tras ellos.

Es que la Tradición Oral ha sido siempre una herramienta educativa, principalmente en manos de las mujeres. Y por ello, perfecta para el registro de la experiencia y la condición femeninas, tanto como del pensamiento, la postura social y la sensibilidad de las mujeres. Es por ello que, entre las temáticas más recurrentes en la Tradición Oral latinoamericana, la cuestión de la violencia hacia las mujeres ocupa un lugar trascendente y crítico. Los ejemplos podrían ser infinitos. De hecho, prácticamente no hay rincón en el Continente donde no los haya en abundancia.

114 Todos los relatos incluidos en el artículo fueron recogidos por el autor, mayoritariamente en sus sitios de origen, complementados con documentación pertinente y reelaborados para su bibliografía. Ver, en este caso, Ganduglia (2008)

115 Le Goff (1991)

Hasta hoy baila la Mari Lope con la música del viento caribeño, ese son tibio que sólo puede nacer en las costas de Cienfuegos. Y dicen que baila desde que era una niña lindísima, de piel dorada y ojos verdes, heredados de una indígena siboney y un marinero que se enamoró de ella y del sol de Cuba. En una tarde perfecta del siglo XVII, igual que todos los pescadores, Mari miró distraída el barco enorme que se acercaba a la costa como tantos otros, sin imaginarse que era el buque de Jean, un pirata francés sanguinario como pocos. Cuando Jean la vio, quiso tomarla como hacía con todo lo que deseaba. Trató apenas de deslumbrarla con tesoros escondidos y joyas y comarcas lejanas, pero como la joven se negaba, apeló a su furia y a varios de sus marineros que la atraparon cuando huía rumbo al pueblo. Dicen que al primer intento de abrazo forzoso brotó de la tierra un tunal de espinas que se opuso al paso de Jean y que el pirata, asustado, manoteó su pistolete del cinto, le disparó a la muchacha en la frente y se volvió a la mar en busca de nuevas aventuras. La gente de entonces afirmó que sólo escucharon el disparo, y cuando fueron a ver, unas raras y preciosas flores amarillas se hamacaban con el viento sobre la arena todavía empapada en sangre. En los últimos cuatro siglos, Cienfuegos sigue cuidando y amando a la flor que aún llaman “marilope”.

La narración es un buen ejemplo, frecuente en la literatura oral tradicional, de solidaridad concreta entre la tierra y las mujeres, como dos madres que se protegen. El sencillo relato mítico afirma, como muchos otros, la supervivencia de lo femenino aún más allá de la muerte injusta, como una memoria que resiste al olvido y se torna testimonio vivo. Quizás porque las mujeres son, como decíamos antes, responsables principales de la creación y sostén de una memoria colectiva. Y, como deberíamos haber ya aprendido, la memoria de los pueblos pervive y se muestra allí donde la justicia se hace la distraída.

Pero esta pervivencia de lo femenino tiene, además, una segunda vuelta. El relato transforma a la muchacha muerta en una flor sencilla y hermosa como la protagonista, fácil de reconocer. Es otro ejemplo de actitud solidaria de la tierra: allí donde se extienda la flor de marilope, allí llegará también su leyenda. Al igual que la totalidad de la Tradición Oral latinoamericana, los relatos expuestos parecen sustentarse en una idea diferente de la muerte que la que es dominante en la racionalidad oc-

cidental. De hecho, la concepción occidental de la muerte es producto de la construcción de subjetividades en el marco de una sociedad industrial. Una subjetividad mecanizada, se concebirá a sí misma como una máquina y, por tanto, concebirá la muerte como el cese del funcionamiento de la máquina que es¹¹⁶. Pero las y los protagonistas de los relatos mágicos de la Tradición Oral son testimonio de una segunda vida, cuyo término depende de la memoria. En esta concepción popular de la muerte, mientras su historia se cuente, aquellos personajes seguirán vivos, siendo parte de la realidad y actuando en ella. Aquí, la verdadera muerte es el olvido.

La supervivencia a través de la naturaleza es frecuente en la Tradición Oral del continente. La transformación de los protagonistas en lagunas, montañas, ríos o flores

Cuenta la gente guaraní que Anahí fue la mujer más fea que nunca había nacido entre ellos. Y cuando te cuentan su historia, insisten en este punto como si fuera especialmente importante. Pero cuentan también que tenía la voz más hermosa de todo el Chaco, y que cantaba memorias de espíritus antiguos en las tardes de calor. Por eso, nomás, la gente la amaba. Dicen que cuando llegó la maldición del conquistador, Anahí se atrevió a clavarle una tacuara filosa a su celador, y escaparse a la selva sabiendo que la iban a atrapar. Después de que la laceraron a su antojo con tacuaras y espadas, Anahí murió en la hoguera del Nuevo Mundo ese mismo atardecer. Cuentan que, desde la mañana siguiente, de sus huesos calcinados y la sangre seca, nació un árbol de flores rojas y hojas verdes de orgullo. Debe ser lindo para la gente guaraní volver a sentir el canto perfecto de la memoria cada vez que pasan cerquita de un ceibo. Por eso, seguro, todavía siguen cantando en todo el Sur:

“Anahí,
indiecita fea de la voz tan dulce como el aguaí.
Anahí, Anahí,
tu raza no ha muerto, perduran sus fuerzas en la flor rubí.”¹¹⁷

Y una leyenda puede volverse muy poderosa. Hoy, la del ceibo es la flor nacional de Argentina y Uruguay.

116 Ver DELEUZE y GUATTARI (2004)

117 Los versos pertenecen a “Anahí”, guarania del músico correntino Osvaldo Sosa Cordero.

El relato agrega, a la escena crítica de violencia, un componente adicional: la fealdad legendaria de Anahí. Su belleza no estaba en su rostro o cuerpo, sino en su voz. El cuestionamiento al modelo impuesto de belleza eurocéntrica también es tema frecuente en los relatos de la Tradición Oral mágica de América Latina. En Choachí, en el Altiplano de Colombia, se narran decenas de historias protagonizadas por un espanto al que llaman “La Mona”, término que, en el habla colombiana, se emplea para decir “La Rubia”. Es una mujer de extraordinaria belleza, invariablemente descrita como rubia, alta, de enormes ojos celestes y piernas perfectas. Se la encuentran automovilistas que transitan solos por la ruta, les hace señas provocativamente, y cuando los hombres se acercan, muestra su verdadero rostro: una calavera inmunda. No son pocos los partes policiales que atribuyen accidentes automovilísticos a la intervención de La Mona. El personaje no puede ser más cercano al cliché de belleza occidental, muy lejano al propio de las mujeres locales. La leyenda opera como una advertencia de la frivolidad espantosa que está detrás de ese modelo impuesto, que obliga a parecerse o frustrarse, despectivo de las particularidades locales o personales. Espantos prácticamente idénticos pueden encontrarse en el norte de Argentina y Uruguay. Le llaman La Segua en Centro América, aunque su rostro no es una calavera sino el de un caballo.

No pueden soslayarse, por recurrentes, las historias que destacan la función trascendental de la maternidad. En todo el norte argentino abundan ciertos pequeños oratorios, santuarios y nichos en los que la gente deposita botellas con agua, a manera de respetuoso homenaje. Son los humildes altares de Deolinda Correa, conocida en toda la Argentina y Chile como “la Difunta Correa”. Cuando supo que, durante las guerras entre unitarios y federales, la montonera obligó a su marido a sumarse a la tropa en su pueblo de Tama, en La Rioja, y llevarlo a la fuerza a San Juan, Deolinda decidió seguir sus pasos. Cargó apenas una pequeña bolsa con dos chifles de agua, y a su hijo de poquitos meses, y emprendió viaje por el desierto de arena y roca. Tres arrieros la encontraron, una mañana, muerta por la sed y el cansancio. Pero su hijo sobrevivió, mamando aún de sus pechos muertos. Por eso es que sus modestos santuarios se diseminan por miles al costado de rutas y caminos, y hasta los buses suelen parar

para que todos sus pasajeros dejen su ofrenda de agua limpia y fresca a aquella mujer que no dejó de ser madre aún después de morir. La propia Iemanjá (o Yemanyá), espíritu del mar que llegó a América en el corazón de la gente yoruba, es buen ejemplo de madre legendaria que entregó su vientre para que naciesen de él todas las cosas vivas que andan por la tierra. Se consideró una mera invención de los “salvajes” yoruba, hasta que se corroboró (hace apenas algo más de un siglo) que, efectivamente, todas las cosas vivas emergieron del vientre del mar. Se la venera en todo el Brasil, Uruguay y las costas del Caribe, allí donde fueron numerosos los esclavos y esclavas de origen yoruba.

El potencial educativo de estas historias tradicionales ha sido siempre tan claro, que no pasó inadvertido para los sectores poderosos, y no son pocos los ejemplos de relatos “intervenidos” por el poder para cambiar radicalmente su contenido. Años atrás, en ocasión de conducir un intenso taller de diálogo intercultural con un numeroso grupo de mujeres wichí. Ellas me contaron un antiguo mito según el cual, en el principio de los tiempos, los hombres ocupaban la tierra y trabajaban en ella. Pero se dieron cuenta de que, por las noches, alguien robaba los granos que habían almacenado desde la cosecha, así que se organizaron para vigilar. A la siguiente noche, pudieron ver claramente cómo, desde las estrellas, caían hilos de luz. Y por ellos, bajaban hermosos seres de pelo largo y cuerpos de suaves curvas, tomaban parte de su comida, y escapaban de vuelta a las estrellas. Los hombres atraparon a algunas antes de que huyeran, y prendados de su belleza, les propusieron que nunca les faltaría alimento si se quedaban con ellos. Les llamaron “mujeres”, y junto a ellas, poblaron el mundo. Las mujeres wichí agregaron que habían dejado de narrar ese mito, porque los pastores anglicanos les habían enseñado que era malo, porque en él, las mujeres eran ladronas. Yo les repliqué que, por el contrario, a mí el mito me decía que las mujeres eran cosa de luz, y que venían de las estrellas. Parecieron sorprendidas por la “revelación”, y junto con otros relatos de su tradición, han vuelto a narrarse y estimarse como motivos de orgullo.

Otros casos no tuvieron un fin tan feliz. En todo el norte argentino se cuenta sobre un espanto al que llaman “Alma Mula” o Mulánima. Se

trata de la aparición de una mula que llora sola por las noches, y quienes han tenido ocasión de verla de cerca, la describen como una burra con rostro de mujer. Se cuenta que se trata de una maldición que Dios echó sobre una mujer por haber mantenido vínculo carnal con un sacerdote católico. No están claros, como es obvio, los motivos por los que Dios decidió castigar a la mujer, y no al cura. El relato no puede ser sino un ejemplo de intervención en la memoria colectiva a través del universo mágico de los pueblos, como forma de instalar valores de dominación.

En todos los casos, y de punta a punta de la historia, las mujeres han hecho gala de un dominio de la memoria colectiva que las ha preservado muchas veces de sucumbir a las inmensas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales de que han sido objeto, al menos, desde tiempos del Imperio Romano y hasta nuestros días. Sin embargo, y quizás por ello, el epíteto de la represión contra las mujeres ha sido la persecución implacable de las brujas.

La estrategia de ser bruja

Toda mujer debería sentirse avergonzada por la sola idea de ser mujer.

San Clemente, siglo II¹⁸

El promocionado Derecho Romano no guardaba rincón alguno para las mujeres. Menos aún, si eran pobres. De hecho, una mujer “sola” (es decir, sin un hombre) era irremediablemente sospechosa, y considerada proclive a la trasgresión y otras tendencias peligrosas. Así lo decía Cicerón, el más reconocido sabio de la cultura latina “*Si una mujer piensa sola, seguramente tendrá malos pensamientos*”. Y, con ello, expresaba bien la postura dominante en sus tiempos y, tras la caída del Imperio, heredada por las naciones europeas del Medioevo, durante el apogeo del poder de la Iglesia Católica de Occidente. Quizás nunca en la Historia la condición

118 Citado por KRAMER y SPRENGER (1975)

de la mujer fue tan radicalmente desigual¹¹⁹. Una mujer “sola”, pobre y carente de “nobleza” podía ser agredida de cualquier modo imaginable, sin que abrigase esperanza alguna de amparo institucional. Si, además, tenía la desgracia de ser demasiado hermosa o demasiado vieja y fea, la exposición a la agresión se multiplicaba hasta el delirio. ¿Cómo sobrevivir a la violencia de semejante entorno?

Muchas mujeres, aquellas que no encontraban marido tempranamente o no querían hacerlo, optaron por hurgar dentro de sí mismas en busca de motivos de esperanza. Quizás en respuesta a ese ninguneo social, las mujeres desarrollaron sus propios espacios de poder local y respetabilidad: la creación de artefactos y procedimientos para influir en el comportamiento de las personas, la comprensión de la Naturaleza y la medicina como práctica generadora de prestigio y respeto local. En efecto: ¿quién, en el pueblo, se metería a agredir a la curandera o a la partera, sabiendo que quizás mañana su vida o la de su familia podrían depender de ella?

Para ello, las mujeres sumaron a sus cualidades naturales, los recursos que el propio orden social les dio. Tenían una mayor curiosidad y capacidad de observación, y mucho más tiempo para ejercerlas, debido a sus funciones sociales alejadas del trabajo externo y la vida pública. Un tiempo dedicado al cuidado de las generaciones más jóvenes, pero también de ancianos, enfermos, plantas de su huerta y animales. Si ves, por ejemplo, a un animal enfermo comer ciertas plantas o lamer ciertas rocas, no sólo te estarán señalando sustancias que podrían influir en la enfermedad, sino también te darán la oportunidad de aplicar ese saber en las personas a tu cuidado. También tendrás la oportunidad de cultivar la hierba en tu huerta. Pero, por si fuese poco, las mujeres también contaban con el más eficiente sistema de memoria intergeneracional existente: la Tradición Oral. Las madres a las hijas, las abuelas a las nietas, la vecina a su vecina de la misma condición: el conocimiento circulaba, se enriquecía con la experiencia y se heredaba a las generaciones siguiente en forma de recetas, piques, rituales y, especialmente, de historias.

De esa forma, el conocimiento acumulado será trasmitido y perfeccionado una generación tras otra, en entornos prácticamente secretos,

119 FEDERICI (2014)

clandestinos, subterráneos, fuertemente ritualizados como modo de protección, como los que las mujeres vascas llamaron “aquelarre”. Esta red intergeneracional de construcción de conocimientos naturales, sociales y médicos, debió dar a las mujeres europeas una oportunidad de defensa en una sociedad violenta, opresiva y excluyente. No es extraño que las mujeres sólo enseñaran esa sapiencia a sus hijas, o a mujeres de su misma condición. Era una estrategia de supervivencia.

Úrsula Southeil era su nombre cuando nació en una cueva cerca de Yorkshire, en la Inglaterra de 1488. Su madre Ágatha, una campesina delgadita de quince años, quedó embarazada de un noble que, naturalmente, quiso conservar la decencia de su apellido, así que la jovencita se fue a parir sola en una caverna. Decir que allí dio a luz sería un chiste horrible: lo primero que vio la bebé fue penumbra. Y lo segundo, la mueca de horror de su madre, cuando se dio cuenta de que la niña era contrahecha, con la espaldita torcida y un rostro espantoso.

Las deformaciones crecieron con ella hasta volverse joroba, tanto como las burlas y el desprecio del pueblo. Pero, pese a su apariencia, Úrsula parecía ver más allá que el común de la gente. Mucho más allá. Pronto empezó a ganarse el respeto anunciando lluvias benditas con precisión sorprendente y sanando a sus vecinos de males del cuerpo y el alma. Una mañana, cuentan, Úrsula tuvo una discusión fuerte con un muchacho muy bruto de la comunidad que, en medio de la bronca, dijo lo que tantos habían pensado tantas veces: señaló una fogata enorme de basura, y le gritó a Úrsula que ese era su destino y el de todas las brujas. Úrsula ni siquiera se puso nerviosa. Se quitó el delantal, lo tiró a la hoguera y contestó fuerte para que escucharan todos: -Si esto se quema, yo también-, y se fue a su casa. El delantal ardió por horas, hasta que el fuego se apagó solo y lo sacaron intacto e impecable, como si todavía envolviese la cintura de su dueña. Nadie volvió a meterse con ella.

Y aunque el cuerpo desaliñado le impedía tener hijos (o quizás por ello), trató a la gente de su comunidad con tal ternura, que terminaron por llamarle con el nombre que la memoria guardó: Madre Shipton. Privada desde siempre de un lugar digno en el mundo, y más aún de cualquier forma de instrucción, nadie supo jamás cómo aprendió tanto sobre

plantas, brebajes, ataduras, sanaciones y tormentas. Pronto, se la consultaba para todo.

Del mismo modo misterioso en que aprendió su enciclopédico conocimiento de la Naturaleza y la salud, aprendió también a escribir. Un día salió de su casa con un papel escrito que quiso mostrar a la hermana Elisa, una monja que se había encariñado con ella. Aquello tenía aspecto de poesía. Pero cuando la sor leyó con más atención, el gesto pasó de la curiosidad al asombro, y después al espanto: los versos de Úrsula eran profecías.

Por todo el mundo el pensamiento del hombre volará
Tan rápido como el parpadeo de los ojos
Entre torres, el hombre orgulloso andará
Largos túneles se harán para carros sin caballos
¡Extraño es! Pero será realidad.

Algunos versos parecían desenlaces probables de acontecimientos actuales de su época. Otros, en cambio, se veían como escenas apocalípticas de una dimensión imposible para entonces.

Cuando las pinturas parezcan vivas y se muevan con libertad
Cuando los barcos, como peces, naden bajo el mar
Cuando los hombres, como las aves, surquen el cielo
Entonces, la mitad del mundo morirá

Úrsula Southeil, la Madre Shipton, murió feliz en 1561, tras haber podido escribir cientos de esos extraños versos clandestinos. Bruja al fin, no fue enterrada en un cementerio, sino en tierras no consagradas cerca de York. La asombrosa precisión de sus profecías recién vio la luz cuando se publicaron, ochenta años después de su muerte. No todos los vaticinios de Madre Shipton se hicieron realidad. Otros, quizás, tengan que esperar más. Esos son, a decir verdad, los más inquietantes.

Las tormentas tendrán rabia, y los océanos rugirán
Las mareas se levantarán más allá de sus bancos
Para morder las playas y sus orillas.
Entonces, las montañas empezarán a gritar
Y la tierra se moverá de los llanos a las costas

Y las aguas llegarán en terribles corrientes
Inundando las tierras con estrépito
Y la humanidad se acobardará en pantanos lodosos
Y gruñirá por los actos de los hombres.¹²⁰

Las impresionantes profecías de Madre Shipton fueron escritas contemporáneamente con las de Michel de Nostradamus, que seguramente sí conocerás, aunque éstas fueran escritas cómodamente en los salones del Palacio de Catalina de Médici y no alcancen ni sombra de la precisión incomparable lograda por una campesina jorobada que miró al mundo desde una remota aldea del norte de Inglaterra. Es que *brujo* no es la versión masculina de *bruja*. Los brujos han sido (y, sorprendentemente, aún lo son) aliados del poder, y contaron con millonarios mecenas y templos propios. Bastará pensar en Fausto, que inspiró obras de Goethe, Marlowe, Beethoven, Tomas Mann y Wagner, y que declaraba públicamente su pacto con el Diablo en la misma época en que, por esa razón, se quemaban mujeres en Alemania a razón de veinte por día.

Así es como las mismas mujeres, excluidas de toda educación, podían hacer gala de un conocimiento casi enciclopédico en torno a la Naturaleza y su interacción con las personas, en muchos aspectos superior al más refinado saber académico. Simplemente, tenían sus propios dispositivos educacionales y de construcción colectiva de conocimiento acumulable y, además, activo, es decir, inmediatamente aplicable a las necesidades cotidianas de la comunidad. Al punto de que este conocimiento empezó a ser considerado una amenaza concreta al orden estrictamente masculino imperante en Europa. Semejante conocimiento sólo podía ser obra del diablo.

Brujas del nuevo mundo

Cuando la “Civilización Verdadera” desembarcó en el Nuevo Mundo, América era un universo vivo de una multicoloridad escandalosa. Viniendo de un continente que llevaba siglos de disciplinamiento forzoso y agrisamiento impuesto a sangre, fuego y evangelización, los

120 Sintetizado de GANDUGLIA (2017). Los versos fueron traducidos de LOWNDS (1641)

“Adelantados” no podían entender ni apreciar semejante diversidad natural, social, lingüística, étnica, política, ideológica y espiritual, y apenas pudieron interpretarla como salvajismo a civilizar. De modo que, en el esfuerzo por imponer aquí también la misma uniformidad mental, sólo lograron que aquellas “supersticiones” que intentaban combatir, se propagaran entre redes sociales de mujeres, que no hacían distinciones racistas o de condición social si se trataba de defenderse con lo que tuvieran.

Las mujeres indias daban colibríes a las curanderas españolas para que los usaran para la atracción sexual, las mulatas enseñaron a las mestizas a domesticar a sus maridos; una hechicera loba le contó sobre el demonio a una coyota. Este sistema “popular” de creencias era paralelo al sistema de creencias de la Iglesia y se propagó tan rápidamente como el cristianismo por el Nuevo Mundo, de tal manera que después de un tiempo se hizo imposible distinguir qué era “indio” y qué era “español” o “africano”.

Ruth Behar¹²¹

Las artes mágicas no dejaron nunca, desde luego, de contarse entre los más recurrentes y efectivos recursos de supervivencia de las mujeres en la América dominada, y a menudo, expresión de su actitud rebelde al orden imperial establecido.

Cuentan que, allá por el siglo XVII, vivía en la Villa de Córdoba, en México, una jovencita tan callada y taciturna (a fuerza de desprecio por el color mulato de su piel) que la gente terminó por llamarle Soledad. Pero al mismo tiempo, era tan sabia en asuntos de medicina y otros prodigios, que nadie podía darse el lujo de no conocer a la Mulata Soledad. Ni siquiera se sabía bien su edad, porque hasta había abuelos que juraban que la Mulata le había dado una buena mano a sus madres cuando los parieron. Pero la belleza incomparable de la muchachita no parecía la de una mujer de cien años o más, como decían. No tendría más de veinte, y muy bien llevados. Así que los chismes le revoloteaban como nube de mosquitos. Se decía que podía predecir temblores y eclipses, que el rancho miserable en que vivía se veía tan iluminado

121 Citada por FEDERICI (2014)

por dentro que parecía prenderse fuego, que se la había visto volver volando en las noches desde algún lugar desconocido, y que podía atar almas de hombres y mujeres enamorados sin esperanza.

Pero resultó que, entre el pelotón de enamorados frustrados por el desdén de Soledad, estaba el mismísimo Alcalde don Martín de Ocaña. ¿Cómo explicar la indiferencia de una negrita mugrienta, sin cargos ni dinero ni título ni marido, si no es que tiene un pacto con el Demonio y él llena todas sus necesidades? El señor Alcalde no tuvo más remedio que hacer llegar su denuncia al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Esa misma mañana, arrastraban a Soledad, encadenada, por las calles de Córdoba. Atados los brazos a la grupa de un caballo, los pies sangrando por horas de caminata forzada, la Mulata cruzó al fin el portal de la siniestra fortaleza de San Juan de Ulúa, en el puerto de Veracruz. Segundos antes, se llenó cuanto pudo los ojos de mar. Segundos después, cruzaba el Puente del Último Suspiro, como le llamaban porque el reo que cruzaba por allí no volvía jamás.

Aunque, desde ese primer día, Soledad fue torturada hasta el hartazgo en las mazmorras de Ulúa, no escapó a su sorpresa que le pusieran como guardia a un jovencito de Córdoba, de nombre Alfredo, que había suspirado por ella desde su infancia. Pero más se sorprendió el soldadito, que no podía entender cómo aquella mujer singular podía sonreírle después de horas de tormento atroz. La escena se repitió día tras día, y en cada noche, allí estaba Soledad regalándole a Alfredo esa sonrisa imposible, indiferente a los huesos rotos y las heridas manando pus.

