

Estudos Culturais, Margens e Pensamento de Fronteira:

Corpos periféricos, políticas
do corpo e insurgências

Larissa Latif e Romana Melo (orgs.)



Estudos Culturais, Margens e Pensamento de Fronteira:

Corpos periféricos, políticas
do corpo e insurgências

Larissa Latif e Romana Melo (orgs.)





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – UFPA

Reitor: Gilmar Pereira da Silva

Vice-Reitor: Loiane Prado Verbicaro

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Maria Iracilda da Cunha Sampaio

NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS – NAEA

Diretor Geral: Armin Mathis

Diretora Adjunta: Mirleide Chaar Bahia

EDITORIA NAEA

Editor-Chefe: Silvio José de Lima Figueiredo

Divisão de Editoração: Aurilene Ferreira Martins

CONSELHO CIENTÍFICO

Presidente - Prof. Dr. Armin Mathis – Universidade Federal do Pará

Vice-Presidente - Profa. Dra. Mirleide Bahia – Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Ana Paula Vidal Bastos – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Carlos Alberto Mejías Rodriguez – Universidad de La Habana, Cuba

Prof. Dr. Germán Alfonso Palacio Castañeda – Universidad Nacional de Colombia, Letícia

Prof. Dr. Julien Meyer – Université Grenoble Alpes, CNRS, GIPSA-lab, France

Prof. Dr. Josep Pont Vidal – Universidade Federal do Pará

Profa. Dra. Maria Manuel Rocha Teixeira Baptista – Universidade de Aveiro, Portugal

Prof. Dr. Miguel Piñedo-Vasquez – Columbia University – New York, EUA

Prof. Dr. Ronaldo de Lima Araújo – Universidade Federal do Pará

COORDENAÇÃO DE COMUNICAÇÃO E DIFUSÃO CIENTÍFICA

Armin Mathis

Larissa Latif
Romana Melo
Organização

Estudos Culturais, margens e pensamento de fronteira:
corpos periféricos, políticas do corpo e insurgências

Belém | NAEA
2025

Texto revisado conforme as regras do novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Diagramação
Alexandre Almeida

Criação da capa
Danielle Cascaes

Revisão de texto
Autores

Arte da Capa e interna
Danielle Cascaes

Editoração Final
Aurilene Ferreira Martins
Editora NAEA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Biblioteca do NAEA/UFPA-Belém-PA

E79 Estudos Culturais, margens e pensamento de fronteira [recurso eletrônico] : corpos periféricos, políticas do corpo e insurgências / Organização: Larissa Latif , Romana Melo. — Belém: NAEA, 2025.
1 recurso online (142 p.)

Reúne artigos apresentadas ao 4º Congresso da Rede Internacional em Estudos Culturais (RIEC) realizado na Universidade Federal do Pará, em 2024

Modo de acesso: <https://www.naea.ufpa.br/index.php/livros-publicacoes>

Inclui bibliografias

ISBN 978-85-7143-258-1

1. Cultura. 2. Política e cultura. 3. Contracultura. 4. Comunicação e cultura. 5. Corpo como suporte da arte. I. Latif, Larissa. II. Melo, Romana.

CDD 23. ed. – 306.45

Elaborado por Ruthane Saraiva da Silva – CRB-2/1128

© Direitos Reservados à Editora NAEA
Av. Perimetral, nº 1 - Campus Universitário do Guamá
Belém - PA - CEP: 66.075-750 – (91) 3201-7231
naeaeditora@gmail.com, editora_naea@ufpa.br

Sumário

PREFÁCIO: ESTUDOS CULTURAIS, CORPOS MARGINALIZADOS E ESPAÇOS EPISTÊMICOS.....	1
--	----------

Larissa Latif

A DIFFÉRENCE DERRIDIANA E A PRÁTICA DO CRUZO COMO POLÍTICA DO CORPO	13
--	-----------

Thaís Azevedo & Maria Manuel Baptista

SER E ESTAR EM TELA: STREAMERS LGBTTIN+, TRABALHO E LAZER NA LIVE STREAMING.....	23
---	-----------

Vítor Luiz Rocha Rodrigues, Hélder Ferreira Isayama & Bruno Ocelli Ungheri

OVANYANEKA: RESISTÊNCIA CULTURAL E PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE DE UM POVO COM TRADIÇÕES AUTÓCTONES.....	35
--	-----------

Aida Neusa Gomes Nelson António

GÊNERO E ARTISTAS DE TEATRO: QUEM TEM MEDO DO FEMINISMO PÓS-ESTRUTURALISTA?	49
--	-----------

Helena Gonçalo Ferreira & Aline Ferreira

O VALOR ECONÓMICO DA NEURODIVERGÊNCIA: REPRESENTAÇÕES MEDIÁTICAS.....	61
--	-----------

Rita Himmel

MULHERES, LAZER E MÚSICA: NOMES APAGADOS E HISTÓRIAS SILENCIADAS	73
---	-----------

Carla Augusta Nogueira Lima e Santos, Cathia Alves & Khellen Cristina Pires Correia Soares