Una de esas noches, Soledad le pidió a Alfredo que le consiguiera un peine. Días después, un ramo de nardos para perfumar un poco ese hueco maloliente. Después, le pidió una tiza. Alfredo trató de convencerla de que no tenía que hacer más que confesar, para que no la hicieran sufrir. Pero esa noche, la esperó con un grueso trozo de tiza.

Durante todo el interrogatorio y el juicio absurdo que le hicieron después, la Mulata Soledad dedicó todos sus esfuerzos a dibujar en la pared del fondo de su celda una escena de mar, parecidísima a la que vio justo antes de cruzar el Puente del Último Suspiro: un amanecer, un muelle, un galeón atracado en él, una ola rompiendo. Si el temple de la jovencita ya tenía boquiabierto a Alfredo, la capacidad para dibujar con un realismo inexplicable superó todo. Podía combinar la tiza con el salitre y el musgo para crear relieves de una precisión increíble.

La Mulata Soledad fue encontrada culpable de brujería y condenada a morir en el Quemadero Público de Veracruz. Pero incluso en la última noche antes de su ejecución, la única preocupación de Soledad parecía ser encontrar detalles faltantes en su dibujo. Alfredo le imploró que confesara sus pecados para que no alargaran su muerte. Pero la única respuesta fue -¿Qué le falta a mi barco?-. Alfredo estalló, y le gritó que faltaban minutos para que la vinieran a buscar, que a nadie le iba a importar su obra de arte, y que el barco no le faltaba nada, sino navegar. -Bueno (contestó Soledad), si sólo eso le falta...-

Al principio, Alfredo creyó que sería un engaño de sus ojos, maltratados por las lágrimas y un viento fuerte que entró por algún lado. Pero después juraría que una vela del palo mayor flameó, y después que le salpicó la ola. Y luego no hubo nada que contuviera el pánico del guardia cuando vio toda la escena de mar cobrando vida, como si la pared del fondo fuese una ventana. Soledad le dedicó una última mirada de agradecimiento, justo antes de saltar con todas sus fuerzas directo a la pared, para aterrizar paradita sobre la cubierta del galeón. Hinchidas las velas de viento favorable, el barco de tiza emprendió aventura rumbo a la esquina este de la celda.

Los guardias que acudieron a los gritos pelados de Alfredo, apenas pudieron ver al galeón de tiza desapareciendo por la esquina del calabozo, y a Soledad con la mano en alto, saludando desde el castillo de popa.¹²²

Pero, para que aquél inmenso conocimiento potencialmente subversivo sobreviviese al paso de los siglos y alcanzase la dimensión que aún hoy tiene, debió circular en espacios secretos e íntimos en los que mujeres de generaciones diversas se encontrasen, compartieran y enriquecieran sus valores y memorias. Los ámbitos cotidianos de convivencia, crianza y enseñanza no hubieran sido suficientes para una labor tan amenazada y de semejante magnitud. De modo que muchas de ellas crearon lugares de encuentro clandestino, encubiertos con una liturgia propia de iniciación que contribuiría a sostener los contenidos místicos (es decir, los significados últimos) incluso de los conocimientos más prácticos. Porque ningún saber se torna tradición, si no va unido a una espiritualidad y una ética que lo trasciende.

Prueba evidente de aquella actitud rebelde hacia el orden injusto establecido por los imperios europeos en América, fue la alianza (bastante frecuente) entre las brujas y los pueblos originarios. El historiador Javier

122 Sintetizado de GANDUGLIA (2017), desde un relato recogido en Veracruz.

Ocampo recogió el relato que aún recuerda en Santander a Leonelda Hernández, la mayor de las cinco brujas de Burgama, un pueblo que ahora se llama San Juan Crisóstomo de la Loma en la actual Colombia. Dice Ocampo que vivían en un rancho ruinoso, y que dedicaban sus días a *sanar a los endemoniados, curar a los enfermos, apaciguar a los violentos, ayudar a los enamorados y celosos, adivinar el futuro e intervenir en los más diversos aspectos de la vida de Burgama y pueblos vecinos*¹²³. Leonelda era una mulata preciosa, muy querida por los indios búrbura de la zona por ser mujer guerrera y hechicera de muchas artes. Semejante amistad era una herejía grave, y Leonelda fue apresada en junio de 1666 y enviada a Ocaña para su ejecución. Pero cuando se enteraron de que Ocaña estaba de fiesta por la llegada del Arzobispo, y que quizás la bruja sería liberada como concesión especial del día, el capitán decidió ejecutarla él mismo en una colina conocida entonces como “el Alto del Hatillo”, a las afueras de Ocaña. Mientras preparaban el ahorcamiento, en un descuido, Leonelda atrapó al capitán por el cuello y, sin dejar de apretarlo, gritó “*¡Aquí, los búrburas!*”, y los guerreros salieron de los árboles, de bajo la maleza y detrás de las piedras. La gente de Ocaña encontró al capitán colgado de la soga, y a todos sus soldados atravesados por cuchillos. Hasta hoy, el antiguo Alto del Hatillo se conoce como “Cerro de la Horca”.

Aún hoy dicen en Boyacá, en el mismo Altiplano de Colombia, que en algunas noches (especialmente las de plenilunio) las brujas se dividen en dos. De la cintura hacia abajo, se quedan en su casa; y de la cintura hacia arriba salen a recorrer el cielo convertidas en chulo, pájaro negro de aquellas tierras. Extraño poder el de las mujeres-chulo: mantener los pies en la tierra y, al mismo tiempo, echarse a volar.

El aquelarre: territorio mágico

¡Todas! ¡Todas lo hicimos! Aunque yo sola lo pague.

Grito de Juana García, mientras era sometida, por bruja, a escarnio público en Bogotá¹²⁴

Hay en Perú un pueblo de brujas. Se llama Cachiche, y es el único sitio que conozco con un monumento en bronce homenajeando a

123 OCAMPO LÓPEZ (2001)

124 Juana García, la más célebre de las brujas del Nuevo Reino de Granada (actual Colombia). Su

una bruja, en la plaza céntrica conocida, justamente, como “Parque de las Brujas”. La gente de Cachiche se enorgullece de vivir en un pueblo que, según afirman, fue fundado por poderosas hechiceras. Cuentan que, siglos atrás, tres brujas españolas que escapaban de los tribunales escondidas en la bodega de un barco llegaron hasta allí. No les costó mucho encontrar en esta tierra a mujeres de su misma condición: indias curanderas, negras que sabían de pócimas infalibles, criollas pobres que conocían como nadie los misterios del parto. En este lugar se enseñaban mutuamente cosas de éste y de otros mundos, en las noches de luna llena, porque esa es luz femenina con la que se distingue poco el color de la piel. Así se forjó el Pueblo de las Brujas donde, según se cuenta, nadie moría. Las mujeres crecían y crecían de alma hasta que, cuando ya era tiempo, se desintegraban en millones de granitos de arena para proteger al pueblo de sus enemigos. ¡Y vaya si los tuvieron! En cada uno de los mil ataques de los militares godos, una y otra vez, feroces tormentas de arena fina que se metía en los ojos, trancaba los arcabuces y mataba de ahogo, acabaron por convencer a los colonizadores de que, habiendo un continente entero por conquistar, no valía la pena complicarse con un caserío perdido en medio del desierto. Cachiche fue, dicen, el único pueblo de la región que nunca pudo ser sometido por la fuerza del Imperio.

Cachiche es un magnífico ejemplo de esos espacios de encuentro clandestino conocidos como *sábbat*, conciliábulos y, finalmente, como *aquelarres*¹²⁵. En ellos, mujeres oprimidas por su condición compartieron conocimientos en ámbitos, en general, fuertemente ritualizados, articulando espiritualidades y saberes, fortaleciéndose mutuamente para ganar espacios de respetabilidad en sus comunidades y entornos sociales. Allí se forjó una pedagogía fundada en las necesidades más urgentes, adaptada a las condiciones desfavorables del entorno represivo. Espacios de enseñanza-aprendizaje en un marco de horizontalidad sin distinción de raza, espiritualidad, condición económica o vertiente cultural. Ese notable dispositivo de educación mutua ignorado, subestimado y perseguido con in-

grito parece confirmar la idea de la representatividad femenina de las brujas. Ver RODRÍGUEZ FREYLE (1968)

125 *Akelarre* es una palabra euskera que designa el sitio de reunión ritual de las brujas vascas de Zugarramurdi, condenadas y colgadas en Logroño en 1610.

creíble violencia (prueba obvia de su carácter subversivo del orden injusto que lo generó) ha sido suficientemente eficaz como para sortear el aparato de represión física, religiosa y cultural, y mantener vivo el conocimiento de que fue vehículo por siglos.

Tales ámbitos, seguramente, hayan exhibido una diversidad tan enorme como la de las mismas mujeres que los integraron. Todas las historias de brujas que hemos podido documentar desde la Tradición Oral de los pueblos, parecen obviar misteriosos momentos no narrados en la propia trama, pero sí sugeridos. Allí, quizás, Madre Shipton aprendió a escribir y a mirar más allá del tiempo. Quizás la Mulata Soledad volvía de esos lugares cuando la veían regresar volando a su miserable ranchito. Allí, probablemente, vuelan las mujeres-chulo de Boyacá. Allí, Leonelda Hernández se encontraba con las brujas de Burgama, y allí nació el pueblo de Cachiche que aún reverencia a sus brujas fundadoras. ¿Será que algo de ese invisibilizado ámbito de enseñanza, incansablemente atacado por la represión y los prejuicios, pero capaz de sostener conocimiento por siglos y alimentar con él las esperanzas de millones de mujeres oprimidas, podría aportar algo a una pedagogía moderna en torno a las distancias de género?

Quizás, para ello, deberíamos listar algunas de las características propias de los aquelarres, aún a riesgo de ignorar su evidente diversidad. Haciendo abstracción de ésta, y con base en los relatos vivos de Tradición Oral, podemos imaginar algunas características del aquelarre:

- Un espacio generalmente natural (bosque, caverna, orilla de río, cumbre de cerro) de encuentro periódico. De hecho, la palabra “aquelarre” designa al lugar del campo donde se reunían las célebres brujas de Zugarramurdi. Significa literalmente “prado del macho cabrío”, lo que no tardó en ser interpretado como evidencia de la presencia del Demonio.

- Encuentros fuertemente ritualizados, como modo de consagrar el conocimiento compartido y proteger esos contenidos, expresados en recetas, piques, rituales, conjuros, artefactos, oraciones y relatos tradicionales. Una alianza secreta y juramentada de protección, construcción horizontal de identidad y continentación mutua. Al igual que los propios lugares, estas prácticas fueron sistemáticamente demonizadas por el poder dominante.

- En muchos casos, particularmente en Europa, “recuperación”, invocación y reivindicación de las figuras femeninas sagradas o deidades pre-cristianas o “paganas” (es decir, no cristianas). Es frecuente que se cite a la Diana griega, a la Lilith hebrea, a la Andraste celta o a la Vesta romana. Las mismas figuras son invocadas hoy, en las corrientes mágicas que se consideran herederas de la antigua brujería.

- Valorización e incorporación de todo el conocimiento de las mujeres que los integraban. Sin considerar las distancias espirituales, religiosas o culturales, el aquelarre era un ámbito de protagonismo de cada una, donde todos los saberes son valiosos.

- Horizontalidad de vínculos. A menudo, una de las mujeres era elegida para ocupar una forma de liderazgo que habilitaba a las restantes a sentirse hermanadas.

- El principal motor eran las necesidades, tanto las propias de las participantes, como las de las comunidades de pertenencia, puesto que las capacidades de satisfacer necesidades de la comunidad incrementaban las posibilidades de obtener respeto, dignidad, e incluso reconocimiento de sus saberes en sus pueblos.

- Fuerte apoyo en las cualidades propias de la naturaleza y sensibilidad femeninas: vínculos de cercanía, capacidad de cuidar y sanar, de seducir, de concebir y parir, de influir en el comportamiento de otras personas, de transformarse, de comprender el orden natural y aliarse con él.

- Dominio de la memoria como dispositivo de construcción colectiva, y de la construcción de territorio mediante la incorporación de contenidos y significados depositados en el paisaje.

- En América, la horizontalidad vincular se mantuvo pese a la diversidad sociocultural, étnica y espiritual. Eso, en otras palabras, confirma la hipótesis de la brujería como estrategia de supervivencia, pues reunía a mujeres indias, europeas, negras y criollas en pie de igualdad solidaria basada en el respeto por el conocimiento compartido.

No es difícil reconocer, en este antiguo dispositivo de construcción de conocimiento, algunos de los parámetros esenciales de la Educación Popular. Aun basado, efectivamente, en saberes emergentes de la experiencia cotidiana, lejos de ser “ingenuo” o carecer de criticidad,

aporta incluso algunas ventajas en relación con nuestros modernos dispositivos pedagógicos. En el aquelarre, la circulación del conocimiento va de la mano con la construcción de una identidad colectiva que alberga y contiene a las participantes, y donde los saberes valorizados de cada una alcanzan una dimensión espiritual de trascendencia, expresada en la ritualidad ceremonial que acompaña los encuentros. La direccionalidad sociopolítica y cultural de los procesos que allí se gestaban no deja lugar a dudas: el aquelarre es un espacio de liberación.

Hoy, veo ponerse de moda la afirmación de que, para resolver las situaciones de violencia doméstica y desigualdades de género, tanto como los problemas de la educación y la seguridad pública, lo que hace falta es un “cambio cultural”. Confieso que me da una mezcla de sentimientos esa recurrente alusión a los cambios culturales: por un lado, no es sino la confirmación de treinta años de práctica centrada en la dimensión cultural en el campo de la Educación Popular. Por otro lado, la sensación de que quienes lo afirman, pocas ideas tienen sobre qué cosa es un “cambio cultural” y cómo se opera. Y, sin embargo, los pueblos han sabido construir siempre sus propios instrumentos educativos para hacer frente a las opresiones, fortalecer sus capacidades de supervivencia aún en las condiciones más desfavorables, y sostener la memoria de la esperanza.

Investigar, comprender e incorporar esos dispositivos populares a nuestras prácticas educativas es, a mi juicio, una acción política en sí misma. Un primer paso en ese “cambio cultural” que tanto anhelamos.

Referências

DELEUZE, Guilles y GUATTARI, Félix: *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.

FEDERICI, Silvia: *Kalibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Ed. Traficantes de Sueños, Madrid, 2014.

FREIRE, Paulo: *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*. Siglo XXI, México, 2005

GANDUGLIA, Néstor: *Historias mágicas del Uruguay Interior*. Ed. Planeta, Montevideo, 2008.

GANDUGLIA, Néstor: *Que las hay, las hay. Brujas de dos Mundos*. Ed. Planeta, Montevideo, 2017.

KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus: *Malleus Maleficarum (El martillo de las brujas)*. Ediciones Orión, Buenos Aires, 1975.

LE GOFF, Jacques: *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Ed. Paidós Ibérica, Madrid, 1991

LOWNDS, Richard (ed.): *The prophesie of Mother Shipton in the Raigne of King Henry the Eight*. Ed. Lownds, Londres, 1641. Versión digitalizada, disponible en Biblioteca Digital Mundial.

OCAMPO LÓPEZ, Javier: *Mitos y leyendas de Antioquia la Grande*. Plaza y Janés Editores Colombia, Bogotá, 2001.

RODRÍGUEZ FREYLE, Juan: *El Carnero. Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Ed. Bedout, Medellín, 1968.

RUIZ, Ana Adelina: *Una bruja llamada Madre Shipton*. Ed. C. Viguera, 1982.



Lideranças Negras, Terra e Educação em Quilombos

Georgina Helena Lima Nunes

A narrativa introduz o estudo: palavras de mulher quilombola

Eu lavava e passava, ficava até não sei que hora; naquele tempo não tinha relógio, não tinha rádio, não tinha nada. Não sei que horas da madrugada, passando e engomando roupa com aqueles ferro de as-soprar ainda de carvão, não tinha ferro elétrico. Ficava ali na rua abanando e as crianças dormindo e eu passando roupa na rua... eu acho que nem dormia quase nada porque daqui a pouco eu já tinha que sair para trabalhar. Mas meus filhos nunca passaram necessidade graças a Deus, eles mesmo dizem. Até uma vergonha se eles dissessem que passavam[...] eu ficava com vergonha. Não tinha quarenta anos quando o marido morreu; fiquei sem nada, só com os filhos. Naquele tempo a viúva não tinha direito a nada[...] e a casinha. Mas meus filhos não passavam necessidade, Deus me livre se as crianças pedissem uma comida e eu não tivesse para dar [...] (Idalina Barbosa, C. Q. Manoel Barbosa/ Gravataí- RS)

A escrita formal, acadêmica, sempre requer um início, meio, fim e dados sejam eles estatísticos, empíricos na perspectiva de compreensão quantitativa ou qualitativa do fenômeno como forma de consolidar o científico. O que escrever, por onde começar, o que selecionar dentro deste estatuto de verdade que a ciência moderna instituiu? É um momento, talvez, quase único de liberdade do/a autor/a que, se não é cerceado, é circunscrito em uma série de fronteiras da razão para inibir, muitas vezes, os pensamentos transgressores ou considerados não científicos (GROSFUGUEL, 2016; SANTOS, 2010).

Decidiu-se, para falar de lideranças negras e quilombolas, apresentar a narrativa de D. Idalina Barbosa, que já se encontra no *òrum*¹²⁶.

126 Beniste (2004, p.63) explica que “ao falarmos de òrum, não se trata apenas do céu, mas de todo o espaço sobrenatural”.

Imersa na profundidade dos seus fazeres diários, pode-se dizer noturnos, narra a história de grande parte das mulheres negras brasileiras no processo árduo de cuidar/criar seus filhos e sobreviver. Perseverar frente a trabalhos *forçosos*, adjetivação muito utilizada por D. Idalina, e manter nos fios da memória os detalhes e gestualidades que a permitiram chegar ao longo de suas mais de nove décadas sendo reconhecida como a mulher *custosa*, de palavras firmes, sábias e que, sem outras ferramentas que a intelectualidade negra e feminina na atualidade dispõe, desacatava as imposições do sexismo, machismo e racismo. Tal narrativa merece um destaque porque não sucumbiu à *vergonha* de, pelo menos, nunca deixar de alimentar aos filhos.

É uma narrativa que necessariamente não expõe apenas a dor; é difícil escrever as particularidades da voz! Revela um percurso que se faz recorrente em outros tantos territórios negros, cujas matriarcas dos locais se perpetuam nas gerações presentes e estão a produzir tantas outras narrativas e textos. Reeditam, em muitos casos, os elementos de uma sociedade que não se democratizou nas relações de raça/etnia e gênero, mas que apontam outras arenas de luta e contestação, entre elas, espaços formais de educação como a escola.

Esta reflexão tem sua origem em trabalhos oriundos de processos acadêmicos no campo da pesquisa e extensão, que resultam na produção de material didático específico para comunidades quilombolas, construção de projeto experimental de escola, formação de professores/as, organização de fóruns interdisciplinares e articuladores entre universidade, instituições da educação básica e quilombos.

Da relação dialógica e tão próxima junto a estes grupos, os questionamentos prevaleceram sobre as certezas e apontaram, sempre, novos vieses de estudos. Tratou-se de questões tais como gênero, etnia/raça e classe social, que dificilmente podem ser dissociadas, porque são demarcadores para se entender contextos e repensar a educação escolar formal para a população negra como reivindicação histórica dos movimentos negros.

Cabe observar que, ainda que as pesquisas e projetos supracitados não estivessem voltados intimamente para as questões relativas a mulheres negras, estas sempre tiveram evidência nas ações desenvolvidas, em virtude da ampla participação política, bem como pela presença emble-

mática no interior dos quilombos rurais e urbanas. Frente a tal evidência, foi necessário construir uma investigação que ainda está em curso¹²⁷, que reúne mulheres negras e quilombolas de norte a sul do País.

Por isso, tornou-se fundamental aprofundar o modo como suas vivências sóciohistóricas e socioculturais são propulsoras de um engajamento destemido, sob circunstâncias somente possíveis, porque outras mulheres, na condição ou não de líderes, se constituem em suporte para que estas estejam em algumas frentes de luta, distante do território, por intermédio de um sistema muito envolvente de colaboratividade.

Muitas das mulheres-liderança que se pôde conhecer durante mais de uma década de trabalho voltam à cena para serem melhor desveladas. Elas têm como característica primordial a vivência na sua comunidade de origem onde atuam como professoras e representantes de diversas entidades políticas: associação Quilombola, Grupo de Mulheres, Organizações Não Governamentais, Federações Nacionais e Regionais.

Estas vivências das mulheres negras, construtoras de experiências educativas e que se constituíram protagonistas nas lutas por escolarização, apontam que

[...] para os quilombolas, em especial, os vínculos entre educar e formar são ancestrais, não são atributos exclusivos da escola; ancestralidade é tudo o que antecede ao que somos, por isso ela nos forma. Existe um passado e um presente das populações negras que vêm se educando secularmente através de uma resistência que não é passiva [...]; se havia escravização, havia resistência, havia reação; os capitães-do-mato não surgiram da imobilidade: foram reações do outro lado[...] (NUNES, 2006, p. 142),

Os territórios negros¹²⁸ e quilombolas tornam-se cada vez mais reconhecidos em todo o Brasil, na medida em que avançam, seja na implementação eficiente de políticas públicas já existentes, seja na busca por

127 Projeto de Pós-Doutorado em Educação, intitulado “Protagonismo das lideranças negras na luta pela educação escolar em quilombos: contornos epistêmicos de uma concepção decolonial de feminismo”.

128 Território negro é reconhecido como “um espaço de construção de singularidades socioculturais de matriz afro-brasileira e que, ao mesmo tempo, é um objeto histórico de exclusão social, em razão da expropriação estrutural dos direitos sociais, civis, específicos fundamentais dos negros brasileiros” (BITTENCOURT, Jr., 2005, p.37).

outras que ainda se fazem necessárias. A presença negra nas diásporas redimensiona os elementos necessários para que outros saberes e aprendizagens gestem possibilidades de sociedades menos hierarquizadas e socialmente mais justas.

Mulheres negras, quilombolas e lideranças: estatísticas e movimentos da história

A noite não adormecerá jamais nos olhos das fêmeas
pois do nosso sangue-mulher de nosso líquido lembradiço em
cada gota que jorra um fio invisível e tônico pacientemente cose
a rede de nossa milenar resistência.

Falar das mulheres negras e quilombolas requer situá-las dentro de um quadro geral que é constitutivo da história regressa e contemporânea dos femininos negros brasileiros, ou seja, é acionar uma estreita relação entre agires, pensares, fazeres e resistires femininos que, ao serem confrontados com estatísticas socioeconômicas, aguça ir além dos números para observar o conjunto de significados que as mesmas constroem frente a incontestáveis adversidades e incontáveis possibilidades que, na grande maioria, são emergentes de coletivos sociais e políticos.

Em 2009, as mulheres negras compunham um contingente de 50 milhões de uma população total de 191,7 milhões. Do total de mulheres, correspondiam a 50% das mesmas, concentrando-se, majoritariamente, no Norte e Nordeste do País e em menor proporção no Centro-Oeste. No sentido inverso, tem-se apenas 20% de mulheres negras na região Sul, um menor contingente em Santa Catarina (12,9%) e no Rio Grande do Sul (17,8%)¹²⁹.

No que diz respeito ao mercado de trabalho, 71% das mulheres negras estão em ocupações precárias e informais, contra 54% das mulheres brancas e 48% dos homens brancos; quanto à média salarial, a da trabalhadora negra é metade do salário da trabalhadora branca, mesmo quando ambas têm a mesma escolaridade, a diferença salarial gira em

129 Dados do Instituto de Pesquisas Aplicadas (Ipea), extraídos do “Dossiê Mulheres Negras: Retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil” (2013).

torno de 40% a mais para esta¹³⁰. Tais diferenças incidem nos lares cujas chefias são femininas, uma realidade significativa para mulheres negras e brancas, contudo, desde o ano de 2007, as primeiras tomam a dianteira.

A grande maioria das famílias chefiadas por mulheres (FCMs)¹³¹, em torno de 56,2%, possuem uma renda total de menos de um salário mínimo; as piores condições de renda são das famílias chefiadas por mulheres negras, em que 69% da renda familiar das mesmas chega, no máximo, a um salário mínimo (MARCONDES et. al., 2013). Neste sentido, existe

[...] um cenário de amplas e persistentes desigualdades de gênero e raça [...]. Este princípio trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (IDEM, p.32).

Tal cenário, permanentemente, é afrontado por um conjunto de ações que reescrevem nos movimentos organizados por mulheres que a luta é contínua, incessante e requer uma atitude política permeada de elementos que constituam um bem viver¹³² para as mulheres, homens e coletividades negras que vivem, ainda, a constante ameaça e, porque não, ação de um *biopoder*, tecnologia de poder disciplinador e regulamentador que, por meio do racismo, se constitui “[...] o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 1999, p.304).

No Mapa da Violência de 2015 (WAISELFISZ, 2015), que retrata “O Homicídio de Mulheres no Brasil”, revela um feminicídio negro, visto que houve um aumento da morte das mulheres negras em uma proporção de 66,7% maior do que as não negras.

130 Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

131 “Na PNAD de 1990, o termo ‘chefe de família’ é definido como ‘pessoa responsável pela família ou que assim for considerada pelos seus membros’”(MARCONDES et.al., 2013, p.24-25).

132 Em 18 de novembro de 2015, houve a I Marcha Nacional de Mulheres Negras, intitulada “Contra o racismo, a violência e pelo bem viver”. A marcha reuniu, em Brasília (DF), cerca de quatro mil mulheres que reivindicavam, entre tantas coisas, o direito de viver, ou melhor, do “bem viver” - inspirado nos moldes do que Quijano (2010, p. 47, 2010) afirma se constituir: “ Bem Viver é, provavelmente, a formulação mais antiga na resistência ‘indígena’ contra a ‘Colonialidade’ do Poder. Foi, notavelmente, cunhada no Vice-Reino do Peru, por nada menos que Guamán Poma de Ayala, aproximadamente em 1615 [...]”.

No Brasil, as mulheres negras rurais e urbanas caem, choram, se erguem e marcham frente à morte de seus filhos, que é resultado, com grande incidência, da ação genocida do Estado brasileiro representada pela força repressiva policial.

No caso dos quilombos brasileiros, em relatório sobre as minorias¹³³ da Organização das Nações Unidas (ONU), em 2015, estes sofrem destaque frente ao número de violências sofridas por parte dos setores privados e estatais. Como resultado, tem-se graves consequências ambientais decorrentes de projetos que contaminam águas e solos, bem como a vulnerabilidade das mulheres à violência sexual e de gênero decorrente, principalmente, destes processos externos que se impõem agressivamente frente aos grupos.

Frente a estatísticas desfavoráveis, torna-se importante apreender os mecanismos utilizados por mulheres negras e quilombolas, que protagonizam, em suas comunidades, movimentos reivindicatórios por políticas públicas ancoradas na reivindicação de fundo de todas as outras que é a regularização fundiária.

A educação escolar tem sido uma das reivindicações articuladora das demais, na medida em que a escola se torna um lugar de aprender a ler, escrever, contar e incitar pedagogias que transformem estas operações em reflexões essenciais à busca de direitos de cidadania. Por isso, a escola é um lugar em que a saúde, as formas de mobilidade, o trabalho, dimensões culturais se entrelaçam a um conhecimento que, ao ser historicamente construído, não é estático, mas, sim, dinâmico na produção de outros conhecimentos socialmente válidos.

Escolarização não se constitui em uma atividade destituída das necessidades diárias, básicas e fundamentais, nem tão pouco das liberdades presentes nos tratos culturais, estéticos e lúdicos que advêm de um cotidiano que, se possui carências materiais, também possui uma riqueza simbólica que sustentou cerca de cinco mil comunidades em lugares, cuja presença do estado e políticas sociais é quase uma exceção.

Neste estado de exceção, foram construídas economias de subsistências que se mantiveram sobreviventes a sociedades cujas tecnologias

133 Disponível em: <https://nacoesunidas.org/relatora-especial-da-onu-sobre-questoes-das-minorias-visita-o-brasil-entre-14-e-24-de-setembro/> Acesso em: 1/5/2016.

substituíram as formas tradicionais de cultivo da terra. Têm-se os grandes aglomerados de terra cuja mão de obra negra, geralmente, de baixo valor, faz o equilíbrio entre a máquina e a força de trabalho humana, principalmente, nas zonas rurais.

Assim sendo, existe uma rotatividade nos quilombos entre sair, ficar e retornar ao lugar; as mulheres são as que mais permanecem nos territórios, porque, quando os homens se afastam para serviços temporários, são elas que garantem a produção nas roças, nos cuidados de animais e fabricação artesanal como mecanismo de transformação das matérias-primas permanentes no meio natural (barro, taquaras, palhas, ramas, sementes e outros). Junto a isso, encaminham as infâncias e juventude aos bancos escolares, ainda que essa escola seja questionada quanto à organização curricular. Na maior parte do tempo, o aprender pode significar o não reconhecimento dos/as de *origem* negros/as, expressão recorrente nas comunidades e muito utilizada pela liderança da Comunidade Favila (Canguçu/RS), Sr. Olívio Dias.

De micros movimentos pela manutenção das *escolinhas* que permitiria, pelo menos, um Ensino Fundamental próximo à comunidade. As comunidades chegam à conquista de uma educação escolar quilombola como modalidade do sistema educacional brasileiro e, também, ao ensino superior, em que modalidades de ingressos específicos para quilombolas já existem. Para tanto, foram trilhados caminhos cujos próprios movimentos sociais negros e quilombolas já se constituem autores de pedagogias da emancipação e resistência.

As mulheres, nestes novos contornos educativos, na condição de lideranças, educadoras e, acima de tudo, quilombolas, ocupam um lugar de evidência, tanto no cenário político como no escopo didático pedagógico, representado por materiais didáticos específicos que, sob diversos enfoques, transversaliza os conteúdos escolares a discussões ligadas às relações de gênero, racismo e sexismo.

Educação escolar quilombola: percurso e concepções

No início dos anos 2000, havia uma grande expectativa de que as políticas públicas voltadas para a equalização das desigualdades de cunho étnico-racial fossem, finalmente, colocadas em ação, porque se tinha um

movimento reivindicatório que se fazia perceptível há um longo tempo, visto que:

[...] entre os anos de 1980 e 2000, ao menos três gerações de iniciativas podem ser identificadas. [...] Em meados de 1990, pode-se identificar o surgimento de uma terceira geração de políticas, dessa feita, tendo como objetivo o combate à discriminação racial por meio de políticas públicas (JACCOUD, 2008, p.143-44).

O ineditismo de uma Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir¹³⁴), bem como a presença de um razoável número de ativistas do Movimento Social Negro, compondo quadros do governo que, para além das suas credenciais profissionais que lhes conduziram a cargos, a vivência política, talvez, se constituísse um diferencial na forma de encaminhar a implementação e a construção de políticas de Estado condizentes com as necessidades históricas da população negra.

Juntamente a uma série de demandas agilizadas no que concerne às desigualdades raciais brasileiras, a questão quilombola, decorrida, à época, a mais de uma década, desde o Artigo 68¹³⁵, ainda tinha um caráter de novidade junto às propostas do Movimento Social Negro, o qual, obviamente, sempre pautou as questões quilombolas e foi determinante na conquista legal do direito à regularização do território.

Contudo, dentre as diversas conformações do Movimento Negro, o Movimento Quilombola reúne peculiaridades que englobam, desde as questões voltadas ao antirracismo até as territoriais.

Os quilombos se constituem um segmento diferenciado na sociedade brasileira, porque, mesmo entre os pobres e miseráveis do País, é a população “mais desprivilegiada, excluída até mesmo das políticas destinadas à atenuação da pobreza, do isolamento e da segregação” (ARRUTI, 2010, p. 19).

134 A Seppir foi instituída pela Medida Provisória n° 111, de 21 de março de 2003, convertida na Lei n° 10.678.

135 O artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais aponta que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

O movimento quilombola, ao reivindicar uma educação diferenciada¹³⁶ para quilombos, atrelada à reivindicação por regularização fundiária, construiu uma forma peculiar de se pensar arranjos educacionais que estejam arraigados ao chão em que se vive, na perspectiva de que as mudanças que o conhecimento produz, impliquem, acima de tudo, possibilidades coletivas de um bem viver manifesto em toda a extensão da vida cotidiana. Enseja-se que a escolarização assuma uma dimensão humanizante na relação com o trabalho, por isso, com o conjunto de relações humanas e da natureza social, econômica e histórica que a circunda.

Neste movimento de construção de uma escola diferenciada, o movimento de negros e negras, quilombolas ou não, tem pressionado o Estado brasileiro de forma que, desde meados da década de 1980, as comunidades negras rurais dos estados do Maranhão, Bahia e São Paulo, desconhecidas estatalmente, mas reconhecidas entre si, fizeram movimentos em direção a uma unidade mais densa, de modo a construir um pertencimento em rede frente às violentas investidas dos grandes poderes econômicos. Do norte ao sul do País, a força quilombista¹³⁷ que Nascimento (2003) definiu como *práxis afro-brasileira* se consolida porque “o quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinarmente o povo afro-brasileiro por causa do profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros”

Silva (2012), Souza (2008) e, no que diz respeito à educação escolar, Faibani e Santos (2012), e Nunes (2006 a, 2006 b, 2012, 2014) fazem uma análise cronológica acerca do modo como a resistência quilombola estabeleceu uma pauta e, juntamente a esta, ações políticas em torno de um território que, ao não prescindir de uma educação que se forja no conjunto das ininterruptas experiências de resistência e luta em

136 Para Silva (2012, p.188), “a Educação Escolar Quilombola nasce com o pressuposto de ser diferenciada. A diferença reside em conseguir socializar os conhecimentos gerais já normatizados e convencionados nos sistemas de ensino e aqueles conhecimentos que a comunidade entende serem importantes, mas ainda não são vistos ou aprendidos por meio da escolar”.

137 “O quilombismo se estruturava em formas associativas, que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumir modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente, com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo (NASCIMENTO, 2002, p.265).

espaços urbanos e rurais - a educação quilombola -, reivindica uma educação formal que se aproprie destas. E, no diálogo com outras formas de conhecimento, reinvente pedagogias e didáticas que incidam sobre novos arranjos societários, sobre o desenvolvimento de tecnologias e dinamize concepções de ciência que justifiquem a quais fins sociais se destinam.

Mulheres negras e quilombolas: inquietação e luta

É primeiro, se inquietar; [...] e esta inquietação não surge porque mandam você se inquietar, isto vem no processo [...]. Elas vão se inquietando com a questão do dia a dia e vão começando a interferir, estudar, questionar, falar, brigar. (Maria Diva, C.Q. Conceição de Crioulas/PE)

Os quilombos, de todos os tempos, históricos e contemporâneos, são territórios cujas lideranças se forjam como extensão. Ou melhor, complementaridade de muitas mulheres e homens, enfim, confluem para si uma imensidão de sonhos que se tornam coletivos, tal qual a forma ancestral de gestar a vida. Tal complementaridade transcende, portanto, a concepção de *representatividade*, ou seja, ser líder é ser a própria história sedimentada nas peculiaridades de um território que só pode ser compreendido para *além do visual concreto*:

Liderança negra e liderança negra quilombola: as lideranças quilombolas têm “n” coisas que ela acredita que envolve outros elementos que é a questão da terra, do local onde ela vive da sua historia, do seu jeito de se organizar [...].É querer que aquilo onde você está se transforme, se transforme de forma positiva, e para isso eu vou ter que olhar para diversos aspectos da sociedade e eu vou ter que me encontrar, me achar e me defender dentro daquele espaço que é *muito além do visual concreto* que a gente não sabe explicar queultrapassa a dimensão do material, do concreto, do que é palpável [...] (Maria Diva, liderança da C.Q. Conceição de Crioulas, Mai/2014).

É chão que se faz território físico, simbólico e cultural; fundado pela ideia de convívio comunitário, cujas contradições de um *viver junto* não se sobrepõem às ímpares possibilidades de construir um lugar que se *perpetua* enquanto espaço de resistência à opressão e, ao mesmo tempo, se

atualiza na recriação de coletividades negras que se abrem para o diverso, desafiador, para um novo que não prescinde dos fios da memória, por isso, insurgente de um passado vivificado todos os dias e de futuros dinamizados pelas

[...] experiências complexas de luta, opressão, humilhação, superação, amor, dor, desejos, escolhas, alegrias e desafios. Constatar isso pode ser pouco. Mais importante será conhecer e tornar visível – em alguns espaços do conhecimento e da decisão sobre as políticas públicas – o universo das mulheres negras e o seu protagonismo de ontem e de hoje (PAIXÃO; GOMES, 2012, p.311).

O protagonismo da mulher negra como liderança das lutas que abarca a defesa de um território se constitui, principalmente, pela capacidade de liderar numa militância que tem o *umbigo enterrado*¹³⁸ nos seus outros mundos, correlatos ao trabalho artesanal e doméstico, à fé, a uma feminilidade que se anuncia em uma estética que não cabe em modelos preconcebidos.

Compreender que espaço quilombola é este, “muito além do visual concreto que a gente não sabe explicar, que ultrapassa a dimensão do material, do concreto, do que é palpável [...]” e relacioná-lo à formação das lideranças-mulheres talvez seja fazer a captura das *miniaturas* cotidianas, geralmente, de difícil visibilidade frente ao reducionismo de um olhar acadêmico, das militâncias que não reconhecem outros feminismos e fundar as rupturas epistêmicas e políticas que estas diversidades positivamente produzem na luta das mulheres como um todo. Elas se tornam emblemáticas para a infância e a juventude que crescem junto à outra dinâmica de compreensão acerca dos direitos territoriais, por isso,

[...] as maiores decisões, os maiores enfrentamentos, as maiores mobilizações quem enfrenta são as mulheres, quem inicia, quem dá o pontapé inicial são as mulheres, isto não significa dizer que só mulher faz parte daquele movimento de qualquer questão seja ligado a terra, à educação [...]. A gente brinca, a gente diz que acha que isto está no DNA das mulheres de Conceição das Crioulas pelo fato de historicamente quando o Brasil era dominado, como hoje ainda é, pelos

138 Expressão e ato utilizado para representar o desejo de permanecer para sempre vinculado ao território.

homens, a questão do patriarcado, estas coisas todas, Conceição das Crioula já se saiu, sobressaiu a partir das ideias, das lutas, das estratégias das mulheres. A lógica é outra, o formato é outro, os espaços são outros, mas de novo, as mulheres estão lá puxando a questão do território [...].(Maria Diva, C. Q. Conceição de Crioulas/PE).

Quando as mulheres lutam para não sair do lugar onde muitas delas nasceram e vivem até os dias de hoje, é porque desejam continuar a gestar a vida *por dentro*, o que não significa, necessariamente, ir na contramão da bandeira de luta que aponta o doméstico, de igual forma, como lugar de dominação masculina e, em muitos casos de violência física e simbólica. É preciso ressaltar, todavia, que os quilombos descentram-se da ideia de lar e se constituem enquanto coletividade que o amplia. Ao invés de reduzir a ideia de lar, o caráter comunal de uso da terra redimensiona as relações interpessoais e, com os limites existentes entre ser indivíduo e ser comunidade, a comunidade, também, representa um lar expandido.

Para além da luta pela regularização fundiária, lutam por outros direitos de cidadania a exemplo da escola - escola quilombola -, que implica para as gerações mais jovens a possibilidade de ampliar o campo das atuações profissionais, levando consigo um traço identitário que permita a todos/as estarem em outros contextos *sem deixar de ser quilombola*.

Talvez, indiretamente, vislumbrem uma escola que incorpore nos seus currículos uma concepção de feminino que pense a complementaridade dos gêneros; que se revele feminina, não por ser *coisa de mulher*, mas porque tem esta identidade forjada na história regressa das matriarcas que literalmente fundaram os quilombos sob as bases concretas, subjetivas e mitológicas (mães dos rios, igarapés e fontes; guardadoras das matas, caminhos e estradas), tais como C.Q. Crioulas, Salgueiro/PE; C.Q. Murumurutuba, Santarém/PA; C. Saracura, Santarém/PA ; C.Q. Potreiro Grande e C. Q. Cerro das Velhas, Canguçu/RS; C.Q. Campinho da Independência, RJ; C.Q. Maria Adelaide Trindade, Palmas/PR; C.Q. Vó Euvira, Pelotas/RS e outras tantas existentes.

A tradução do que seja uma mulher líder e quilombola numa estreita relação de partilha intergeracional que sinaliza continuidades, define-se como:

[...] aquela que escuta e é uma pessoa que não centraliza as coisas da comunidade em si, mas que divide e compartilha com os outros [...] que acredita nas pessoas que estão lá [...] de luta que não está condicionada às mulheres, ela está assegurada nas crianças, na juventude que se cria neste processo (Maria Diva, C. Q. Conceição de Crioulas/PE).

Este caráter intergeracional de se construir liderança é sintomático para possíveis práticas democratizantes da relação saber/poder, estabelecida na comunidade, podendo ser expandida para outros lugares de formação/educação.

A experiência das mulheres de Conceição de Crioulas, à qual pertence a líder e educadora Diva, construiu um modelo de escolarização/educação, da Educação Infantil ao Ensino Médio, que há duas décadas constrói o seu Projeto Pedagógico (PP) em um verdadeiro diálogo com toda a comunidade que opina na certeza de que daquele lugar sairão outros conhecimentos que produzirão mais renda, mais vida e mais história à comunidade, cujas mulheres são consideradas *fortes como a fibra do curuá*, material utilizado para a produção de artesanato local.

As mulheres, seus lugares na educação e a possibilidade de feminizar e enegrecer currículos escolares

No processo de construção das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Quilombola, cujo texto final foi aprovado em junho de 2012 pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) e homologado em novembro do mesmo ano, foram realizadas audiências públicas em três estados brasileiros: no suprema Maranhão aconteceu em Itapecuru Mirim; na Bahia, em São Francisco do Conde e no Distrito Federal, em Brasília. Fora estas audiências oficializadas pelo CNE, também ocorreram outros encontros que tiveram eco no processo de construção das diretrizes.

As populações quilombolas foram unânimes em afirmar que existe um princípio educativo que tem sido a garantia da existência secular das mesmas, assim sendo, tratar de escola, saberes, conteúdos, conhecimentos e pedagogias destinadas a jovens, adultos, crianças e idosos/as, significa, acima de tudo, não desvinculá-las da maneira como, até então, a educação tem se processado no interior do quilombo. Obviamente, a

escola e a comunidade são instâncias diferenciadas. No entanto, o diálogo entre estes dois contextos é fundamental para pensar um espaço de educação formal na sua ação política e humanizadora das relações e, por isso, deve ser educativa no confronto ao racismo, homofobia, sexismo e intolerância religiosa.

Na reivindicação por escolas, creches e, durante o processo de construção das diretrizes, lá estavam as mulheres, com suas intervenções aguerridas e dificilmente centradas na sua capacidade de acumular poder para si, mas, sim, em um poder matrilinear que potencializa o grupo - característica essa que é feminina, negra e de raiz ancestral africana (BANKOLE, 2008).

Acredita-se que novas formas de organização quilombola decorrerão deste criar-se, quase nascer, na militância; são tempos vindouros que, de uma organização interna, tende a aquilombar-se com experiências de outros lugares que se encontram num processo de fortalecimento mútuo e de reencontro das raízes que estão espalhadas pelo país inteiro.

Tem-se, ao longo da história das mulheres negras deste País, uma legião de nomes e organizações que, em seus tempos, criaram mecanismos de subversão de lógicas e que ainda não fizeram irromper uma sociedade menos racista e sexista. Deram provas de que a grandiosidade dos feitos não está exatamente nos seus resultados imediatos, mas nos persistentes sinais que perduram e, ao perdurarem, se somam a renovadas experiências que, ao longo da caminhada, conquistaram amparos legais que, mesmo assim, não deixam os/as quilombolas em uma zona de conforto, uma vez que o poder está sempre em disputa e, portanto, estas conquistas são permanentemente ameaçadas.

Observa-se que, com o advento da feminização do magistério (VIEIRA, 2006), em tempos distintos, as portas também se abrem para o segmento feminino negro estar na escola e, dessa forma, com a sua presença (PEREIRA, 2014), as mesmas tentam negociar outras relações com o saber/poder.

Por isso, no âmbito da educação para quilombos, é fundamental o

[...] reconhecimento do lugar social, cultural, político, econômico, educativo e ecológico ocupado pelas mulheres no processo histórico

de organização das comunidades quilombolas e construção de práticas educativas que visem à superação de todas as formas de violência racial e de gênero (Diretrizes Curriculares Nacionais da Ed. Escolar Quilombola, 2012, p.69).

Nesse sentido, justifica-se a pertinência em recuperar a historicidade que religa diferentes gerações de mulheres negras que, a cada dia, revitalizam as lutas deixadas por suas ancestrais e apontam, para os processos formais de educação, novas possibilidades de se pensar a condição negra e feminina, não como um caráter de exceção, mas na pauta obrigatória de eliminar situações de sexismo e racismo que acompanham, também, o estar ou não na escola.

Os processos de educação diferenciada para quilombos orientam-se, igualmente, nas determinações da lei 10.639/03, que traz a obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira na Educação Básica. Tal lei aponta para uma educação antirracista, cuja história dos quilombos que precisa ser reconhecida, também a partir das mulheres, se constitui num conteúdo vivo para que a mesma se efetive.

Mulheres quilombolas: capítulos de livros, escritas que não se concluem

“[...] A gente sempre deu nó prá juntar fio, pra juntar pano, prá fazer colcha prá dormir, renda prá enfeitar. A gente mesmo se junta quando junta fio, quando faz renda[...]”
Ana e Paula Cristina.

As mulheres se constituíram em capítulos de livros didáticos¹³⁹, ou seja, são conteúdos de aprendizagem de fazeres e agires, impregnados

139 Como decorrência das pesquisas, foram construídos três materiais didáticos específicos: o primeiro chama-se “Um lugar chamado quilombo”, produzido junto à Secretaria de Educação do Estado do Paraná (SEED/PR). O segundo estava ligado ao Projeto Cultura Terra e Resistência: matrizes por onde construir materiais didáticos para quilombos, executado pela Universidade Federal de Pelotas e financiado pelo MEC/Secadi; o terceiro é produto do Projeto Educação Escolar Quilombola: produzindo materiais didáticos, sob a responsabilidade da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e Secretaria Municipal de Educação (SEMED), cujo nome é “Quilombos Santarenos: entre rios, margens e caminhos aprendendo com a diversidade” e está em fase de conclusão. Os dois últimos se destinam aos anos

de lógicas femininas, feministas em contextos que se hibridizam culturas, sistemas de fé e um complexo sistema de economias simbólicas e materiais que levam à frente territórios seculares do norte ao sul do País.

Práticas de fazer, saber e poder são repassadas de geração a geração e propositivas de continuidades e rupturas às formas de trabalho hipoteticamente superadas. Tem-se, na contemporaneidade, um retorno ao artesanal, ao manual maximamente explorado por uma sociedade que se fartou da produção industrial em série, dos modelos tayloristas/fordistas e que, em determinados momentos, interroga o porquê da reinvenção de modos de vestir, agir e consumir tanto em curtos intervalos de tempo.

Nesses territórios tradicionais¹⁴⁰, não se dá um retorno ao artesanal da forma supervalorizada que os *feitos à mão* são propostos pelo mesmo mercado capitalista que tudo *fabrica*, mas pela memória coletiva que os mesmos comportam e que constituem traços da identidade e história do grupo.