CORPOS DISSIDENTES, NORMAS PERSISTENTES: CONTRADIÇÕES DO MOVIMENTO URSINO PAULISTANO.....	83
--	-----------

Alexandre Rodolfo Alves de Almeida & Maria Manuel Baptista

PARA MARIA ANTÔNIA DA CONCEIÇÃO: ANCESTRALIDADE E LABOR POÉTICO	97
--	-----------

Jucélia da Silva & Larissa Latif

MORTO DE CANSADO: UMA EXPERIÊNCIA PERFORMÁTICA SOBRE A EXAUSTÃO	103
--	------------

Rafael Bruno Rodrigues dos Reis & Ana Karine Jansen de Amorim

FOTOENSAIO MATINTA DOS BOTÕES	113
--	------------

Anibal Pacha

NOTAS BIOGRÁFICAS.....	127
-------------------------------	------------

PREFÁCIO: ESTUDOS CULTURAIS, CORPOS MARGINALIZADOS E ESPAÇOS EPISTÊMICOS

Larissa Latif

Este livro recolhe uma seleção de contributos apresentados ao 4º Congresso da Rede Internacional em Estudos Culturais – RIEC, com o tema *Corpos, Artes e Culturas entre Margens e Fronteiras*, realizado na Universidade Federal do Pará, no ano de 2024.

Os Estudos Culturais propõem uma análise crítica da cultura como um campo estratégico de disputas e negociações. Para Stuart Hall (1997), a cultura é um processo dinâmico e histórico no qual grupos sociais constroem sentido para o mundo e para si mesmos, em relação com estruturas de poder. Esta concepção difere, por um lado, de perspectivas clássicas que descreviam a cultura como um conjunto estático, acumulativo e homogêneo de valores ou tradições (Malinowski, 1978; Radcliffe-Brown, 1973; Tylor, 1871) que mantinha a coesão social expressando a consciência coletiva (Durkheim, 1996) ou reunia o melhor da produção humana, associando-se a um ideal imutável de civilização e refinamento (Arnold, 1869).

Por outro lado, Hall também avança em relação ao debate proposto pela Escola de Frankfurt (Adorno & Horkheimer, 1985; Marcuse, 1979). No contexto do capitalismo avançado, os frankfurtianos dedicaram-se à crítica da transformação da cultura, submetida à lógica capitalista, em mercadoria padronizada, formando-se assim uma indústria cultura. Esta, substitui a arte autêntica por produtos homogêneos que, ao invés de expressar autonomia criativa, levam à passividade, ao conformismo, impedindo a crítica social.

Embora as abordagens dos frankfurtianos possam ser distribuídas entre os mais pessimistas, como Adorno e Horkheimer (1985) e aqueles que enxergavam na cultura

algum potencial de resistência e emancipação como Marcuse (1979), podemos dizer que subjaz uma concepção de cultura centrada no âmbito dos produtores, tido como autônomo em relação ao do público e como única instância possível da produção de sentidos, subtraindo-se da cultura o lugar da disputa e da negociação simbólicas, retirando-se, portanto, grande parte da potência política da cultura.

Uma forte contribuição dos Estudos Culturais para o debate está na crítica a ideia de um público passivo e na introdução de uma abordagem mais relacional e conflitual, que concebe a cultura como um campo complexo de lutas entre campos hegemônicos e contra hegemônicos. Inspirando-se fortemente na teoria da hegemonia de Antonio Gramsci, Hall (1980, 1997) entende que a dominação cultural não é imposta de forma mecânica, mas construída e disputada nas práticas do cotidiano.

A hegemonia é sempre instável e contestada por práticas contra hegemônicas, que emergem, muitas vezes, da cultura popular. O público, é visto como ativo, capaz de negociar, resistir ou mesmo subverter os significados dominantes. Stuart Hall desloca, assim, o foco da crítica da cultura de uma estrutura determinista para um processo social dinâmico, onde os sujeitos participam ativamente da produção de sentido e da transformação cultural. A cultura torna-se, assim, um campo de luta simbólica, onde os significados são constantemente produzidos, disputados e transformados numa instância discursiva e social mais emancipatória ou mais conservadora, de acordo com o equilíbrio instável das disputas simbólicas. Em uma palavra, a cultura torna-se um campo de lutas políticas, longe de ser repositório inerte, depuração de estilos ou estrutura monolítica de dominação.