Na medida em que as potências utilitárias dos produtos artesanais se esgotam, a exemplo de peças como os pilões, monjolos, rodas de farinha e outros utensílios, sobram, ainda, as lógicas não esgotáveis das relações sociais contidas nas peças que necessitam ser preservadas como repositório de lembranças, identidade social e política e, conseqüentemente, reconstituição de itinerários que justificam as reivindicações contemporâneas.

Se discorrêssemos uma a uma e apontássemos os seus fazeres ditos comuns como possibilidades não exatamente na ação, mas no que os mesmos carregam, poderíamos, por exemplo, falar acerca do processo de feitura dos balaios de D. Moemia e contar que a este fazer está incorporado parte de sua vida, já que carrega um saber ancestral daqueles/as que sabiam como a fibra do cipó deve ser tramada, na mesma proporção com que tramaram as estratégias para se manterem em lugares de difícil acesso, de terras nem sempre adequadas para plantio, enfim, o desfazer do estranhamento em relação ao entorno. Os balaios ora serviram de berço para os/as filhos/as que, desde bebê, vão para as roças no interior dos

finais do Ensino Fundamental.

140 “Os territórios tradicionais são espaços necessários à reprodução cultural social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõe os artigos 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações”. (Art. 3º da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades).

mesmos, ora geram renda; e, ao se transformar em mercadoria e cair na esfera da circulação, disseminaram a destreza da mulher trabalhadora que está na luta para junto da comunidade obter direitos que lhe foram negligenciados. D. Moemia não se nega a socializar como os mesmos são feitos e, principalmente, aquilo que a consagra como exímia artesã: o arremate!

Os balaios *defendem* não apenas a sustentabilidade que ganha corpo numa linha de comércio que se intitula pela região como *artesanato quilombola*, mas na maneira como ele defende as despesas quando se deslocam para as inúmeras atividades que a questão quilombola tem exigido, principalmente, para as lideranças; o recurso é pensado, também, para a sobrevivência na e pela luta política.

Estas e muitas outras mulheres se adjetivam e se engrandecem pelo que fazem e podem continuar fazendo como um trabalho que nem sempre é trocado por dinheiro, porquanto se assenta em economias de reciprocidade que se efetivam à medida que trocam “bens sem a intermediação de dinheiro, com uma intensidade e frequência que não são comuns em outras estruturas sociais exteriores à unidade familiar de moradia”. Em decorrência disso, torna a solidariedade uma dívida moral que “não envolve apenas o interesse pelo outro, mas também o interesse em se autoafirmar, em demonstrar que é possível dar-se ao luxo da generosidade” (ANJOS; LEITÃO, 2009, p.18).

São com estes elementos advindos de práticas de sustentabilidade e generosidade cotidianas que são assumidas as próprias lutas e dos demais territórios brasileiros, visto que existem algumas lutas específicas e outras coletivas. As mulheres são propositivas quando, junto à política reivindicatória, agregam valores preexistentes nas suas experiências e, também, acesam, arsenais de defesa que se configuram para todas as situações de vida, tais como rezas e benzeduras - uma das formas de proteção e defesas.

Estas *proteções e defesas* geralmente repassadas de mãe para filha, contam, em todos os tempos, as histórias de expropriações que, se as desprotegem materialmente, também, as recompõem espiritualmente nos embates diários. As terras quilombolas desprovidas de certificação, no dizer de muitas pessoas, diminuem, ora porque as cercas dos latifundiários *caminham* encurtando o território, ora porque, em condições adversas, as mesmas foram trocadas por uma receita médica, por comida, por um funeral e por outras tantas necessidades impossíveis de serem supridas frente às históricas precariedades econômicas.

Contudo, estas mulheres, muitas delas praticantes de religiões cristãs, principalmente as luteranas, sincretizam seus sistemas de crenças e engendram possibilidades de enfrentamento a racionalidades que dizem respeito a seu próprio credo religioso.

As mulheres da C. Q. Iguatemi, principalmente D. Sandra, analisam a forma como, em seu território de origem, o território de Solidez (RS), há décadas, existem duas igrejas divididas por raça/cor e, de certa forma, questionam e rebatem discursos religiosos da falsa igualdade. Trazem estes fatos como razões para que mudanças aconteçam, tendo como foco o combate ao racismo atrelado às possibilidades de se manterem em terras cujas especificidades étnico-culturais, ainda que, imersas em processos de hibridismo cultural, sejam consideradas como identidades que produzem resistências e mudanças porque o grupo de mulheres

[...] que inicia a instabilidade produtiva da mudança cultural revolucionária é ele mesmo portador de uma identidade híbrida. Seus elementos estão presos no tempo descontínuo da tradução e da negociação [...]. O novo lugar de enunciação político e histórico transforma os significados da herança colonial nos signos liberatórios de um povo livre e do futuro (BHABHA, 2003, p.68).

Estas lideranças-mulheres formam as gerações que, interrogativamente, traduzem e significam aspectos da herança colonial fortemente arraigada nas comunidades quilombolas, principalmente, no extremo sul do País, que, no final e no anterior e no pós-abolição, se constituíram em um berço das imigrações que, juntamente com a força de trabalho que substituiria o trabalho das populações escravizadas, trouxeram costumes, os quais, hegemonicamente, ainda hoje se mostram como superiores.

A história dos quilombos, das lideranças femininas e quilombolas, não cabem em capítulos, nem se encerram nesta escrita. Existem anúncios de que processos educativos ancestrais devem dialogar com uma escola que não iniba as fronteiras do conhecimento entre saberes historicamente reconhecidos e outros; ainda que negados, foram e são resistentes, persistentes e imbuídos de uma feminilidade negra - dialógica em todas as dimensões. Essa é a Educação Escolar Quilombola, repleta de desafios e de possibilidades!

Referências

- ÁGUAS, Carla Pimentel. Terra e estrutura social no Brasil: exclusão e resistência das comunidades negras quilombolas, *Revista Angolana de Sociologia* - [Online], 10 | 2012, Online since 3 october 2013, connection on 27 april 2015. URL : <http://ras.revues.org/274> ; DOI :10.4000/ras.274
- ANJOS, Antônio Carlos dos; LEITÃO, Leonardo. *Etnodesenvolvimento e Mediações Politico-Culturais no Mundo Rural*. UAB/UFRGS e Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da Sead/UFRGS. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2009.
- BANKOLE, Katherine. Mulheres africanas nos Estados Unidos. In: NASCIMENTO, Elisa L. do. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira. S. Paulo: Selo Negro Edições, 2009.
- BENISTE, José. Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- BITTENCOURT Jr., Yosvaldir Carvalho. Territórios Negros. In: SANTOS, Irene (Org.). *Negro em Preto e Branco: História Fotográfica da População Negra de Porto Alegre*. Porto Alegre: do autor, 2005.
- EVARISTO, Conceição. A noite não adormece nos olhos das mulheres. In. *Cadernos Negros: os melhores poemas/organizador Quilombhoje*. São Paulo: Quilombhoje, 2008.
- FAIBANI, Adelmir; SANTOS, Eliziane Sasso dos. *Educação em comunidades negras rurais: do sonho à realidade*. Disponível em: <http://coral.ufsm.br/sifedocregional/imagens/Anais> . Acesso em: 4/2/2016.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no college de France (1975-1976)*/ Michel Foucault; Tradução Maria E. Galvão. S. Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HOLSTON, James. *Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. S. Paulo: Cia das Letras, 2013.
- MARCONDES, Mariana Mazzini et. al (Org.). *Dossiê Mulheres Negras: Retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013.
- NASCIMENTO, Abdias. O Quilombismo (Panamá, 1980). In: NASCIMENTO, Abdias do. *Quilombismo: documento de uma militância pan-africanista*. 2ª ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares /OR Editor Produtor, 2002.
- NUNES (a), Georgina Helena Lima. Educação formal e informal: o diálogo pedagógico necessário em comunidades remanescentes de quilombo. BRAGA, Maria Lúcia de Santana et.al. *Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Secad/MEC, 2006.
- NUNES (b), Georgina Helena Lima. Educação Quilombola. In: *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira*. Brasília: MEC/Secad, 2006
- NUNES, Georgina Helena Lima. Ser mulher, sul mulher: “A gente tem que sempre fazer vento”! In: *O Movimento de Mulheres Negras: Escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. 1 ed. Belo Horizonte : Nandyala, 2014, v.1, p. 1-250.
- PAIXÃO, Marcelo; GOMES, Flávio. História das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. In: XAVIER, Giovana et. al (Org.). *Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-Emancipação*. S. Paulo: Selo Negro, 2012
- PEREIRA, Olga. “Docência Negra em Pelotas: um constante reinterpretar de silêncios”. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras e Literatura Aplicada, Universidade Católica de Pelotas, 2014, 224 p..

QUIJANO, Aníbal. Bem Viver: *Entre o "Desenvolvimento" e a "Des/Colonialidade do Poder"*. R. Fac. Dir. UFG, V.37, n.1, p.46-57, jan./jun.2013.

SANTOS, Boaventura de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de S., MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. S. Paulo: Cortez Editora, 2010.

SILVA, Givânia Maria da. *A Proposta de Educação do Território Quilombola de Conceição das Crioulas*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília (UNB) . Faculdade de Educação, 2012, 251 p..

VIEIRA, Márcia Ondina. *Da necessidade de tornar visíveis os gêneros e as sexualidades na escola*. Revista Reflexão e Ação, Sta Cruz do Sul, v.14, n.1, p.79-93, jan.jun.2006.

VILAS, Paula Cristina; SANTOS, Ana Cristina; LEME, Ana Terra. *Entrama: a história do beija flor coroado*. Brasília: LGDE, 2006.

WAISELFISZ, Julio J. Mapa da Violência 2015: Homicídio de Mulheres no Brasil. Disponível em: www.mapadaviolencia.org.br. Acesso: 30/4/2016.

WARE, Vron (Org.). *Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004.

A construção de uma pedagogia feminista camponesa: uma experiência a partir da produção agroecológica e da luta

Catiane Cinelli
Noeli Welter Taborda

O presente texto visa abordar a experiência das mulheres camponesas na agroecologia e a construção do Feminismo Camponês e Popular. O objetivo é trazer para a análise os modos de vida das camponesas e suas formas de enfrentamento e resistência ao sistema capitalista e patriarcal. A pesquisa é resultado de tese de doutorado de uma das autoras, apresentada em 2016, com metodologia da pesquisa participante, utilizando como técnicas oito entrevistas semiestruturadas e observações participantes diretas realizadas pelas autoras em dois estados brasileiros, onde o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) está organizado, Santa Catarina e Bahia, além de pesquisa documental em relatórios do MMC.

No campo de pesquisa, foram encontradas experiências relacionadas à produção agroecológica, as quais são processos pedagógicos que avançam para outras dimensões além da produção. Em Santa Catarina, centramos nosso olhar investigativo no Programa de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas de hortaliças do MMC/SC, o qual foi assumido na instância máxima de tomada de decisão do Movimento, a Assembleia Estadual (MMC, 2008, p.40). Na Bahia, observamos a experiência com sementes, desde a fabricação de colares até o trabalho com as sementes escolhidas pelos grupos de mulheres para recuperação e multiplicação. As sementes, em ambas as experiências, estão relacionadas à própria vida e militância das mulheres (CINELLI, 2016).

A produção de sementes crioulas de hortaliças: uma experiência educativa

As camponesas apontam que, em práticas de sementes crioulas existentes em outras entidades, não havia uma autonomia das mulheres, já o MMC prioriza sementes de hortaliças por ser o cultivo no qual as mulheres têm a maior responsabilidade na Unidade de Produção¹⁴¹. Assim, a partir da constatação da especificidade das sementes crioulas de hortaliças, propomos uma discussão sobre a contradição de como o modo de produção capitalista adota o sistema patriarcal nas relações de gênero, pois, para as mulheres camponesas, é ditado o espaço do cuidado, sempre ao redor da casa, como o espaço da horta, além do trabalho doméstico e da dupla ou tripla jornada de trabalho. Isso também no todo da Unidade de Produção, sendo um trabalho não reconhecido ou que é visto simplesmente como ajuda.

Além disso, ao discutirmos a produção de sementes crioulas de hortaliças, “colada” a um projeto societário, essa prática tende a ser avaliada, reavaliada, refletida e tida como fundamental para a continuidade da vida no Planeta Terra, garantindo a diversidade e a alimentação para a humanidade, como pudemos observar em alguns encontros formativos do MMC. As sementes crioulas de hortaliças são a porta de entrada para a prática e a reflexão sobre a agroecologia. As mulheres qualificam essa prática com técnicas de produção, mas não ficam somente nelas, pois levam suas experiências e seus aprendizados ao todo da Unidade de Produção, discutindo e praticando a agroecologia, além de se constituírem como feministas, construindo novas relações nos seus diferentes espaços de atuação.

A partir das colocações das entrevistadas e da pesquisa documental, percebemos que a prática com sementes crioulas tem o objetivo de armazenar as sementes em um espaço coletivo do MMC, além de ter uma proposta pedagógica e metodológica. Assim, arriscamos afirmar que está sendo construída uma pedagogia feminista camponesa. Um processo que compreende a formação política e técnica de um grupo de monitoras

141 Utiliza-se Unidade de Produção por uma concepção de agroecologia não pautada na propriedade privada.

ou coordenadoras, que conta com técnicos/as e agrônomos/as na área da agroecologia. Esse grupo, com a formação obtida, desenvolve oficinas de sementes em diversos municípios dos estados, tratando de temas relacionados à transição para uma produção agroecológica, trabalhando desde a formação do solo até práticas e manejos pertinentes a uma produção orgânica. Essas oficinas municipais fornecem assistência para as mulheres que iniciam a transição e, com a troca de saberes entre elas, percebem a importância de armazenar a própria semente. Em entrevista, uma mulher camponesa nos declarou: “a gente tem esse compromisso de produzir sementes crioulas, [...] as famílias ainda guardam as sementes nativas da região pra plantar. Então, pra mim, as sementes crioulas é aquilo que a gente consegue tá guardando, mais de 20 anos” (entrevistada da Bahia).

As camponesas relatam o processo de transição para a agroecologia, como vão aprendendo e construindo um novo jeito de produzir e de viver. Um aprendizado que acontece no coletivo, em reuniões e encontros entre as diferentes camponesas. O processo educativo é desafiador, na experiência se aprende com a natureza e sobre como ela reage a cada momento de cuidado; no coletivo, percebe-se a relevância de ter para quem perguntar e ir praticando em conjunto. Com as formações recebidas, as mulheres percebem a importância dessa experiência relacionada às sementes crioulas e à agroecologia. A partir desse aprendizado, suas famílias passam de uma forma de produção “com veneno” para a agroecologia.

As entrevistas nos possibilitaram compreender que são as mulheres as responsáveis por iniciara produção agroecológica, muitas vezes, enfrentando os homens da família, que não acreditam nessa produção. A entrevistada mais jovem, hoje dirigente do MMC, relata o protagonismo da mãe em levar a agroecologia para a família graças à participação no Movimento de Mulheres Camponesas. Normalmente, a família só assume esse modelo de cultura agrícola quando percebe que a produção agroecológica gera renda, a qual também é trabalhada, mas de acordo com a proposta do MMC que a direciona para a luta pela autonomia econômica das mulheres camponesas. Nas experiências pesquisadas, a renda perpassa o trabalho com sementes, tanto na produção, quanto no artesanato, com etapas coletivas, sendo que, com isso, as mulheres são valorizadas pela sociedade e pela própria família.

A afirmação das entrevistadas é de que o trabalho é coletivo, de diversas formas, seja em associações, seja em grupos de produção ou grupos de base. Elas reúnem-se semanal ou mensalmente, de acordo com cada realidade. Quando há falta de água, a exemplo da Bahia, lutam por Políticas Públicas relacionadas à captação e armazenamento da água e programas que garantam cisternas, uma vez que são primordiais para que a produção seja possível e assim “garantem sua liberdade”. A renda adquirida contribui nas despesas do dia a dia e permite que adquiram equipamentos para o grupo. A renda da produção agroecológica, junto à formação política, confere autonomia às mulheres.

A pesquisa aponta para as mudanças que ocorreram na vida das mulheres e no trabalho com a terra ou com animais, tais como a construção das cisternas que tornaram possível beber água, plantar e lavar a roupa em casa. A água, além de garantir a melhoria de vida das camponesas e contribuir para a renda, também está relacionada a um debate ambiental. Nesse escopo, encontram-se ainda o desmatamento, apontado como uma das dificuldades para a produção agroecológica. Além disso, destacam-se problemas de saúde, tanto em virtude da utilização dos agrotóxicos quanto de problemas respiratórios provenientes da integração de frango¹⁴².

A saúde é uma das motivações para a transição à agroecologia, pois não podemos separar a saúde humana da saúde ambiental. O que também podemos ver em Pinheiro (2005, p. 29) quando escreve:

Saúde ambiental é um tema interessante, pois para haver saúde é necessário um corpo, já que é impossível saúde sem o corpo correspondente. Sobre saúde do meio ambiente, podemos tomar a natureza sobre seu corpo e o “equilíbrio” como o estado de rigidez, contudo este estado não é ordem, nem é estático e tampouco equilibrado, ao contrário, é desordenado e dinamizado [...] Saúde é estado que todo corpo busca incansavelmente, é temporal e no espaço pode ser qualificado como uma utopia a ser alcançada [...] Entretanto, o contexto de

142 É uma relação na qual este/a criador/a fica submetido à uma empresa integradora, sendo obrigado a adquirir máquinas ou produtos a crédito, usar produtos para que o frango cresça mais rápido, financiar a produção e, mesmo assim, ser ameaçado de desligamento de empresa, ficar com a dívida, às vezes, impagável, estar à disposição da empresa 24 horas por dia e 7 dias por semana e ser mal remunerado, sem saber quanto vai ganhar na entrega dos frangos criados.

saúde ambiental não tem qualquer significado separado do homem [e da mulher], seja em um local, em equilíbrio ou fora dele.

As entrevistadas ampliam o debate, concebendo a saúde ambiental como um tema abrangente, como também são suas concepções relacionadas à defesa do ambiente e à saúde humana. A discussão sobre a renda aparece, pois, ao mesmo tempo em que cuidam das pessoas e do ambiente, uma vez que também necessitam de proventos para sobreviver. As camponesas consideram renda o não precisar comprar, relacionando-a à defesa da saúde e ao direito a uma alimentação saudável.

Existe atualmente uma preocupação com a alimentação saudável para as pessoas do campo e da cidade. Nesse sentido, com a falta de políticas públicas, a venda direta ao consumidor é uma alternativa utilizada pelas camponesas, realizada em feiras ou mostras de produção, construindo redes sociais nesse processo. As mulheres dão mais valor ao lazer e saem mais de casa, às vezes, para ir à feira de sementes, outras à feira da economia solidária, locais onde conhecem outras pessoas, conversam e lembram momentos. Assim, além da troca de experiências, há companheirismos. Então, o trabalho deixa de ser penoso e muda as relações pessoais e familiares, com discussões e decisões mais coletivas, mexendo inclusive nas relações geracionais, nas quais quem decidia era o pai, pois a agroecologia proporciona que até a irmã mais jovem possa participar e opinar nas discussões.

Ao pesquisarem relações familiares e de gênero a partir de práticas alimentares, Wedig e Menasche (2013, p. 156) asseguram que a responsabilidade das lavouras comerciais se encontra nas mãos do pai de família, sendo estabelecidas hierarquias. Observamos que, com a organização das mulheres e a formação que elas recebem, as famílias passam a se organizar mais conjuntamente, planejando sua produção e sua vida como um todo. As mulheres não aceitam mais o papel de servir e exigem ser ouvidas e fazer parte das decisões, dos resultados da renda e da produção, bem como lutam pelo direito de serem titulares das terras, como herança que, por muitos anos, ficou nas mãos somente dos filhos homens. Quem tem a convicção da agroecologia, mesmo não conseguindo colocá-la em prática atualmente, tem o sonho de conseguir e, assim, com os novos aprendizados, concebem a natureza de forma diferenciada.

Mundos diferentes exigem aprendizados diferentes, assim, surpresas e temores sempre enriqueceram o aprendizado sobre o meio ambiente. O fascínio pela natureza acompanha a humanidade em sua evolução. O aprimoramento deste conhecimento é um processo educativo e evolutivo, de tal forma que a dimensão da natureza é a dimensão da Vida, embora muitos freios sociais impeçam esta realidade e ela, erroneamente, continue sendo mostrada ou ensinada antropocentricamente, nos moldes do Século XIV e XV, após os grandes descobrimentos, como o novo exótico e bizarro, sempre de forma utilitária e não holística. A natureza não é mais “os meios de produção”, [...] a natureza é muito mais, é um vínculo de memória com seu passado e ética com o futuro (PINHEIRO, 2005, p. 43).

As mulheres afirmam que, para a produção de sementes, são necessários tempo e pessoas que possam se dedicar a essa atividade, pois as sementes crioulas, além de necessitarem de tempo para produzir, precisam significar uma opção de vida, a qual resgata uma cultura camponesa do cuidado, vivida por muitas gerações.

Houve um momento em que se perdeu essa autonomia camponesa, com a revolução verde, mas ainda há pessoas interessadas em mudar, há resistências a esse modelo de produção, que contribuem com quem vem chegando, obtendo êxitos e mais conhecimento. Nesse caminho da produção agroecológica, encontram-se conhecimento empírico, camponês, científico, popular e feminista, pois existem grupos que estão sempre em busca do aperfeiçoamento, trazendo as técnicas das antepassadas, como secar as sementes no forro da casa, tal como suas avós colocavam, porque não corriam o risco de perder as sementes; ou inovando, ao colocar no varal ou procurar outras formas de secagem segura. Podemos ver que, coletivamente, as mulheres aprofundam-se nas diferentes experiências.

O trabalho que as mulheres camponesas desenvolvem com as sementes crioulas acontece com teoria e prática, a partir das oficinas e com etapas de formação técnica e política, construídas juntamente com a vida no Movimento. Essa vivência está em consonância com a palavra de Freire (2005), ao registrar que teoria e prática juntas resultam na *práxis* e no processo educativo. Com essa formação, as camponesas vão mudando a cultura de produção. Elas falam que houve diferença com a produção

agroecológica, mesmo que não consigam socializar as tarefas domésticas que continuam sendo “obrigação” delas e, com isso, falta-lhes tempo, de modo que existem muitos fatores entrelaçados. Também relatam as influências dessa mudança de cultura na família, que vão para além da saúde: algumas já viviam com mais liberdade, outras nem saíam de casa e muito menos falavam em público. Contudo, com a participação no MMC e com o envolvimento com a agroecologia, elas foram aperfeiçoando o cuidado com a alimentação, com a natureza e com as pessoas. Nas oficinas realizadas pelo MMC, participam mulheres de todas as idades e com experiências diferenciadas. As capacitações buscam nivelar o conhecimento de todas, trabalhando com uma metodologia que possibilite a troca de experiências, de modo que, ao mesmo tempo em que aprendem, as mulheres camponesas também ensinam. Percebemos que as oficinas mudaram essas mulheres, inclusive o seu jeito de conversar sobre assuntos suscitados a partir dessas reuniões.

Nas entrevistas vemos que, quando trabalhavam no modelo convencional, ligado à revolução verde, com grande quantidade de agrotóxicos, a jornada de trabalho era mais intensa, incluindo sábados e domingos, sem o direito de descansar com a família. Nesse cenário, suas formas de lazer iam ficando de lado, pois não havia autonomia no trabalho, devido a um modelo de produção baseado exclusivamente no lucro e integrado às grandes indústrias nacionais e multinacionais, levando as famílias camponesas a uma dependência financeira. Ocorre também uma expulsão do campo, ponto observado por Menezes e Almeida (2013, p. 137) em sua pesquisa: “à proporção que crescia a produção de leite, também aumentavam as novas unidades de resfriamento e beneficiamento no território, privilegiando os médios e grandes produtores e excluindo os camponeses, da integração”.

Com a produção agroecológica se retoma, constrói e reconstrói a autonomia. Como indica a jovem entrevistada, a família começa a passar mais, possibilitando, nesse sentido, um diferencial na construção das novas relações no que se refere aos espaços, pois uma vida camponesa convencional constitui-se “no terreno privilegiado do lazer masculino” (WEDIG; MENASCHE, 2013, p. 152). Assim, há a construção de no-

vos modos de vida a partir da experiência vivida pelas camponesas, que se evidenciam nas trocas de sementes, juntamente com a conscientização que levou à mudança de cultura e à produção de uma alimentação saudável. Dialogamos com Freire (2014, p. 69) quando afirma que “é na *História* como *possibilidade* que a subjetividade, em relação dialético-contraditória com a objetividade, assume o papel do sujeito e não só de objeto das transformações do mundo”. Com a conscientização, as mulheres camponesas vão se transformando e os seus relatos de experiências comprovam um aprendizado e uma conscientização relacionados ao cuidar da terra, recuperando o solo para a produção (CINELLI, 2016).

Na história como possibilidade, as camponesas vão transformando e reafirmando sua cultura.

Essas percepções ultrapassam, *a priori*, a aceitação daquilo que é genericamente determinado *como de mulher*. Enquanto parte da produção de sentidos contrapostos para a prática agroecológica, todos reconhecem que, no projeto da *monocultura na modernização conservadora*, a horta, o pomar e outros cultivos não têm validade, pois não são lucrativos do ponto de vista de *mercado convencional*. Contudo, nos processos de reflexão coletiva para a incorporação prática do modelo de agricultura agroecológica, as mulheres atribuem outros sentidos às suas tradicionais práticas de trabalho. E passam a inverter atividades e espaços, fazendo das produções com base ecológica uma estratégia maior associada às formas de organização de luta social (HENN, 2013, p. 71).

Existe uma relação estreita entre nossa pesquisa e as impressões da autora sobre as mudanças na realidade das mulheres camponesas, pois as modificações nas relações de trabalho geram mudanças na alimentação. Nas comunidades observadas, houve uma reeducação alimentar, pois, ao consumirem sementes de forma natural, as mulheres aumentaram a variedade do que consomem. Com a plantação agroecológica, elas podem comer a planta da própria horta sem medo, além de ter vários ingredientes para as receitas em casa. Como afirmam Wedig e Menasche (2013, p.153), “a comida se apresenta como parte fundamental da cultura de cada sociedade, pois através dela expressam-se identidades sociais”.

Um dado unânime é a certeza de que a agroecologia é o caminho para o campo e não há outro, mesmo para quem faz parte da coordenação do Programa, ou para quem apenas participa da oficina ou da formação sobre sementes. Esse compromisso é claro para quem está na coordenação. Para apoiar essa constatação, trazemos para a discussão a síntese de Henn (2013, p. 75), na qual ele afirma que a agroecologia se constrói associada a outras bandeiras de lutas sociais, de modo que “as lutas assumidas pelas mulheres do campo, quando referidas ao sistema de saberes e práticas da agroecologia, tornam-se estratégias de transformação nos respectivos espaços de vida e redes de inserção social”.

Nessa estratégia de transformação dos espaços de vida com a agroecologia, vemos nas declarações a relação que as mulheres fazem do micro e macro. Algumas delas apontaram dificuldades, ainda que outras tenham fala do que é fácil percorrer esse caminho. Em alguns casos, juntamente com o trabalho do MMC, outras experiências contribuíram para a transição para a agroecologia, como a possibilidade de venda direta ao consumidor, nas casas. Então, há motivação pelas vendas, que permitiram a essas mulheres perceber que era possível ter ganhos para além da integração, fazendo com que, no ano seguinte, levassem maior variedade de produtos para vender. Além disso, ampliaram suas possibilidades: depois de deixarem a integração, passaram a plantar milho e feijão e a criar vacas de leite. No que diz respeito às dificuldades enfrentadas para a transição à agroecologia, as mulheres apontam a necessidade de conscientização.

Todas as entrevistadas falaram de seus momentos de trabalho com agrotóxicos, com integração direta ou indireta, quando a família está envolvida. Cada uma retrata o momento em que começou o uso de agrotóxicos de uma forma: como vítimas do sistema, mas também como resultado de certa falta de responsabilidade familiar. Elas listam ainda as produções sem a aplicação de agrotóxicos. Aqui retomamos Pinheiro (2005) e Primavesi (1964) com informações sobre o período em que a revolução verde convenceu os/as produtores/as de que a terra é um corpo ou um suporte inerte. Para sair do convencional, as mulheres trazem em seus depoimentos a transição entre o cultivo com uso de agrotóxicos e o aprendizado e a aplicação de práticas agroecológicas, mostrando que cada

experiência é única e se concretiza de forma diferente. Nesse caso, registram que a diferença “as une”, pois são as especificidades de cada mulher, de cada grupo familiar, de cada comunidade, de cada local e de cada oportunidade que constroem essa proposta do cultivo agroecológico.

Autores/as que trabalham com a produção orgânica, como Primavesi (1964) e Pinheiro (2005), ressaltam que a terra está doente por falta de cuidado e, se está doente, não vai produzir. No período de transição para a agroecologia, são necessárias políticas públicas para que as famílias tenham o autossustento enquanto o solo está se adaptando à produção. Interiormente, nas famílias, muda-se a lógica de produção, a lavoura deixa de ser somente para a venda de produtos ou grãos. Como aponta Henn (2013, p. 76), a horta passa a ser prioridade.

Nesse organizar-se com um conhecimento sobre o processo de produção, as mulheres vão aprendendo e, aos poucos, com o passar dos encontros, descobrem qual é a importância das sementes crioulas e da agroecologia; nos encontros, aprofundam o conhecimento sobre o consórcio de produção e sobre a secagem das sementes antes de seu armazenamento, que pode ser feito em um pacote. Elas aprendem que, com a prática, é que vão saber quando a semente está “boa para guardar”. Nesse processo de aprendizagem, elas descobrem que podem obter conhecimentos a partir da formação e da herança das experiências de vida das gerações anteriores. Dessa forma, identificam saberes diferentes e reconhecem que ninguém sabe tudo, ninguém ignora tudo, mas sim que há saberes diferentes (FREIRE, 2005).

Algumas sementes podem, até mesmo, ter sido guardadas desde gerações antepassadas, enquanto outras podem ter sido trocadas. Esta é uma ressalva importante: nas empresas agropecuárias e nas lojas de sementes, são encontradas apenas sementes híbridas ou, na maioria, somente transgênicas, como é o caso da soja e do milho. Sobre a especificidade das sementes que produzem, uma entrevistada afirma: “como colhemos, plantamos e colhemos de novo, é semente crioula”. Nessa fala está o grande saber popular camponês, pois ela reconhece a semente crioula por sua produtividade. Nesse reconhecimento, compreendemos um processamento do conhecimento relacional (FREIRE, 2014, p. 71).

As mudanças na vida das mulheres são evidentes, pois, se antes era apenas uma horta “pequeninha”, agora a maior parte da unidade de produção é horta. As entrevistadas relatam que a discussão é conjunta, envolvendo todos os estados em que há a organização, e que também congrega a participação das mulheres, em um “momento de participação dos estados e regiões juntos [...]”. Nessa nossa luta conseguimos, em 2007, lançar a Campanha Nacional pela Produção de Alimentos Saudáveis” (entrevistada da Bahia).

A campanha pela produção de alimentos saudáveis vai se intensificando e a discussão se amplia, pois, para ter uma alimentação saudável, é necessário sair do modelo de produção imposto pelo atual agronegócio, com base nas sementes transgênicas e no uso de agrotóxicos. Nas palavras de Henn (2013, p. 75): “da mesma forma que ocorre a valorização da agroecologia [...] incentivada e apoiada pelas organizações e movimentos sociais, também os ideais, as utopias e a ideologia das lutas se referenciam pela projeção de outra forma de organização da sociedade”.

Assim, para se construir outros modos de vida no campo, é preciso discutir formas de renda e de diversificação da produção para que esta não agrida o ambiente, não incorpore venenos, não polua o solo e as águas e mantenha o cuidado com a biodiversidade das mulheres e das relações camponesas. Nessa diversificação da produção, as mulheres aprendem a não aplicar agrotóxicos e a controlar “os bichinhos com algumas caldas” que contribuem para o controle biológico, mostrando o conhecimento relacional na produção de interconhecimentos (FREIRE, 2014).

O protagonismo das mulheres se faz presente em muitas falas e foi também observado nas Unidades de Produção. Desse modo, é também através da discussão que a construção do feminismo camponês e popular se faz, diariamente, na produção e na luta. Nesse sentido, destaca-se a discussão do trabalho invisível que aparece nos encontros das mulheres, pois a maior parte das atividades que realizam não é visibilizada e, na maioria das vezes, nem mesmo é reconhecida como trabalho. Essa invisibilidade aparece também em estudos realizados por Esmeraldo (2013, p. 240): “O trabalho produtivo é constituidor da identidade e da autoridade masculina e requer a invisibilização e omissão do trabalho feminino que

se anuncia nos roçados como ajuda”. Então, é necessária uma educação-conscientização coletiva. Por esse motivo também é relevante que as mulheres assumam o trabalho coletivamente, mesmo que apresentem suas especificidades, pois elas têm o trabalho produtivo individualmente na família/Unidade de Produção, mas também há o trabalho coletivo, desenvolvido na associação ou grupos de mulheres para que obtenham renda. A esse respeito, há também uma discussão coletiva no Movimento, ou nos grupos, para a realização das feiras.

A experiência com sementes e o trabalho político do MMC acontece nas comunidades com ênfase no grupo de mulheres para que elas consigam se reunir, fazer e ter a formação, pois com a formação e o trabalho coletivo, as mulheres vão valorizando cada vez mais seu próprio trabalho e, com isso, conseguem compreender seus direitos. Contudo, no dizer de Henn (2013, p. 85), essas ações vão para além disso, porque todos reconhecem que “as mulheres têm papel fundamental no processo”. Afirmamos que elas, com sua organização e produção, estão sendo visibilizadas e, de certa forma, reconhecidas como sujeitas de ação.

A partir do protagonismo feminino no trabalho agroecológico, as mulheres camponesas conseguem influenciar as suas famílias – algumas no todo da Unidade de Produção, outras somente no pomar, mas com a convicção de que esse é o caminho. Como observaram Gaspareto e Menezes (2013, p. 318), ao pesquisarem as jovens camponesas do MMC:

Algumas dessas jovens mencionaram desejos de exercitar um tipo de agricultura diferente, conforme debatem no Movimento, mas terão de enfrentar as ideias e concepções que defendem uma agricultura química, enraizada em suas famílias, principalmente na figura masculina, que é ainda quem determina e escolhe como fazer os cultivos e a gestão da propriedade. Não raramente, o confronto de tais concepções ocorre ante os novos valores que a jovem elabora no Movimento, em relação à agricultura, e aquilo que encontra na família reforça o desestímulo quanto à vida no campo. Questionar a figura do pai até alternar a decisão do mesmo não será tarefa fácil e dependerá de um árduo caminho a ser percorrido.

Essa dificuldade na transição exige que as mulheres, incluindo as mais jovens, construam estratégias de convencimento. Cada entrevistada explica como encontrou uma forma de trilhar esse caminho, quase sempre precisando mostrar, na prática, que dá certo e que essa é uma ação das mulheres, trabalhando com sua persistência, resistência e enfrentamento.

Ainda nas entrevistas, sobre a produção agroecológica, encontramos diferentes estágios, pois algumas comunidades já se encontram com a Unidade de Produção transformada, outras ainda iniciando esse processo. Há uma insistência e persistência pela produção agroecológica, mas vemos que existem dificuldades e, por vezes, pode faltar força para continuar nessa luta cotidiana.

Sobre as concepções de agroecologia, em cada estado, há um diferencial sobre como foram desenvolvendo as práticas e formulando seus conceitos, ou seja, vivenciando a práxis. Em Santa Catarina, com o Programa de Sementes, as mulheres vão avançando nas experiências agroecológicas ou de transição para a agroecologia, e o debate vai crescendo no todo do MMC. É importante pontuar que nem todas as mulheres que fazem parte do Movimento produzem agroecologicamente, muitas enfrentam dificuldades, algumas ainda não se convenceram, mas há um saber acumulado sobre essas práticas. Na Bahia, acontece o Projeto de Sementes, com a mesma orientação das discussões do MMC Brasil, e as mulheres vão aperfeiçoando suas práticas a partir desse trabalho. Assim, alguns conhecimentos populares, associados aos conhecimentos técnicos da agroecologia, são colocados em ação.

Ambas as experiências, que se efetivam em “experiências vividas”, a partir do conceito de Thompson (1987), trabalham com os bancos ou bancas de sementes¹⁴³, recuperando, produzindo, melhorando e armazenando as sementes crioulas. As mulheres relatam que, com a formação, os encontros e as oficinas, as formas de armazenar as sementes mudaram e algumas passaram a fazê-lo a partir desse conhecimento adquirido; outras já tinham o conhecimento das avós e mães, que lhes garantia multiplicação

143 A nomenclatura pode mudar, mas ambas se referem a um espaço físico onde se armazenam sementes, podendo ser uma construção específica para isso ou um cômodo da casa, ou ainda, uma prateleira/armário, onde são guardadas as sementes.

de suas sementes, de modo que não precisavam armazená-las por muito tempo e mantinham seu estoque sempre renovado. Entretanto, para quem tem dificuldades de armazenamento, essas se mostram das mais diversas formas, pois quanto menor a semente, mais difícil é produzir e tomar todos os cuidados necessários para o seu armazenamento.

A armazenagem das sementes exige técnicas específicas e o resgate de alguns saberes, conhecimentos e utensílios que as mulheres camponesas já possuem e utilizaram em um período antes da revolução verde, quando era comum a armazenagem de sementes. Desse modo, com o conhecimento camponês, a partir da experiência e da observação, as mulheres aprendem que, por exemplo, “a semente precisa ser guardada no escuro para que não se reproduza no período de armazenamento” (entrevistada de Santa Catarina).

Respeitando os costumes e os modos de vida de cada comunidade, o cuidado para não perder todas as sementes, não plantar todas de uma vez e fazer trocas é essencial para a continuidade da biodiversidade, pois, além de dificuldades naturais, como clima ou chuva demais ou de menos, hoje há a ameaça das espécies com os transgênicos. Além disso, aparece a dificuldade da mão de obra, pois quem fica na agricultura pode ser cooptado/a para a modernização e produção em larga escala.

Desse modo, as experiências que constroem os modos de vida das camponesas acontecem com o trabalho no campo, no qual elas têm que superar as dificuldades climáticas e do modelo de produção adotado. Contudo, ainda em meio a essas adversidades, essas mulheres mostram que é possível viver de outra forma, sem depender exclusivamente do mercado.

Além dessas experiências inscritas em suas vidas cotidianas, ao produzirem as sementes e alimentos saudáveis para consumo e para venda diretamente ao consumidor ou em feiras (quando há excedente), as mulheres garantem uma renda que lhes possibilita autonomia, assim como o reconhecimento e a valorização do seu trabalho, os quais, acima de tudo, têm possibilitado o enfrentamento e a superação das mais diversas formas de violência sofrida pelas mulheres.

Essas práticas, portanto, permitem que despontem aprendizados, conhecimentos e um processo educativo que contribui para a continua-

de da vida, com relações mais justas entre as pessoas e harmônicas com a natureza, proporcionando a compreensão de que somos parte dela.

A construção de uma pedagogia feminista na luta camponesa

As mulheres camponesas mostram em sua experiência que há um processo educativo que envolve aprendizados, ensinamentos, saberes, conhecimentos populares e feminismo camponês e popular. A conscientização acontece com a educação popular ou educação libertadora, na concepção de Freire (2005; 2014). Na agricultura, as mulheres vão se sentindo donas de suas vidas, vão se percebendo enquanto gente, enquanto pessoas, em um processo de luta pela sua libertação de todas as formas de opressão. Freire (2005) na clássica *Pedagogia do Oprimido*, que aqui parafraseamos, defende que ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinha, de modo que as mulheres se educam em comunhão umas com as outras e com o mundo. E, por extensão, com suas experiências e sua persistência na luta, acabam por educar também suas famílias.

As mulheres aprendem e ensinam umas com as outras. Elas percebem que vivem em um processo opressor na sociedade patriarcal e que, ao mesmo tempo, há o agronegócio impondo formas de produção. Esse “abrir de olhos” acontece a partir da sua inserção na organização, nas formações e nas lutas do Movimento de Mulheres Camponesas. A partir do envolvimento com o MMC, elas vão se constituindo enquanto militantes, dirigentes, coordenadoras, monitoras de sementes e tornam-se verdadeiras educadoras, no sentido em que afirma Freire (1996, p. 24): “Quando vivemos a autenticidade exigida pela prática de ensinar-aprender, participamos de uma experiência total, diretiva, política, ideológica, gnosiológica, pedagógica, estética e ética, em que a boniteza deve achar-se de mãos dadas com a decência e com a seriedade”.

Nessa boniteza que envolve o fazer-se educadora, a mulher camponesa faz uma opção e, com isso, constrói outro modo de viver. Quando as questionamos sobre os processos em que ensinam, elas nos respondem que o fazem até nas rodas de chimarrão, deixando evidente que há um processo de formação/educação que ocorre em sua participação no Movimento. Compreendemos o sentido do que Freire (1996, p.23) afirma

em sua obra, quando a camponesa deixa claro que ela não é a única pessoa que sabe, mas que aprende e ensina nesse processo de formação. Nesse sentido, aparece o diferencial de um movimento autônomo de mulheres, como o Movimento de Mulheres Camponesas, pois em outros espaços há uma discussão acerca da luta de classes, da sociedade em que vivem e da necessidade de transformá-la, mas, mesmo assim, as mulheres continuam com um papel de servir, aspecto também apontado nas entrevistas.

A partir do que aprendem na luta, elas levam esse conhecimento a quem talvez ainda não tenha conseguido se libertar e perceber sua importância no processo de mudança. Assim, por considerar as mulheres como educadoras nesse processo, mais uma vez trazemos uma afirmação de Freire (2014, p. 49):

COMO EDUCADORES PROGRESSISTAS [sic], creio que temos a responsabilidade ética de revelar situações de opressão. Acredito que seja nosso dever criar meios de compreensão de realidades políticas e históricas que deem origem a possibilidades de mudança. Penso que seja nosso papel desenvolver métodos de trabalho que permitam aos(as) oprimidos(as), pouco a pouco, revelarem sua própria realidade.

Assim é que a partir do aprendizado sobre o cuidar da vida, as mulheres camponesas afirmam conseguir ensinar outras pessoas, pois passam conhecimento no falar, no participar e nas visitas que recebem na Unidade de Produção; além de levarem seu conhecimento para os filhos, as filhas e para o companheiro.

As unidades de produção vêm se tornando uma referência de produção agroecológica e têm recebido muitos grupos para conhecer suas experiências. Nos encontros de formação, observados e ouvimos sobre os espaços pedagógicos que são as Unidades de Produção de mulheres que ousaram romper com o modelo de agricultura convencional. São espaços pedagógicos no sentido de que a unidade de produção não é perfeita, não tem a agroecologia perfeita, como propõe a teoria da agroecologia, mas apresentam um espaço para o aprendizado contínuo na relação com a natureza. Há a pretensão de vencer os obstáculos, seja internamente na Unidade de Produção, com tensões familiares; seja com os vizinhos

que plantam com agrotóxicos e transgênicos. Assim, essas questões vão se apresentando como problemas e, a cada dia, as mulheres camponesas vão descobrindo alternativas para desenvolver a agroecologia, colocando-se novas perguntas e tendo novos aprendizados. Elas são aprendizes, os quais, no dizer de Freire (2005, p. 31), quando:

[d]esafiados pela dramaticidade da hora atual, se propõem a si mesmo como problema. Descobrem que pouco sabem de si, de seu 'posto no cosmos', e se inquietam por saber mais. Estará, aliás, no reconhecimento do seu pouco saber de si uma das razões dessa procura. Ao se instalarem na quase, senão trágica descoberta do seu pouco saber de si, se sabem problemas a eles mesmos. Indagam. Respondem, e suas respostas os levam à novas perguntas.

Essas perguntas são levadas às mulheres no processo de ensino e aprendizagem, nesse processo de teoria e prática, ação e reflexão, nessa *práxis* que se faz na luta diária pela transformação do campo brasileiro e, com isso, da sociedade brasileira, a partir da experiência vivida. O trabalho educa, porque essa construção com o trabalho e as experiências concretas mostra que é possível fazer diferente. "Educar nada mais é do que humanizar, caminhar para a emancipação, a autonomia responsável, a subjetividade moral, ética" (ARROYO, 2008, p. 144).

As mulheres não se colocam como únicas sabedoras, mas com o desenrolar da pesquisa, ficou evidente que elas educam, ao mesmo tempo em que se educam, que elas ensinam e aprendem. Isso se alinha ao posicionamento de Freire (1996, p. 26) de que "ensinar não se esgota no 'tratamento' do objeto ou do conteúdo, superficialmente feito, mas se alonga à produção das condições em que aprender criticamente é possível". Os aprendizados e os ensinamentos (ou o processo de ensino/aprendizagem) se constituem nos e com os modos de vida das mulheres camponesas.

Porque assim é, a educação a ser praticada pela liderança revolucionária se faz em co-intencionalidade. Educador e educandos (liderança e massas), co-intencionados à realidade, se encontram numa tarefa em que ambos são sujeitos no ato, não só de desvelá-la e, assim, criticamente conhecê-la, mas também no de recriar este conhecimento (FREIRE, 2005, p. 64).

Além desse engajamento citado por Freire, aplicado ao caso do aprender e ensinar na agroecologia, percebemos um aprendizado com a vida na natureza, pois é reconhecendo-se parte dela que nos possibilitamos trocas, as quais tornam o aprender não um trabalho penoso, mas uma atividade prazerosa. Sendo assim, Freire (2005, p. 78) nos deixa uma mensagem de que a educação problematizadora e libertadora acontece através do diálogo, em que acontece um processo de troca de saberes e conhecimentos. Desse modo, no Movimento, a partir do seu aprendizado, uma mulher consegue ensinar outras, através da conversa, do diálogo e da prática.

Nesse contexto, considerando as dirigentes educadoras, relacionamos os seus processos de ensino/aprendizagem aos ensinamentos do educador Paulo Freire (2005, p. 79):

O educador [a educadora] já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os “argumentos de autoridade” já não valem. Em que, para ser-se, funcionalmente, autoridade, se necessita de *estar sendo com* as liberdades e não *contra* elas.

Nesse processo de educar e ser educada, o aprendizado vai além da produção das sementes e isso ficou evidente nas entrevistas. No cotidiano de troca de saberes, de conscientização e de experiência das mulheres, há formas diferenciadas, dependendo de cada realidade específica, de resistência e enfrentamento. Parafraseando Freire (2005, p. 58), ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, as mulheres se libertam em comunhão, e é nesse processo de luta e resistência que buscam ser mais.

O próprio processo de armazenagem de sementes crioulas é resistência e enfrentamento ao modelo de agricultura imposto pelo agronegócio, pois, se o agronegócio afirma que o caminho são os transgênicos, guardar as sementes por dois anos ou mais é um enfrentamento direto. “Somente quando os oprimidos descobrem, nitidamente, o opressor, e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua ‘convivência’ com o regime opressor” (FREIRE, 2005, p. 58-59).

Assim, o enfrentamento ao sistema opressor do agronegócio acontece a partir da luta, organização e formação; e a agroecologia, relacionada com o todo da Unidade de Produção, com o mínimo de produtos externos, torna-se enfrentamento e resistência ao modelo capitalista de produção que é também de exploração e subordinação.

Entendemos resistência no sentido apresentado por Mesías (2012): como uma forma de ação coletiva, que se torna possível desde outra visão, que não a dominante, a qual permite que o sujeito individual e coletivo seja capaz de viver sua própria experiência e intervir na realidade em que vive. Há muitas resistências, tanto no âmbito das relações, resistindo e enfrentando o patriarcado, quanto no âmbito do capital. É mesmo que esse movimento não seja constante, pois, nem sempre, a mulher tem força, ela continua tentando e resistindo. Há a resistência de quem tem consciência, mas também existe um processo de cooptação que atinge muitas camponesas (CINELLI, 2016. p. 167).

A resistência e o enfrentamento se sustentam no sonho de outro mundo possível, no sonho de uma sociedade transformada, justa e igualitária, na busca pela felicidade. E assim as mulheres vão se construindo enquanto gente, construindo sua libertação, essa utopia de uma vida digna com igualdade. Os depoimentos mostram que, no processo de resistência, enfrentamento e busca pela transformação e libertação, diariamente, as mulheres assumem o papel de protagonistas, com responsabilidade, deixando de lado, ou superando, o papel de servidão que o patriarcado lhes impõe. Elas cultivam sonhos de estudar e ter uma vida digna, mostrando superação, resistência, enfrentamento, transformação e libertação. Elas passam a ter autoestima e cultivam o sonho pela transformação e pela libertação, com a possibilidade de uma agricultura sem agrotóxicos, por meio da qual é possível produzir alimento para todas as pessoas do mundo agroecologicamente.

Assim as mulheres demonstram ter muita autoestima e procuram trabalhar juntas – talvez por participarem do Movimento e do trabalho de formação –, refletindo sobre suas vidas e comparando as semelhanças dos problemas que enfrentam em suas famílias. Por fim, as mulheres camponesas, com sua cultura, sua experiência e seus modos de vida, aprendem,

ensinam e trocam seus conhecimentos e saberes em meio de suas práticas de produção, construindo a agroecologia e a luta por uma outra forma de viver em sociedade com mais solidariedade. Essa construção acontece com resistência e enfrentamento ao sistema societário capitalista e patriarcal, pois entendem que esse modelo não serve para as trabalhadoras. Elas querem construir outras formas de viver que possibilitem a libertação da exploração e da opressão sofridas por serem mulheres e pobres.

O processo educativo vivenciado pelas camponesas acontece com os cursos de formação do Movimento de Mulheres Camponesas, com os Encontros Nacionais, Estaduais, Regionais e Municipais, ou nos Grupos de Base. Essa é a forma de estarem juntas e discutirem suas vidas, descobrindo como chegaram em uma situação de opressão para dela se libertarem. O reunir-se lhes possibilita falar sobre seus processos de produções agroecológicas ou orgânicas, já que buscam construir outra forma de produzir, aprendendo com as experiências das companheiras. Nesse processo, o que acontece é uma educação libertadora que transforma seu ser e seu jeito de ver a vida e, com isso, transforma suas famílias e a comunidade onde vivem, pois suas ações já são outras.

Podemos afirmar que a vida das mulheres camponesas organizadas está ligada a uma prática feminista camponesa popular e que o trabalho diário para as mulheres está fundamentado em uma concepção que perpassa um modo de vida e de sociedade, pois, ao optar pela produção agroecológica, as mulheres se contrapõem ao sistema capitalista e patriarcal que explora, violenta e mata diariamente milhares de pessoas.

Por meio da participação em debates e estudos do MMC, percebemos que esse movimento fundamenta o Feminismo Camponês Popular como a luta das mulheres contra a violência, a opressão e a exploração, com a construção de um projeto de agricultura camponesa agroecológico que valoriza o saber popular das mulheres. Nesse processo, as mulheres entendem que produzir sementes crioulas, cuidar da natureza, construir novas relações de gênero entre homens e mulheres e lutar por seus direitos, por dignidade e pela transformação da sociedade são práticas de uma pedagogia feminista construída pela mão de muitas mulheres organizadas; uma transformação que somente é possível através dos processos concretos de organização, formação e luta.

Referências

- ARROYO, Miguel Gonzalez. Trabalho – Educação e Teoria Pedagógica. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). *Educação e crise do trabalho: perspectivas de final de século*. 9 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.
- CINELLI, Catiane. *O educativo na experiência do Movimento De Mulheres Camponesas: resistência, enfrentamento e libertação*. Porto Alegre: UFRGS, 2016, 186 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016.
- ESMERALDO, Gema Galgani Silveira Leite. O protagonismo político de mulheres rurais por seu reconhecimento econômico e social. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de (Orgs.). *Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos*. Niterói: Alternativa, 2013.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 49 reimpressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- _____. *Pedagogia dos sonhos possíveis*. [org. Ana Maria A. Freire]. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- _____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GASPARETO, Sirlei A. K.; MENEZES, Marilda A. As jovens do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) em Santa Catarina. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de (Orgs.). *Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos*. Niterói: Alternativa, 2013.
- HENN, Iara Aquino. Agroecologia e relações de gênero em projeto societário. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de (Orgs.). *Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos*. Niterói: Alternativa, 2013.
- MENEZES, Sônia de Souza M.; ALMEIDA, Maria Geralda de. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de (Orgs.). *Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos*. Niterói: Alternativa, 2013.
- MESÍAS, Paulina Lozano. El lugar en lo global: resistencia en la ciudad a través del arte callejero. In: WESCHENFELDER, Noeli Valentina [et al.] (org.). *cultura, currículo e protagonismo social em diferentes contextos educacionais*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.
- MMC. Movimento de Mulheres Camponesas. *MMC/SC Uma história de organização, lutas e conquistas*. Chapecó: Gráfica Rota, 2008.
- PINHEIRO, Sebastião. *A máfia dos alimentos no Brasil*. s/l: AEANE; CREA/RS, 2005.
- PRIMAVESI, Anna M. *A moderna agricultura intensiva: a biocenose do solo na produção vegetal*. Vol. I. Santa Maria: Ed. Palotti, 1964.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa*. v.1: Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- WEDIG, Josiane C.; MENASCHE, Renata. Práticas alimentares entre camponeses: expressão de relações familiares e de gênero. In: NEVES, Delma Pessanha; MEDEIROS, Leonilde Servolo de (Orgs.). *Mulheres Camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos*. Niterói: Alternativa, 2013.



Construindo uma epistemologia feminista descolonial em Abya Yala: narrativas de mulheres camponesas do MST¹⁴⁴

Márcia Alves da Silva

Introdução

Nesta escrita procuro encaminhar algumas reflexões sobre o projeto que venho desenvolvendo com mulheres e artesanato, como parte de uma trajetória acadêmica que vem sendo realizada com grupos de mulheres brasileiras, da região sul do Brasil.

A proposta possui caráter interdisciplinar e se ancora, especialmente, na área de educação, na sociologia do trabalho e nos estudos de gênero. Tem como meta principal a implementação de oficinas de artesanato com grupos de mulheres, nos mais variados espaços e contextos. Aqui vou abordar a experiência de produção artesanal com mulheres camponesas assentadas, participantes do Movimento de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra - MST, no interior do município de Pinheiro Machado / RS. A intenção é propor o debate sobre os saberes das mulheres camponesas na construção de uma epistemologia feminista latino-americana, na sua interface com os saberes acadêmicos.

Com esse trabalho buscamos contribuir com um processo de empoderamento e autonomia das mulheres envolvidas, compreendendo empoderamento não como um processo individual ou compreendendo poder na visão patriarcal, mas como a capacidade de ativar o potencial criativo de alguém. Guareschi (2010) aproxima o empoderamento do conceito de conscientização, mas reconhece que vai além disso, afirmando que o empoderamento é o eixo que une consciência e liberdade. Portanto,

144 Primeira versão do texto foi apresentada no XXXI Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia – ALAS, realizado em dezembro de 2017 na cidade de Montevidéu, no Uruguai.

Empoderamento é assim para Freire um processo que emerge das interações sociais em que nós, seres humanos, somos construídos e, à medida que, criticamente, problematizamos a realidade, vamos nos “conscientizando”, descobrindo brachas e ideologias; tal conscientização nos dá “poder” para transformar as relações sociais de dominação, poder esse que leva a liberdade e à libertação (GUARESCHI, 2010, p. 148).

O artesanato funciona aqui como uma importante metodologia de trabalho pois, além de ofertar uma aprendizagem que pode auxiliar na ampliação da renda dessas famílias, também se torna um espaço coletivo onde são encaminhadas outras atividades de formação na área de gênero e feminismo (como filmes, documentários, palestras, debates, minicursos, etc.) onde as mulheres envolvidas podem se repensar tendo como ponto de partida o conhecimento da trajetória das mulheres no mundo e na história. Dessa forma, as oficinas se materializam como espaços de construção coletiva e de trocas de experiências de vida onde, aos poucos, a intenção é que as mulheres envolvidas valorizem o que fazem, reconheçam o artesanato como arte e como trabalho feminino e não como algo ‘menor’ e que possa, inclusive, se constituir como uma possibilidade de geração de renda.

A construção advinda da teoria feminista, em parceria com os estudos descoloniais se constituem no alicerce dessa experiência. Dessa forma, a escrita se alia ao processo de construção de uma epistemologia feminista descolonial, considerando Abya Yala, isto é, valorizando os saberes, a história e a construção dos povos da América Latina.

Com os grupos de mulheres assentadas da reforma agrária o trabalho realizado já dura cinco anos e envolve agricultoras pertencentes a quatro assentamentos na região rural da mesma cidade, totalizando em torno de 170 famílias. Neste período de tempo é possível vislumbrarmos uma trajetória que já possibilita algumas análises mais consistentes sobre a caminhada realizada até o momento. Dessa forma, neste texto a intenção é fazer esse exercício de análise e reflexão.

Sobre Abya Yala

Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América¹⁴⁵. O povo Kuna é um povo originário do norte da Colômbia, e atualmente se localizam na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas), em um arquipélago formado por 38 ilhas.

O termo vem sendo usado pelos povos originários do continente latino-americano, como contraponto a construção do termo América. Embora a expressão tenha sido utilizada muito antes, só se consagra no final do século XVIII e início do século XIX, como forma de luta e resistência no processo de independência, em contraponto aos conquistadores europeus. Assim, a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais utilizada pelos povos originários do continente com o propósito de construir um sentimento de unidade e pertencimento. Dessa forma, retomo esse contexto e esse termo de forma de ressaltar a noção de pertencimento cultural e político, como elemento fundamental na construção de uma epistemologia feminista descolonial, pois, da mesma forma que os povos originários sofreram com o processo de colonialismo, as mulheres pertencentes a esses povos também sofreram o mesmo processo, aliado ao estabelecimento de um sistema patriarcal machista eurocêntrico.

A primeira vez que a expressão foi explicitamente usada com esse sentido político foi na II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada em Quito, em 2004. Em 2007, a III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala resolvem constituir uma Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas de Abya Yala, como espaço permanente de enlace e intercâmbio, onde possam convergir experiências e propostas, para que juntos enfrentemos as políticas de globalização neoliberal e lutemos pela liberação definitiva de nossos povos irmãos, da mãe terra, do território, da água e de todo patrimônio natural para viver bem. (PORTO-GONÇALVES, 2009).

145 <http://iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>

Assim, aos poucos, em atividades, encontros e reuniões dos diferentes povos originários, o nome América vem sendo substituído por Abya Yala, indicando a construção de um discurso descolonial e político de valorização da identidade dos povos tradicionais. Embora se reconheça a imensa diversidade de povos originários, a ideia de um termo próprio que representasse todo o continente se colocou como uma necessidade a esses diferentes povos no contexto de luta contra o colonialismo. Dessa forma,

Abya Yala configura-se, portanto, como parte de um processo de construção político-identitário relevante de descolonização do pensamento e que tem caracterizado o novo ciclo do movimento dos povos originários. A compreensão da riqueza dos povos que aqui vivem há milhares de anos e do papel que tiveram e têm na constituição do sistema-mundo tem alimentado a construção desse processo político-identitário. (PORTO-GONÇALVES, 2009).

Desta forma, torna-se fundamental a descolonização do pensamento para os povos originários de Abya Yala. Sabemos que, na América Latina, o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade. Quijano desenvolveu o termo colonialidade do poder para desenvolver o padrão de poder que se estabelece a partir do processo de colonialismo instaurado no século XVI e que avassalaram o conhecimento de diversos povos, como ameríndios, africanos da África, Caribe, América do Sul, Centro e Norte, asiáticos, árabes e mestiços. Na construção da colonialidade do poder Quijano introduz a ideia de raça, que alicerça a compreensão que se constrói sobre “descobrimento” e se torna central na concepção epistemológica eurocentrista, que se propõe hegemônica, não apenas na América Latina, mas no mundo.

Dessa forma, Quijano (2005) define o eurocentrismo como a construção de conhecimento do mundo baseada na compreensão dos europeus como a versão mais completa na escala da evolução humana, utilizando a noção de raça e a construção do racismo para consolidar seu domínio sobre os povos colonizados. Mas o pesquisador vai além, quando percebe que o processo de colonialismo não se deteve aquele momento histórico, mas vem se perpetuando até os dias atuais, marcando profunda-

mente as sociedades latinas atuais. A esse processo que vem se mantendo ao longo da história ele chama de colonialidade.

Dessa forma, Abya Yala se constitui como um termo que agrega a necessária construção de uma epistemologia descolonial que rompa com a colonialidade do poder, buscando o resgate e as diversas construções de conhecimento latino-americanos. É um termo que carrega consigo um significado que vai além das mais apressadas definições e/ou traduções, pois de acordo com a trajetória histórica dos povos kunas, a escolha do nome Abya Yala resgata a luta pela manutenção de seus territórios, nas quais os Kunas protagonizaram com a revolução que encabeçaram em 1925, consagrando-se em 1930 no direito de autonomia da Comarca de Kuna Yala, com seus mais de 320 mil hectares de terras somados às águas vizinhas do arquipélago de San Blas.

Epistemologia do Sul e feminismo em Abya Yala

Lugones (2014) complementa a noção de colonialidade do poder de Quijano e desenvolve o termo colonialidade de gênero, no qual analisa a opressão de gênero racializada capitalista. Para ela “a colonialidade do gênero permite-me compreender a opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado” (LUGONES, 2014, p. 941).

No entanto, Gargallo (2007) aponta para a importância e os desafios na construção de um feminismo latino-americano descolonial, quando afirmou que,

Las mujeres se reconocen en su historia, pero el mayor conflicto en la construcción del relato de América Latina es que en este continente no se elabora la muerte del noventa por ciento de la población originaria al inicio de la occidentalización de su historia. La teoría feminista latinoamericana no arranca de los saberes indígenas y muy pocas mestizas se reconocen en su historia, prefiriéndose occidentales que indias, blancas que morenas, genéricamente oprimidas que miembros de una cultura de la resistencia. El camino de descolonización de la propia teoría emprendido por grupos feministas autónomos, es particularmente importante para el pensamiento feminista latinoamericano [...]. (GARGALLO, 2007, p.17)

O processo de dominação colonial protagonizado pelos europeus e que atingiu fortemente a América Latina no século XVI inaugurou o processo de colonialidade, que ainda se mantém nos dias atuais. O sociólogo peruano Aníbal Quijano desenvolveu o conceito de colonialidade do poder, onde ele relaciona o processo de conquista e colonização da América com o processo de constituição do capitalismo moderno, o que alicerça a construção do padrão eurocêntrico de mundo e de conhecimento. Ele afirmou que:

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2005, p.117)

Dessa forma, podemos perceber que a ideia de raça deu legitimidade às relações de dominação impostas pelos colonizadores europeus. A elaboração intelectual desse processo produziu uma perspectiva de conhecimento que denota o padrão mundial do poder que se instituiu: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado (QUIJANO, 2005).

No que se refere às mulheres, o processo de colonialidade produziu aspectos muito específicos e nocivos às mulheres dos povos originários, no qual a produção feminista europeia pouco pode contribuir. A escritora feminista boliviana Julieta Paredes (2017) ressalta o imaginário colonial criado sobre as mulheres do Sul. Dentre diversos aspectos, podemos ressaltar a questão estética, onde passa a ser reconhecido como sinônimo de beleza o perfil eurocêntrico branco. Embora Paredes se refira às mulheres indígenas em sua obra, é possível fazermos a mesma leitura no que se refere às mulheres camponesas no Brasil, pois estas não se enquadram no modelo estético, econômico e social valorizado pela hegemonia andro e eurocêntrica. Esse padrão também prioriza as atividades valorizadas pelo

capitalismo moderno, como o acesso aos bens de consumo, o padrão industrial e urbano, em detrimento de todo um modo de vida do campo.

A experiência que tenho participado procura se constituir num contraponto a esse pensamento, pois percebemos as mulheres camponesas envolvidas nos temas de suas comunidades, como trabalho, educação e saúde. Além disso, suas biografias e seus saberes estão inseridos em uma dinâmica cultural e social típicas do modo de vida rural e denotam experiências de vida de mulheres do Sul, tanto do sul do país como do sul do continente, incorporando uma perspectiva descolonial de saberes e de vivências, que o projeto que me envolvo traz à tona em forma de narrativas.

Para que se possa superar esse processo é necessário descolonizarmos o pensamento latino-americano. Uma forma de descolonizar o conhecimento está na obra de Boaventura Santos (2007, 2009, 2010, 2011), especialmente quando desenvolve o que denomina de epistemologia do Sul. Caracteriza essa epistemologia da seguinte forma:

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo. (SANTOS, 2011, p. 35).

Sobre a metáfora norte-sul, Santos (2010) desenvolve o conceito de pensamento abissal, que consiste em distinções invisíveis que são estabelecidas por linhas que dividem o contexto social em dois universos distintos, onde um polo torna-se inexistente, portanto, excluído. As linhas abissais privilegiam um pensamento e uma epistemologia, qual seja, a das

elites dominantes europeias, norte-americanas e do norte global, considerando que essa divisão extrapola a questão geográfica e territorial. Esse é um elemento importante que dá suporte a colonialidade e que sustenta a epistemologia dominante, de caráter colonial. Esse pensamento também atingiu profundamente as mulheres do Sul, pois desvalorizou e invisibilizou todo conhecimento advindo das mulheres do Sul, incluindo sua cultura, seus conhecimentos, sua epistemologia, seus valores. A apropriação e a violência são dois elementos importantes no processo de manutenção da linha abissal, onde “em geral, a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana” (SANTOS, 2010, p. 37-38).

Em outra obra, Santos destaca duas premissas básicas de uma epistemologia do Sul. Em primeiro lugar, destaca que a compreensão do mundo é muito mais ampla do que a compreensão ocidental do mundo. Isto significa pensar que mudanças podem ocorrer por caminhos diversos do pensamento e das explicações ocidentais. Em segundo lugar, a diversidade do mundo é infinita, incluindo modos muito diferentes de ser, pensar e sentir. Essa imensidade de alternativas de vida e de interação com o mundo tem sido desperdiçada pelas teorias e conceitos advindos do norte global e que são assumidas por todo o mundo acadêmico. (SANTOS, 2011, p. 35).

Uma outra forma de abordar essa questão vem da análise levantada por Grosfoguel (2016), especialmente em sua crítica ao que denomina de epistemologia das universidades ocidentalizadas, onde questiona que o cânone do pensamento nas universidades ocidentalizadas se baseia em conhecimento produzido por poucos homens europeus, basicamente de cinco países, França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália. Relaciona quatro genocídios/epistemicídios que ocorreram ao longo do século XVI como causas dessa construção, que foram o genocídio/epistemicídio contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos no processo de conquista das Américas, contra povos africanos no processo de conquista da África e a sua escravização nas Américas e, por fim, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria no processo de caça às bruxas encampado pela Inquisição. Dessa forma, os homens ocidentais têm possuído o:

[...] privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo. (GROSGUEL, 2016, p. 25).

Sabemos que o patriarcado se refere a toda uma dinâmica de construção social e familiar no qual o homem (enquanto patriarca) submete todas as outras pessoas da família ao seu poder, especialmente as mulheres. Na manutenção do patriarcado, este sustenta um caráter epistemológico que garante sua hegemonia, e que nos povos do Sul se alia a uma perspectiva colonialista.

Existem inúmeras experiências populares realizadas com grupos de mulheres. Nossa experiência com mulheres assentadas do MST também é uma destas. No entanto, o que percebemos de forma recorrente são inúmeras iniciativas educativas realizadas em espaços não formais de educação e que se constituem de práticas de oficinas, rodas de conversas e outras atividades pedagógicas que, por diversas vezes, carecem de uma reflexão teórica mais aprofundada. Assim, é fundamental que se sistematize essas experiências, de forma a construir-se uma base teórica, metodológica e epistemológica de um pensamento feminista latino-americano.

É a partir dessas compreensões que podemos avançar na construção de um feminismo descolonial latino-americano, com base popular, comprometida com os interesses de classe de uma grande parcela de mulheres que estão alijadas das estruturas de poder e, mais do que isso, estão submetidas de forma violenta e cruel, a essas estruturas.

Aspectos metodológicos

No que se refere a metodologia utilizada nessa experiência, nosso ponto de partida é a *pesquisa participante*, pois essa metodologia investigativa nasce na educação popular e coloca os saberes populares em outro patamar, trazendo para o mundo acadêmico essas representações do mundo de forma respeitosa, valorizando as experiências populares.

A partir das mobilizações como o Movimento de Educação de Base (MEB) e dos Círculos de Cultura, a pesquisa em educação no Brasil acrescenta para o campo investigativo muitas possibilidades metodológicas de pesquisa. Pesquisa que, tanto na teoria quanto na empiria, buscou um comprometimento com a realidade social. (EGGERT; SILVA, 2011, p. 53)

Dessa forma, a pesquisa em educação vem aumentando seus referenciais metodológicos e seus métodos, ampliando o leque de estudos autobiográficos, tendo o uso de narrativas como elemento central.

Quanto ao uso do artesanato, as mulheres historicamente possuem uma aproximação e um vínculo muito forte com os chamados “trabalhos manuais”. Mesmo na atualidade, com a manualidade sendo suplantada pela produção capitalista mecanizada em massa, muitas mulheres seguem a herança de suas antepassadas e tem na produção manual advinda do artesanato seu sustento, compondo um contexto e um conhecimento pouco analisado pela ciência.

Essa construção de conhecimento é uma atividade laboral, de trabalho, que muitas vezes é invisibilizado pelas próprias mulheres. Há tempos pesquisando esse contexto, não é raro nos depararmos com mulheres que, sustentando suas famílias com a comercialização da produção artesanal, afirmam que “não trabalham” pois, como estão fora do trabalho na lógica do capital, não se percebem como trabalhadoras.

Portanto, a metodologia empregada em nossa investigação está situada no campo das pesquisas de cunho qualitativo, tendo como ponto de partida a experiência da pesquisa participante e adotando ferramentas da pesquisa-formação (situada no campo metodológico das histórias de vida), especialmente do referencial de Josso (2004) pois, nessa perspectiva, compreende-se o processo investigativo como parte de uma trajetória de vida das envolvidas, constituindo-se a pesquisa como uma experiência formativa, com a possibilidade de se constituir em um espaço para se refletir sobre sua própria trajetória, visando se apropriar-se de sua vida, elaborando e reelaborando sua trajetória, visando a construção do futuro. Dessa forma, “[...] as experiências individuais das mulheres artesãs funcionaram nessa investigação como pano de fundo para a análise de situa-

ções mais abrangentes de enfrentamento ou submissão à lógica, tanto do capital quanto do patriarcado” (EGGERT; SILVA, 2011, p. 61).

Um pouco da trajetória com as mulheres do movimento

Com os assentamentos, o projeto já atendeu mais de 40 mulheres em quatro assentamentos do MST. A experiência tem sido lócus de pesquisas no âmbito da pós-graduação na área de educação onde, atualmente, se realiza a segunda dissertação de mestrado na área.

Na primeira pesquisa de pós-graduação realizada com as mulheres assentadas participantes desse projeto, as agricultoras narraram suas histórias de vida em um bordado, na técnica de bordado chileno denominado *arpillera*¹⁴⁶. A dissertação de Godinho (2017), na área de educação, provocou-as a confeccionar suas trajetórias de vida de forma estética, a partir da prática de bordar. A seguir apresentamos um desses bordados confeccionados durante a pesquisa citada.

146 A Arpillaria ou Arpillera é uma técnica têxtil chilena que possui raízes numa antiga tradição popular iniciada por um grupo de bordadeiras de Isla Negra, localizada no litoral central chileno. As arpilleras originais eram montadas em suporte de aniagem, pano rústico proveniente de sacos de farinha ou batatas, geralmente fabricados em cânhamo ou linho grosso, por nós mais conhecido como juta. Toda a costura é feita à mão, utilizando agulhas e fios. Importante ressaltar que nos primórdios dessa construção, as primeiras bordadeiras usavam como tecidos nos bordados as roupas dos seus familiares desaparecidos políticos no período da ditadura chilena. Por isso constituem um trabalho que não só é uma peça artesanal com fins estéticos, mas uma forma de expressão popular, de luta, resistência e, muitas vezes, denúncia – por isso o seu caráter político. (In: GODINHO; SILVA, 2017).



Figura 1: Bordado realizado por uma agricultora do MST, participante do Projeto. Município de Pinheiro Machado/RS/ Brasil. (Fonte: Godinho, 2017)

A figura 1 mostra um dos bordados confeccionados na pesquisa de mestrado vinculada ao projeto. Este bordado mostra a importância que da produção agrícola na vida da mulher camponesa. A família também aparece como elemento fundamental e em destaque. No trecho abaixo, além desses aspectos fundantes de seu bordado, ela destaca fortemente o processo de luta pela terra no movimento social, a mudança de lugar, a dificuldade de adaptação, etc.

Sinto que bordei a minha vida nesta tela, porque é muito importante para mim ter um lugar onde eu possa ter animais, a minha casa, o meu lote, a minha horta, ter o meu lar. Antes do assentamento aqui só tinha quase fazendeiros, mas com o passar do tempo isso foi mudando e claro que ainda tem. E também tem gente que ainda fala mal de nós, mas são pessoas que não entendem nossa luta. Pois foi com a nossa chegada no município que a cidade começou a melhorar e a evoluir. O lugar onde temos a nossa casa era chão de mato, não tinha banheiro, mas quando a nossa casa veio ela tinha banheiro, quanta coisa veio quebrada, quando mudança chegou, tudo estava estragado. Quando cheguei aqui em 1997 me deu um desespero, era tudo mato, chorei

muito debaixo da lona preta, levamos um ano para ganhar a nossa casa. Começamos a lidar na terra e plantar. Hoje temos de tudo! (Narrativa da agricultora do MST e autora do bordado, 2016).

Sob a perspectiva da definição do artesanato como trabalho e não como algo menor, nossa prática investigativa aborda o universo feminino, como vimos, discutindo as potencialidades do artesanato na produção de conhecimento e de empoderamento das mulheres envolvidas. Diversas mulheres declararam que nunca haviam pensado sobre a complexidade do trabalho exercido por suas mães, costurando, cuidando da manutenção da casa, trabalhando na roça, etc. Isso demonstra que as atribuições dos papéis sociais a cada sexo, construído socialmente pelo patriarcado, explora e oprime a vida feminina, fazendo com que o trabalho doméstico, manual e artesanal, seja realizado pela mulher de forma naturalizada e invisível no ambiente privado, enquanto aos homens é reservado a atuação na esfera pública, gerando valorações distintas entre ambos.

É na dialética entre teoria e prática, que essas mulheres constroem saberes que se movimentam socialmente e politicamente em direção a equidade de gêneros. A apropriação da temática feminista empodera e oferece elucidações para a mulher camponesa combater o patriarcado, desapegando-as da normatização que lhes foram impostas desde o nascimento.

As oficinas artesanais não apenas constroem ambientes para reflexão e emancipação na vida da mulher camponesa, mas favorecem um ambiente propício para a socialização, amizade e troca de experiências, construindo-se, dessa forma, os alicerces para um processo de sororidade, algo que em diversos momentos já foi possível observar-se nos grupos. Essas relações vinham se extinguindo em decorrência das demandas dos afazeres domésticos e do isolamento do trabalho rural que, consomem todas as horas do dia, tornando-se um trabalho repetitivo e cansativo, não restando tempo no dia a dia para uma atuação mais orgânica e coletiva.



Figura 2: Grupo de mulheres agricultoras do MST, participantes do Projeto. Município de Pinheiro Machado/RS/ Brasil.

(Fonte: Acervo do Projeto, agosto de 2014).

Os grupos atendidos pela pesquisa apresentaram características bem distintas. De um lado, encontramos mulheres mais desprendidas da dominação patriarcal, mas que sentem culpa por deixarem seus filhos e atividades domésticas para trás no dia que realizamos oficina, o que demonstra o estímulo histórico da sociedade machista de naturalizar o serviço doméstico e cuidado da família como sendo obrigação exclusiva da mulher, vinculada ao aspecto biológico. Do outro lado, temos um grupo de mulheres que não se imagina deixando seus maridos e filhos sem o almoço pronto, visto que no dia que são realizados os encontros, estes ocorrem durante todo o dia, incluindo o almoço coletivo como forma de unificar o grupo.

Não obstante todas estas diferenças, que tornam a vida de mulher mais ou menos difícil, a responsabilidade última pela casa e pelos filhos e imputada ao elemento feminino. Torna-se, pois, clara a atribuição, por parte da sociedade, do espaço doméstico a mulher. A sociedade investe muito na naturalização deste processo. E tenta fazer crer que a atribuição do espaço doméstico a mulher decorre de sua capacidade de ser mãe. De acordo com este pensamento, é natural que a mulher se dedi-

que aos afazeres domésticos, aí compreendida a socialização dos filhos, como e natural sua capacidade de conceber e dar à luz (SAFFIOTI, 1987, p. 9).

Compreender essas especificidades da realidade local é de extrema importância nessa construção coletiva, pois elas enriquecem o processo, tornando possível cumprir as premissas da pesquisa de acordo com a metodologia da educação popular feminista e das relações sociais de gênero.

A construção dialógica das oficinas leva em conta a pertinência dos relatos trazidos pelas próprias participantes sobre a supremacia masculina. Nelas ocorrem o desenvolvimento de dinâmicas, vídeos, debates e *rodas de conversa*, que contribuem em muito para enfrentar a ideologia da “inferioridade feminina” e a dominação patriarcal.

A proposta das *rodas de conversa* é realizada com os grupos antes e durante a confecção artesanal, e serve para que as participantes possam perceber as diferenças intrínsecas que existem entre homens e mulheres, e que os gêneros não ocupam posições iguais na sociedade brasileira.

A reflexão do conceito de divisão sexual do trabalho revisita a literatura pertinente das categorias de relação de sexo e gênero de SAFFIOTI (2013), CARRASCO (2003) entre outras, pois essas leituras nos auxiliam na teorização da luta feminista em todas as ações que as mulheres fazem ao longo da vida, que vão desde o cuidado da casa, educação das crianças, cuidado do lote e as atividades agrícolas. Se pararmos para averiguar, contemplaremos dentro desses assentamentos pesquisados, que as atividades desempenhadas pelas mulheres camponesas são em sua grande maioria triplicadas, em relação as atividades realizadas pelos homens.

São as mulheres, em sua grande maioria, que primeiramente despertam no alvorecer do dia no campo. São elas que ordenham as vacas, aprontam o desjejum, desadormecem e preparam as crianças para a escola e executam rapidamente o serviço doméstico antes de destinar-se com o companheiro nas atividades do lote. Na metade do dia são elas que, mesmo cansadas da lavragem do campo, preparam o almoço e se encarregam das demais atividades domésticas que ficaram para trás. No intervalo da tarde, elas reassumem as atividades do lote, regressando para casa no final do dia para efetuar as mesmas tarefas reprodutivas relacionadas ao cuidado e aos afazeres domésticos.

[...] torna-se então coletivamente “evidente” que uma enorme massa de trabalho é efetuada gratuitamente pelas mulheres, que esse trabalho é invisível, que é realizado não para elas mesmas, mas para outros, e sempre em nome da natureza, do amor e do dever materno (HIRATA; KERGOAT, 2007).

Carrasco (2003) problematiza o trabalho doméstico, desenhando um novo paradigma, que ela denomina de paradigma da sustentabilidade da vida humana. Nessa nova teoria, o trabalho doméstico e tudo o que acontece nesse espaço do privado passa a ser o centro da vida em sociedade, pois é nesse espaço que se constrói todo o alicerce que vai permitir a manutenção da vida, tanto biológica, como psicológica e social.

Essa relação assimétrica entre os sexos reproduz concomitantemente as desigualdades de papéis e funções na sociedade. As relações sociais entre os sexos se apresentam desiguais, hierarquizadas e marcadas pela exploração de um sexo sobre o outro. É nesse contexto que a educação popular com viés feminista entra em ação, transformando as reclamações e queixas, que muitas vezes aparecem nas *rodas de conversa*, em pautas de luta feminista pelo direito da equidade entre os gêneros, direito a ter voz nos espaços de decisão, direito à participação econômica nos lucros e direito à felicidade plena.

[...] o conhecimento do mundo também é feito através das práticas do mundo; e é através dessas práticas que inventamos uma educação familiar às classes populares. [...] há modos de conhecer o mundo e as classes populares têm um modo peculiar de conhecimento (FREIRE, 2011, p. 20).

Dessa forma, as narrativas advindas das histórias de vida, tem nos permitido compreender e discutir como ocorre as relações de gênero e a divisão sexual do trabalho entre homens e mulheres dessa localidade, onde “a memória é o elemento chave do trabalho com pesquisa (auto) biográfica, em geral Histórias de vida, Biografias, Autobiografias, Diários, Memoriais” (ABRAHÃO, 2004, p. 202).

As (auto)biografias são constituídas por narrativas em que se desvelam trajetórias de vida. Esse processo de construção tem na narrativa a

qualidade de possibilitar a autocompreensão, o conhecimento de si, àquele que narra sua trajetória (ABRAHÃO, 2004, p. 203).

Nessa perspectiva, podemos dizer que a produção das peças artesanais ocorre como valorização da trajetória e do trabalho feminino. É muito importante que as mulheres agricultoras percebam que o papel da mulher dentro do contexto histórico foi fundamental para a sobrevivência da humanidade, pois foram as mulheres que, mesmo reclusas, desenvolveram as primeiras técnicas de agricultura, a arte da cerâmica, da pintura, os cestos de palha, enquanto os homens se destinavam à caça e a pesca. Elas desenvolveram a prática do uso de ervas para uso medicinal. Não podemos deixar de reconhecer nossa importância na história, mesmo que seja doloroso conhecer a discriminação à que fomos historicamente submetidas.

Sobre a experiência encaminhada com o artesanato, uma agricultora disse:

Eu gosto de artesanato, gosto de vir participar das oficinas, primeiro porque as oficinas unem o grupo né[...] nós somos sozinhas aqui e precisamos umas das outras pra se sentir mais forte (risos)[...] e segundo, porque a gente aprende um montão de coisas diferentes, que daí a gente faz e vende pro pessoal da cidade. (Assentada A).

Considerações finais

Ao longo dessa experiência foi salientado, tanto por parte das pesquisadoras como por parte das pesquisadas, a valorização do conhecimento acumulado nas práticas do cotidiano – ponto de partida para compreensão e construção de novos conhecimentos. É possível perceber que a prática de oficinas coletivas de artesanato como atividade de emancipação – tanto financeira como feminista – reflete sobre as relações sociais e auxilia fortemente no aprendizado de como a realidade do patriarcado acontece.

É no íntimo dos diálogos que permeiam as oficinas que as narrativas trazem forte significado pessoal. É discutindo o feminismo e revisitando os pressupostos da vida que lembramos de fatos curiosos que nos tornaram o que somos. É através dessa memória resgatada que entrelaça-

mos passado, presente e futuro, pois é olhando o passado que conseguimos compreender as cicatrizes da opressão, para planejarmos o futuro.

Importante salientar a sensibilidade que a equipe da Universidade procura ter com as mulheres envolvidas, reconhecendo seus saberes e incorporando seus desejos e opiniões em todo o processo, isso quer dizer que partimos do conhecimento delas, jamais impondo nosso olhar sobre o grupo, mas sim construindo com elas a caminhada, revisitando nossa própria história de vida, conforme Josso (2004) já nos ensinou, na sua elaboração de compreensão da pesquisa como um processo de “caminhar para si”.

Para Grosfoguel (2016), descolonizar as estruturas de conhecimento ocidental vai necessitar de três transformações básicas, que são: a) reconhecer e admitir o racismo/sexismo epistêmico que constitui o conhecimento hegemônico eurocêntrico, enquanto resultado do genocídio/epistemicídio implementado pelo projeto colonial e patriarcal do século XVI; b) romper com o universalismo que priorizou aenas um tipo de conhecimento, constituindo a epistemologia ocidental e, por fim; c) assumir e encaminhar a diversidade epistêmica para o cânone do pensamento, criando um pluralismo de sentidos e conceitos, produzindo novas redefinições para velhos conceitos e criando novos conceitos plurais. (GROSGOGUEL, 2016, p. 46).

Para o feminismo, superar a colonialidade que também o atravessa, significa superar o feminismo hegemônico da América Latina. Conforme Curiel [s./d.],

La descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea un especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. (CURIEL, s./d., p. 3)

Embora Curiel reconheça a importância da construção do feminismo europeu, pois reconhece o caráter internacional da luta das mulheres contra o patriarcado, defende a descolonização do feminismo e a construção de um feminismo latino-americano que supere o binarismo

entre teoria e prática, pois isso possibilitaria a criação de teorias distintas e significativas para realmente descolonizar. (CURIEL, s/d).

Referências

- ABRAHÃO, Maria Helena M. B. (Org.). *A aventura (auto)biográfica – teoria & empiria*. v. 1. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- CARRASCO, Cristina. A sustentabilidade da vida humana: um assunto de mulheres? In: FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam (Orgs.). *A produção do viver*. São Paulo: SOF, 2003, p. 11-49.
- CURIEL, Ochy. *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. In: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf. Acessado em: setembro de 2018.
- EGGERT, Edla; SILVA, Márcia Alves da. Observações sobre pesquisa autobiográfica na perspectiva da educação popular nos estudos de gênero. *Contexto & Educação*, v. 26, n. 85, 2011, p. 51-68.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- GARGALLO, Francesca. Feminismo latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, v. 12, n. 28, enero/junio, 2007, p. 17-34.
- GODINHO, Eliane. *O “Artesanato de Si” de mulheres assentadas do MST: um processo político pedagógico feminista pelo viés da educação popular* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Pelotas – Brasil, 2017.
- GODINHO, Eliane, SILVA, Márcia Alves da. O trabalho de mulheres assentadas do MST retratado em arpilleras enquanto uma proposta pedagógica feminista. Trabalho apresentado no *I Congresso Internacional de Memória e Educação: narrativas (auto)biográficas*. Santa Maria, mar./abr. 2017.
- GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v.31, n.1, jan/abr. 2016, p. 25-49.
- GUARESCHI, Pedrinho. Empoderamento (verbetes). In: STRECK, Danilo; REDIN, Euclides, ZITKOSKI, Jaime (Orgs.). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p.147-148.
- HIRATA, Helena, KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, 2007, p. 595-609.
- JOSSO, Marie-Christine. *Histórias de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3: 320, set-dez, 2014, p. 935-952.
- PAREDES, Julieta. Hilando fino desde el feminismo comunitario. In: GUZMÁN, Alejandra de Santiago; BORJA, Edith Caballero; ORTUÑO, Gabriela González (Orgs.). *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2017, p. 111-140.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Entre América e Abya Yala*. 2009. In: [<http://herneunter.blogspot.com/2009/07/entre-america-e-abya-yala.html>]. Acesso em: 17 de agosto de 2018.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber – eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes*. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

_____. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.

SANTOS, Boaventura de Souza. Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 16, n. 54, jul-set. 2011, p. 17 – 39.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Um discurso sobre as ciências*. 6.ed. São Paulo: Cortez, 2009.

Democracia, cultura de género y violación sexual hacia las mujeres

María Guadalupe Huacuz Elías

Hace algunos días, una amiga feminista me envió un documento por whatsapp que me motivó a escribir las reflexiones que plasmo en el siguiente artículo¹⁴⁷, en el texto cibernético, la autora¹⁴⁸ hace un análisis de la violencia sexual contra las mujeres en Nicaragua, en vínculo con los distintos tipos de violencia ejercidos por el gobierno sandinista a través de sus instituciones. Otra circunstancia que me alentó a escribir este texto, son las reflexiones surgidas como resultado de dos estancias académicas que recientemente realicé en el sur de Brasil y en Argentina, a través de las vivencias tuve la oportunidad de dialogar con algunas colegas feministas de ambos países sobre la crisis de gobernabilidad y la situación actual de las mujeres¹⁴⁹ en estos dos países del sur del continente.

El objetivo de este ensayo es mostrar con algunos ejemplos, cómo la cultura de la violación ejercida sobre el cuerpo de las mujeres se hace cada vez más presente en las prácticas, representaciones y discursos de los políticos tanto de los llamados países de “izquierda” como de aquellos gobernados desde la derecha liberal o conservadora, vislumbro en ello un evidente retroceso de las acciones y luchas que el feminismo y las mujeres organizadas han venido adquiriendo a lo largo de la historia reciente en América Latina y el Caribe en todos los ámbitos de la experiencia de vida para las mujeres, de manera específica el documento se centra en el análisis de las representaciones discursivas sobre violación y la violencia por

147 Una primera versión de este documento está por publicarse en la revista *Con la A*.

148 El documento al que me refiero tiene fecha del 16/10/2018 y está firmado por “Juanónima”, <http://nicaraguainvestiga.com/tiene-que-ser-una-revolucion-feminista/>, consultado el 2 de noviembre del 2018.

149 Agradezco de manera especial las conversaciones con las amigas y colegas feministas de Brasil y Argentina que me proporcionaron un contacto real o discursivo con la situación que se está viviendo en sus países respecto a la pérdida de democracia y derechos de las mujeres, en especial a Edla Eggert, Cheron Zanini, Márcia Alves, Mónica Tarducci, Nora Goren, Maricel Bertolo y las colegas integrantes de sus equipos de trabajo.

motivos de género como un reflejo culturas heteropatriarcales y capitalistas de países antidemocráticos.

El documento informativo que Juanónima titula: “Nada será más revolucionario para nuestra nueva Nicaragua que el camino hacia la liberación de la dictadura venga acompañado de la liberación de nuestras conciencias”¹⁵⁰, plantea los silencios y confabulación en torno al abuso sexual incestuoso cometido por el comandante Daniel Ortega¹⁵¹, delito denunciado desde hace varios años por la víctima, mismo que fue difundido en las redes sociales organizadas por grupos feministas, a pesar de la represión y hostigamiento ejercido por el gobierno nicaragüense en su contra (al grado de que algunas líderes a favor de los derechos humanos y de las mujeres se tuvieron que refugiar por su persecución política en países vecinos como Costa Rica; la demanda por violación sexual a su hijastra por parte del presidente de Nicaragua fue poco conocida internacionalmente y su trascendencia y repudio estuvo fuertemente vinculada con sectores muy específicos de la academia y redes feministas, hasta que después de fallidos intentos de justicia iniciados por la víctima el caso fue atraído por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos; sobre el caso aludido Juanónima apunta:

Daniel Ortega es un abusador sexual y también un abusador del pueblo. Él y Rosario Murillo han funcionado con sus víctimas de la misma forma que lo han hecho con un país entero. En una triste, pero clara similitud, a Nicaragua le ha ocurrido lo mismo que a la niña que cae en garras de un depredador disfrazado de cordero que se acerca a ofrecer un dulce, mete sus sucias manos en su ropa, arrebatada su libertad y le impone el silencio creyendo que ella nunca va a ser capaz de revelarse (NICARAGUA Investiga, 2018, p. 2).

Pese al silencio y confabulación que rodea el delito, la persona que suscribe el documento mencionado en los párrafos anteriores, vuelve

150 Ver: <http://nicaraguainvestiga.com/tiene-que-ser-una-revolucion-feminista/>, consultado el 2 de noviembre del 2018.

151 Para mayor información se recomienda consultar: La violación de Zoiloamérica https://elpais.com/internacional/2008/06/28/actualidad/1214604012_850215.html?id, 2 de noviembre de 2018.

a retomar el caso en uno de los momentos de peor crisis de gobernabilidad en la Nicaragua actual y en los países Centroamericanos como han dejado claro los argumentos expresados por las personas que integran la marcha de miles de Hondureños/as hacia México y cuyo destino final pretende ser los EEUU¹⁵², esa es otra lamentable historia en la que seguramente se intersectan cientos de violencias caminando hacia una distopía.

El escrito de Juanónima nos proporciona varios elementos para repensar, desde el feminismo, como teoría social y práctica política, las aparentes democracias contemporáneas que han surgido en el sur del Continente, así como los recientes brotes “democráticos” aflorados en los países del Cono Sur, me refiero específicamente a la lamentable elección de Jair Bolsonaro¹⁵³ como futuro presidente de Brasil, cuyos discursos de ideología ultraconservadora, fascista y capitalista han sido mundialmente cuestionados¹⁵⁴ y a quien Mauricio Macri felicitó unas horas después de que se diera a conocer la “victoria”, mediante *twitter* cuyo texto expresa: “Felicitaciones a Jair Bolsonaro por el triunfo en Brasil; y el bienestar de argentinos y brasileños. Deseo que trabajemos pronto juntos por la relación entre nuestros países”, la derecha avanza como un cáncer terminal por varios de los países del orbe y las consecuencias entorno a la justicia para las mujeres que han sufrido violencia y víctimas de violación titubea de tal manera que por momentos nos parece estar en los escenarios de un filme, en una película de terror. Respecto al caso Nicaraguense Juanónima despliega algunas ideas que bien podemos aplicar a otros países Latinoamericanos:

152 Sobre este fenómeno social se pueden consultar varias páginas en internet, se recomienda: <https://www.infobae.com/america/america-latina/2018/10/16/preocupacion-en-honduras-y-eeuu-por-una-marcha-de-migrantes-que-huyen-de-la-pobreza-y-la-violencia-con-falsas-promesas/>, consultado el 19 de noviembre de 2018.

153 Elegido popularmente el 28 de septiembre de 2018 en segunda vuelta como representante del Partido Socialista Liberal de Brasil.

154 El sociólogo Manuel Castelles en una breve carta publicada el 10 de agosto de 2018, advirtió sobre el peligro que implicaría para la democracia brasileña y mundial la elección de Bolsonaro como presidente: “Brasil está en peligro. Y con Brasil, el mundo, porque después de la elección de Trump, de la toma del poder por un gobierno neofascista en Italia y por el ascenso del neonazismo en Europa, Brasil puede elegir como presidente a un fascista, defensor de la dictadura militar, misógino, sexista, racista y xenófobo”, lamentablemente y a pesar de las miles de mujeres que nos congregamos en las plazas y marchamos por las calles de distintas ciudades del país, de los movimientos sociales y políticos en su contra, la maldición está invadiendo Brasil, con repercusión inmediata en su país vecino Argentina.

No es casual que como sociedad hayamos tolerado que asumiera el poder un hombre acusado de abuso sexual y que permitiéramos que sometiera al país a la misma dinámica que a sus víctimas. No es casualidad, porque finalmente la violencia sexual y de cualquier tipo practicada por los hombres nos parece tolerable (NICARAGUA Investiga, 2018, p. 4).

Bajo este panorama nada alentador, me gustaría analizar a continuación algunos aspectos o “nudos gordianos” en torno a las aparentes democracias y su relación con la violencia suscitados en muchos de países que sostienen, se coluden e incluso podrían estar incrementando la cultura de la violencia contra las mujeres y de género, así como la violación sexual y la cultura feminicidia, que forman parte de los gobiernos actuales enraizados íntimamente con fallidos brotes de “democracias” en América Latina y El Caribe.

Un grave problema en la mayoría de los países del continente es la falta de control y vigilancia estatal sobre las fuerzas armadas y la policía, que en muchos países es precaria e incluso casi inexistente, la situación anterior ha incrementado la violencia contra la ciudadanía que en función del pacto social esperaría lo contrario, lamentablemente los niveles de tolerancia y violencia por parte de las fuerzas castrenses están generando el recrudecimiento de variadas formas de violaciones a los derechos humanos de la población, en particular a las y los jóvenes, mujeres y niñas, en el caso de México, desde que el expresidente de derecha Felipe Calderón (2006-2012) declaró su fracasada política de “lucha contra el narcotráfico”, son incalculables los casos de violaciones sexuales y feminicidios ejercidos por policías y fuerzas militares en territorio mexicano, en las últimas décadas, la violencia sexual y letal contra las mujeres ha crecido de manera exponencial y son cuantiosas las denuncias expresadas hasta el agotamiento por la sociedad civil organizada, grupos feministas, académicas y periodistas que reclaman justicia para las víctimas¹⁵⁵, pese a lo anterior, las acciones de control y vigilancia de las fuerzas militares y las políticas de penalidad para violadores sexuales e incluso quienes ejercen actos de feminicidio están siendo poco o nada efectivas.

155 Para una mayor información y análisis sobre el complejo problema se recomienda consultar la página: <https://www.niunoniunamas.com/>

Tomando en cuenta el ejemplo argentino sobre el ejercicio de las fuerzas de seguridad del Estado en el cuerpo de las mujeres, recientemente en Trelew, ante el reclamo masivo de miles de mujeres organizadas en contra de las violencias estructurales y de género, por el derecho a decidir libremente sobre sus cuerpos y sexualidad, además de otros derechos, durante el 33 Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, travestis y trans, celebrado los días 13, 14 y 15 de octubre, la fuerza desmedida ejercida por la policía se hizo presente como un mensaje de poder de la figura del patriarcado-estado representado en este país por un gobernante “democráticamente” electo que, a todas luces y de manera impune, se ha dedicado a dismantelar una serie de políticas sociales de beneficio de la población en general y de las acciones a favor de los derechos conseguidos a través de las luchas feministas, de mujeres organizadas y de partidos políticos, suscritas además como una obligación del Estado en la legislación nacional e internacional y violando impunemente Acuerdos y Tratados Internacionales firmados y ratificados por el gobierno Argentino.

En términos de la vida cotidiana de las comunidades, lo anterior se refleja en el fortalecimiento de grupos, organizaciones y personas que ligadas a iglesias fundamentalistas y con posiciones y discursos conservadores retrógrados y claramente ignorantes de la complejidad de los problemas de las mujeres, denuncian desde la ignorancia, por ejemplo, lo que ellos llaman la “ideología de género”, en sus cabezas, ligada moralmente al mal y estructuralmente a una esencia femenina sustentada en la biología¹⁵⁶.

156 El 24 de octubre de 2018, en el periódico *El día*, de la ciudad de Ushuaia (llamada el principio o el fin del continente), en la Patagonia Argentina, el “Consejo de Pastores de Ushuaia”, publicó una página completa con una serie de “argumentos” en contra de lo que quienes suscriben la publicidad denominan “la ideología de género”, el encabezado del diario reza: “NO NOS MIENTAN MÁS; No nos ofendan, No nos degraden. No somos Retrógradas, Ni pre Históricas. Solo defendemos la salud mental de nuestros hijos”, en una página completa del diario se despliega su rechazo a la enseñanza de la ideología de género en las instituciones educativas, afirman el derecho de los padres para educar a sus hijos bajo su “moral sexual” (ligada a la tolerancia de la violencia intrafamiliar y al abuso sexual incestuoso), procuran la eliminación del “ideario institucional” que impide que las escuelas de gestión privada enseñen sexualidad y que “se imponga una enseñanza sexual ideológica, basada en conceptos culturales y subjetivos” sin “argumentación científica”. La nota además de ser profundamente ignorante de los principios básicos de la teoría de género, claramente viola las leyes elaboradas desde las Cámaras legislativas argentinas y las Conferencias y Tratados Internacionales que el gobierno ha suscrito y ratificado, además ignora una historia de

La derechización del gobierno en Argentina ha provocado la desaparición de algunas políticas sociales en contra de la violencia hacia las mujeres y la violación sexual, otras permanecen como prácticas asistenciales de mujeres comprometidas éticamente con las víctimas y las más, sobreviven en franca agonía frente a los recortes económicos y/o de personal capacitado para la atención.

Por otra parte, en el caso de México, experimentamos de manera cotidiana la carencia de un monopolio de violencia legítima y legitimada por la sociedad civil (Alvarado, 2012), esta situación ha provocado el aumento del crimen organizado y desorganizado, los grupos paralelos al Estado y las guerrillas en casi todas las regiones del país, justificando con ello un número considerable de agresiones contra mujeres; en algunas comunidades mexicanas de origen rural e indígena, las mujeres son violadas y extraídas de sus hogares por grupos de narcotraficantes para que realicen actividades sexuales, mantenerlas por la fuerza como sus concubinas o para realizar actividades domésticas.

Como forma de sobrevivencia, en las zonas en donde opera el narcotráfico, algunas jóvenes consideran más favorable vincularse de manera eróticoafectiva con los líderes operadores del crimen organizado antes de ser extraídas de sus domicilios por la fuerza, peligrando su integridad física y sexual; como señalé en párrafos anteriores, los gobiernos de derecha y de centroderecha de los últimos dos sexenios en México, son los responsables de las crisis de seguridad vivida de manera cotidiana por la población frente a las organizaciones criminales, lamentablemente en materia de seguridad para las mujeres, el futuro de Brasil podría vislumbrarse en el espejo Mexicano¹⁵⁷.

Desgraciadamente en la mayoría de los países Latinoamericanos y del Caribe compartimos también la presencia de estado de derecho cuasi inexistente Alvarado (2012), tanto en México como en Nicaragua, Brasil

lucha por los derechos humanos de las mujeres dejando abierta la posibilidad de múltiples formas de violación real y simbólica de su cuerpo y derechos humanos, deteriora además la posibilidad de acceso a la justicia, por ejemplo, en los casos de violación sexual e incesto.

157 La llegada a México del Lic. Andrés Manuel López Obrador presidente elegido democráticamente por el pueblo podría ser un respiro frente a una historia de gobiernos corruptos, autoritarios y de corte liberal promotores de la violencia de Estado, actualmente la moneda está en el aire.

y Argentina, es casi nulo el acceso a la justicia para las víctimas de violación e incluso feminicidio, la cultura de la violación y la violencia contra las mujeres es un elemento constitutivo de los discursos y prácticas de los Jefes de Estado quienes independientemente de su línea política, glorifican sus gobiernos y políticas públicas como democráticas, sin embargo, en el caso de Nicaragua, un gobierno de izquierda cristiana cuyo origen fue la revolución sandinista en la que participaron tanto hombres como mujeres, las estrategias para controlar y reducir la violencia y la violencia sexual son un fracaso, el silencio y la impunidad ligadas a la represión en el nivel estructural ha provocado la persistencia de una cultura de la elipsis, ligada al encubrimiento de la situación de precariedad económica y despotismo en la que se encuentra el país, a nivel de la vida cotidiana, la violencia sexual contra las mujeres se sostiene no como casos de excepción, sino como una regla, como apunta Juanónima en su texto, en países ligados a la izquierda cristiana, aparentemente democrática como la nicaragüense encabezada por un violador, el acto representa una práctica más de impunidad y ejercicio de poder, que en el imaginario social, sostiene y avala la cultura de la violación sexual contra las mujeres:

[...]esa tolerancia a la violencia machista me resulta igual de despreciable que la dictadura. No sólo por el daño a la vida de niñas, niños y mujeres; sino porque estoy convencida que lo que vivimos hoy es el resultado de esta cultura machista que enseña a los hombres a dominar y someter, lo que sea y a quien sea: niñas, niños, mujeres, naturaleza, a sus trabajadores, a las personas que les rodean y finalmente a todo un pueblo. Y entonces me pregunto ¿En qué se diferencia la dictadura que hoy combatimos en las calles y las redes sociales de la dictadura cotidiana que está instaurada e intacta en nuestros hogares y que está profundamente arraigada en nuestra convivencia social? (NICARAGUA Investiga, 2018, p. 4).

Regresando al caso de México, los gobiernos de derecha y centro derecha por los que ha transitado su historia reciente, a pesar de mantener un discurso políticamente correcto sobre la democracia y a favor de los derechos humanos de las mujeres, de respeto a la equidad de género y contra todo tipo de violencias, sus gobernantes han mantenido a través de

la simulación de sus instituciones, intolerables niveles de impunidad a los delitos de violencia ejercidos contra las mujeres y sus políticas de reducción de la violencia han tenido efectos contradictorios, por ejemplo: proyectando una visión liberal de la práctica de la violación sexual como un problema individual y no como un problema cultural y político de estado, tolerado y reproducido también por sus instituciones a través de sus representantes¹⁵⁸.

Si entendemos la violación sexual en un sentido amplio, relacionado con prácticas y representaciones sociales relativas al ejercicio de poder sexualizado sobre el cuerpo de las mujeres (Segato, 2003), podremos analizar y comprender los mecanismos mediante los cuales en la mayoría de los países, la cultura de la violación sexual está legitimada socialmente, en el caso brasileño nos preguntamos: ¿cómo pudo gozar de legitimidad política un candidato, ahora futuro presidente, quien públicamente aprobó la práctica de la violación sexual?

Es conocida la controversia entre Bolsonaro y María do Rosário Nunes (quien fue Diputada Federal y Ministra de la Secretaría Especial de Derechos Humanos) sobre un caso violación sexual; derivado de la ignorancia sobre la complejidad de la problemática Nunes acusó a Bolsonaro de promover la violación, a lo que él le respondió: “Graba esto aquí, me está llamando violador. Jamás la violaría, ya que usted no lo merece” y al día siguiente, en el pleno del Congreso reiteró: “No merecería ser violada, porque es muy mala, muy fea”¹⁵⁹. Al respecto, la congresista señaló en una entrevista:

“Es un hecho que indica la actitud inmoral del parlamentario. Su actitud alienta la violencia de hombres contra mujeres. En ningún país democrático alguien que profesa tales ideas, que es procesado por incitar a la violación, que apoya a torturadores, que es racista y homófobo, sería siquiera candidato a la presidencia de la república... Esto sucede porque la transición brasileña no castigó a los torturadores. La campaña de Bolsonaro cuenta con fundamentalistas religiosos y neonazis, lo

158 Esto lo han demostrado las colegas investigadoras feministas en estudios que se desconocen porque los gobernantes en turno las obligan a guardar los informes de investigación en el escritorio o las hacen firmar contratos de “silencio” y prohibición de la divulgación de los datos por ejemplo sobre los corredores de trata con fines de explotación sexual, feminicidios o violencia contra las mujeres y mujeres trans en los centros penitenciarios.

159 Ver la nota completa en: <https://www.europapress.es/>, consultada el 2 de noviembre, 2018.

que, por sí solo, es una amenaza en todos los sentidos a la democracia en Brasil y que se extiende al plano internacional” (EUROPAPRESS, 2018, p. 2).

Pese a lo anterior y desafiando los esfuerzos de un sector importante de la población brasileña, Bolsonaro fue electo como presidente de ese país, a pesar de las advertencias que intelectuales, luchadoras/es sociales y académicos/as de manera reiterada y públicamente hicieron ante los discursos antidemocráticos, facistas, racistas, sexistas, misóginos y homofóbicos del entonces candidato a la presidencia; al respecto denunció en su momento Manuel Castells: “En una situación así, ningún intelectual, ningún demócrata, ninguna persona responsable del mundo en que vivimos, podemos quedarnos indiferentes”, en el tema que nos atañe, estamos frente a la desintegración de las garantías y derechos conseguidos por las mujeres durante una larga lucha y en un sinuoso camino, en esta nueva historia política de Brasil, los derechos de las mujeres y un sector importante de la población parecen quedar suspendidos en el aire.

A manera de cierre

Después de casi dos meses de compartir con las amigas y colegas feministas sus impresiones sobre la situación actual en sus países y la actuación de los gobiernos Latinoamericanos y de Centroamérica en torno a la situación de las mujeres; ya sentada en el asiento del avión de regreso a México, reflexiono por algunos momentos sobre sus palabras y mis vivencias, me engancha a la nostalgia cuando recuerdo la visita y conversación con las mujeres del MST¹⁶⁰ en Brasil y aquella con las jóvenes militantes feministas que pese a las pésimas condiciones laborales continúan atendiendo los casos de violencia contra las mujeres en Rosario, Argentina. Por unos instantes veo cómo frente a mis ojos se desvanecen las nubes y pienso en los diversos Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe a los que he asistido, en las utopías que se disgregan frente a los dinosaurios producidos por el capitalismo heteropatriarcal que engendra empresas para la destrucción y guerra, que genera “cuerpos desechables”,

160 Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra.

listos para ser ultrajados y violados sexualmente; las lagrimas ruedan por mis mejillas, respiro profundo y tras la ventanilla miro a lo lejos el naranja que en el amanecer se hace más vívido, el sol aparece por el horizonte y vuelvo al recuerdo de las fotografías anónimas compartidas por las asistentes al 33 Encuentro Nacional de Mujeres en Trelew: una mujer adulta saluda a las jóvenes que caminan por las calles en busca de justicia para las mujeres, todas llevan un pañuelo verde enroscado en el cuello, las miles de mujeres se salen de la foto misteriosa que solo logra encuadrar a unas cuantas, las mujeres ríen, saltan y gritan a voz en cuello, imagino la frase: ¡juntas seguiremos luchando por una mejor calidad de vida para las mujeres; no hay duda, enfrentaremos a las actuales democracias fallidas, tanto de derecha como de izquierda moderada o conservadora, que sostienen, a través de sus representantes y aliados de las iglesias, discursos que en lo real y simbólico promueven, avalan y alimentan la cultura de la violación al cuerpo de las mujeres.

Referências

ALVARADO, Arturo (2012). "Violencia y democracia. Balance de los estudios sobre violencia". *Estudios Sociológicos*, 30, pp. 29-57.

CASTELLS, Manuel (2018). "Carta abierta a los Intelectuales del Mundo", <http://www.lajiribilla.cu/articulo/carta-abierta-a-los-intelectuales-del-mundo>, consultado el 19 de noviembre, 2018.

EUROPAPRESS. "La congresista a la que Bolsonaro "no violaría porque no lo merece" acusa al candidato de "amenaza fascista", <https://www.europapress.es/>, consultada el 2 de noviembre, 2018.

NICARAGUA INVESTIGA, "Nada será más revolucionario para nuestra nueva Nicaragua que el camino hacia la liberación de la dictadura venga acompañado de la liberación de nuestras conciencias", : <http://nicaraguainvestiga.com/tiene-que-ser-una-revolucion-feminista/>, consultado el 2 de noviembre del 2018.

SEGATO, R. Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Sobre as/os autoras/es

Carlos Yáñez Canal - Profesor-investigador de la Universidad Nacional de Colombia.

Catiane Cinelli - Professora da Universidade Federal de Rondônia, no curso de Licenciatura em Educação do Campo. Pesquisadora do D'GENERUS: Núcleo de Estudos Feministas e de Gênero, da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Militante do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), Brasil. E-mail: katimmc@gmail.com

Denise Bussoletti - Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com bolsa sanduíche no Instituto de Estudos da Criança da Universidade do Minho (Portugal). É Professora Associada da Universidade Federal de Pelotas onde exerceu, dentre outras, a função de Pró-reitora de Extensão e Cultura. Publicou mais de 90 artigos em periódicos nacionais e internacionais. Possui 13 livros e 20 capítulos de livros publicados como autora/organizadora/co-autora. Tem experiência nas áreas de Educação e Psicologia, com ênfase em Psicologia Social, atuando principalmente nos seguintes temas: infância, representações sociais, identidade social, memória e narrativas populares. Atualmente é docente pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, Brasil. E-mail: denisebussoletti@gmail.com

Francesca Gargallo Celentani – Nació en Siracusa, Sicilia (Italia). Radica en México desde 1979. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Roma “La Sapienza” y maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, se ocupa de historia de las ideas feministas y busca entender los elementos propios de cada cultura en la construcción del feminismo, entendido

como una acción política del “entre mujeres” y las reacciones que despierta en la academia, el mundo político, la vida cotidiana. En la actualidad está dialogando con algunas mujeres intelectuales de los pueblos y nacionalidades originarios de Nuestra América para escribir una historia de las ideas de los feminismos indígenas, desde una epistemología feminista no blanca ni blanquizada. E-mail: fragacel@gmail.com

Georgina Helena Lima Nunes - Possui Graduação em Educação Física e Técnico em Desporto pela Universidade Federal de Pelotas (1989), Especialização em Educação Psicomotora (2001) URCAMP, Especialização em Educação UFPel (1994), Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (1997) e Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004). Atualmente é professora adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, Brasil. Atua nas áreas de Educação Rural, Educação das Relações Raciais, Educação Quilombola e Gênero, Políticas Afirmativas no Ensino Superior. Líder do Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação (MovSE). Possui Pós-Doutorado em Educação, com a pesquisa intitulada “Protagonismo das lideranças negras na luta pela educação escolar em quilombos: contornos epistêmicos de uma concepção decolonial de feminismo”. E-mail: geohelena@yahoo.com.br

Graziela Rinaldi da Rosa - Professora adjunta do Instituto de Educação da Universidade Federal do Rio Grande-FURG-RS, campus São Lourenço do Sul, Brasil. Professora colaboradora do programa de Pós-Graduação em Educação- PPG-Edu (UNISC). Foi pesquisadora PNPd/Capes, realizando pesquisa de pós doutoramento e atividades no Grupo de pesquisa: Educação Popular, Metodologias Participativas e Estudos Descoloniais; Grupo de pesquisa Educação, Trabalho e Emancipação; com o projeto de pós doutoramento intitulado: Mulheres nas Fontes Pedagógicas Latino-Americanas: Diálogos entre a Educação Popular e as Epistemologias Feministas (UNISC). Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2002) e Licenciatura Plena em Geografia (2012), especialização em

Metodologia do Ensino de História e Geografia; Mestrado e Doutorado em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS. Coordena o Coletivo Feminista Dandaras; líder do Núcleo de Estudos Afrobrasileiro e Indígena da FURG/SLS; e do Coletivo Pomerano da FURG. Possui experiência de 15 anos na rede básica de ensino. Participa do Grupo do Pesquisa Sexualidade e Escola-GESE/FURG, bem como do D'GENERUS: Núcleo de Estudos Feministas e de Gênero/UFPEL. Desenvolve pesquisa com apoio da FAPERGS junto com mulheres quilombolas. Atua com pesquisa no campo dos estudos de gênero e feministas na Educação e na Filosofia na perspectiva de descolonizar o pensamento pedagógico e filosófico. Trabalha com Epistemologias Feministas, Educação do campo e Filosofia; Relações de gênero na Filosofia e Filosofia da Educação com o olhar para América Latina e a Educação Popular. Integrante da Articulação em Defesa da Educação do Campo no Rio Grande do Sul, AEDOC-RS. E-mail: grazirinaldi@gmail.com

Isadora Ebersol - Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Pelotas, Mestre em Artes Visuais (2015) pelo PPGAV da UFPel e Bacharel em Cinema e Animação (2012) pela mesma instituição. Foi professora Temporária dos cursos de Cinema e Audiovisual e Cinema de Animação da Universidade Federal de Pelotas durante os anos de 2014 e 2015. Também atua na área de produção audiovisual, com foco em direção de arte, roteiro e montagem. Interesses de pesquisa: linguagens e culturas visuais, discurso e produção de sentido no audiovisual, estudos culturais de gênero, sexualidades e educação. E-mail: isadora.ebersol@gmail.com

Luna Alejandra Tobón - Profissional en Gestión Cultural y Comunicativa. Maestría en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia.

Márcia Alves da Silva - Bacharel em Ciências Sociais (1996) e Mestre em Educação (2002) pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Doutora em Educação (2010) pela Universidade Vale do Rio dos Sinos

(UNISINOS) e Pós-Doutora em Educação (2018) pela PUC-RS. É Professora Adjunta e atua no Programa de Pós-Graduação em Educação, nível mestrado e doutorado acadêmico, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, Brasil. Possui diversas publicações na área de educação atuando no ensino, pesquisa e extensão, principalmente nos seguintes temas: Estudos de Gênero e Teoria Feminista, Narrativas e Histórias de Vida, Educação Popular, Educação Não-Formal e Formação de Professores. Atuou na equipe da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UFPel entre 2014 e 2016, sendo fundadora e coordenadora do Observatório de Gênero e Diversidade da UFPel neste período. É líder do Grupo de Pesquisa D'Generus: Núcleo de Estudos Feministas e de Gênero, e atua no Grupo de Pesquisa Educação, Gênero e Trabalho Artesanal, ambos do CNPq. E-mail: profa.marciaalves@gmail.com

María Guadalupe Huacuz Elías - Licenciada en Derecho por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Maestra y Doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y Especialista en Estudios de Género por Programa interdisciplinario en Estudios de la Mujer de El Colegio de México. Es profesora investigadora de la Maestría en Estudios de la Mujer y el Doctorado en Sociología de la Universidad Autónoma de México en la unidad Xochimilco. Ha trabajado como profesora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en proyectos de investigación con Instituciones académicas nacionales e internacionales. A nivel Internacional ha coordinado proyectos y diagnósticos sociales (con énfasis en el tema de género y violencia) financiados por la UNESCO, UNFPA, Institute For Reproductive Health de la Universidad de Georgetown, The Johns Hopkins University, Population Concern, Agencia Japonesa de Cooperación Internacional (JICA), The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Fondo Nacional Para la Conservación del Medio Ambiente, entre otras instituciones y fundaciones. Ha participado como ponente sobre temas relacionados con el la situación de las mujeres en México en foros y seminarios internacionales en las ciudades de Bogotá, Perú, la Universidad de la Habana, en la Universidad *Jaume I* de

Castellón España, Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Costa Rica, entre oras. E-mail: uamhuacuz@gmail.com

Nancy Cardoso Pereira - Teóloga, Filósofa, Mestra e Doutora em Ciências da Religião, agente de pastoral da Comissão Pastoral da Terra em Rondônia, participante do Núcleo de Pesquisa de Gênero da EST/São Leopoldo e do Núcleo de Estudos Feministas e de Gênero D'Generus da UFPEL. E-mail: nancycpt@yahoo.com.br

Néstor Ganduglia - Psicólogo, psicólogo social y Magíster en Educación Popular. Profesor de la Maestría en Educación Popular de la Multiversidad Franciscana de América Latina (1990-2013). Profesor responsable de cátedra en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de la República (1995-2001). Director académico de Signo, centro interdisciplinario, desde 2007. Director del proyecto “Hacia un desarrollo culturalmente sostenible para América Latina” en seis países, con apoyo de UNESCO y la AECID (2007-2013). Consultor de UNESCO sobre Patrimonio Inmaterial. Investigador en temas vinculados a las culturas populares de América Latina, en especial de las Tradiciones Orales, y autor de múltiples libros y artículos publicados en varios países. E-mail: nestorganduglia@gmail.com

Noeli Welter Taborda - Camponesa. Educadora Popular. Licenciada em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional UNINTER. Acadêmica do Curso de Licenciatura em História no Centro Universitário Internacional UNINTER. Militante do Movimento de Mulheres Camponesas – MMC, Brasil. E-mail: noe.welter@gmail.com

Formato: 16x23
Tipologia: Adobe Caslon Pro
Papel: Pólen 80g /m2 (miolo)
Cartão Supremo 250g / m2

2019
Curitiba/Paraná

Não encontrando nossos títulos na rede
de livrarias conveniadas e informadas em nosso site
contactar a Editora Brazil Publishing:
Tel: (41) 3022-6005
www.aeditora.com.br
aeditora@aeditora.com.br