Neste volume, apresentamos um conjunto de textos inspirados por um debate feito no campo dos Estudos Culturais e suas interfaces com os estudos decoloniais, a teorias queer, os estudos feministas, os estudos pós-humanos, entre outros, sobre a instauração de margens e fronteiras que condicionam vidas, produzindo corpos como normativos ou descartáveis e os modos de enfrentamento e insurgência contra hegemônicas desses mesmos corpos quando se organizam em práticas de resistência, desvio e reinvenção. As contribuições aqui compiladas buscam compreender modos de insurgência epistêmica que revelam os alicerces ou ruínas do sistema-mundo moderno-colonial, bem como os seu correlatos contemporâneos: projetos tecnocráticos eivados de um messianismo distópico que não disfarçam a sua associação a projetos políticos totalitários.

Nossas preocupações com esses temas se aprofundam no contexto em que vivemos, marcado pelo aprofundamento simultâneo de diversas crises estruturais: colapsos ambientais, crescimento da indústria armamentista, ascensão da extrema direita e intensificação da repressão a migrantes e refugiados. Embora essas crises pareçam

distintas, elas se interligam na forma como produzem, mantêm e legitimam sujeitos descartáveis — especialmente corpos racializados, empobrecidos e deslocados.

Como aponta Achille Mbembe (2011), o controle e abandono seletivo de populações define uma política da morte, ou necropolítica. Neste cenário, eventos climáticos extremos, escassez de água e desertificação forçam deslocamentos massivos, criando “refugiados climáticos”, enquanto os países mais responsáveis pela crise ambiental fecham suas fronteiras e investem em tecnologias de vigilância e contenção. Enquanto isso, a indústria armamentista global permanece em expansão. Segundo dados do SIPRI (2023), os gastos militares mundiais ultrapassaram os 2,2 trilhões de dólares, revelando o paradoxo de um mundo que colapsa ambientalmente, mas se fortalece militarmente. Essa militarização global está diretamente ligada à securitização da migração, com fronteiras cada vez mais fortificadas, e políticas migratórias baseadas em suspeição, controle biopolítico e exclusão racial. Os migrantes e refugiados são construídos discursivamente como ameaças à “segurança nacional”, legitimando o uso da força, da prisão e da deportação como respostas.

O crescimento de governos e movimentos de extrema direita na Europa, nas Américas e em partes da Ásia intensifica o discurso xenófobo, islamofóbico e racista. O imaginário colonial é reativado nesses contextos para definir quem pertence à “nação” e quem deve ser eliminado, contido ou expulso. Essa ideologia encontra apoio popular não apenas em crises econômicas, mas também em medos manipulados sobre “invasões” migratórias ou “ameaças culturais”. A extrema direita opera, assim, como catalisadora da exclusão sistêmica, legitimando políticas autoritárias e desumanizantes.

Migrantes e refugiados — especialmente os do Sul Global — tornam-se alvos de múltiplas violências: ambientais, políticas, epistêmicas e institucionais. Racializados como “outros”, são submetidos a regimes de trabalho informal e exploratório, à vigilância constante e à negação de direitos básicos. Como argumenta Butler (2009), esses corpos são “não passíveis de luto”, isto é, suas vidas não importam politicamente. O estatuto de “ilegal” ou “sem documentos” torna-se uma categoria moralizante, usada para justificar a precarização e o abandono sistemático.

A precarização dos sujeitos, o avanço de relações de trabalho análogas à escravidão em diferentes zonas do mundo, a violência estrutural de gênero e sexualidade, a exclusão das pessoas neurodivergentes e as práticas de resistência cultural articulam-se num campo de produção de desigualdades que se comunica diretamente com a indústria das guerras imperialistas contemporâneas. A precarização atinge sujeitos generificados, racializados e economicamente excluídos, ela não é apenas uma consequência da crise econômica ou da pandemia: é produto de uma lógica sistêmica racista, misógina e lgbtqifóbica inerente ao capitalismo.

Em que pese o debate hoje em voga sobre o que alguns procuram reduzir ao chamarem pautas identitárias e as tentativas de desvalorização das lutas por visibilidade e direito a existir de grupos humanos marginalizados, não vale a pena esquecermos que as lógicas capitalistas nunca se poderiam ter imposto globalmente sem a invenção das hierarquias de gênero e raça, como bem demonstram Quijano (2000), Lugones (2008) e outros pensadores decoloniais. A luta de classes nunca foi isenta da hierarquização das diferenças, que, antes de ser um produto dela, permitiu as suas formas clássicas e continua a permitir as suas formas contemporâneas.

A articulação entre colapso climático, militarização das fronteiras, avanço da extrema direita e criminalização da migração revela uma ecologia política da exclusão. Não se trata apenas de processos paralelos, mas de um sistema integrado de produção de desigualdades e mortes lentas. Os sujeitos racializados e precários, que vivem nas margens do mundo globalizado, são simultaneamente os mais atingidos pelas crises e os que menos acesso têm aos discursos de denúncia ou proteção. Enfrentar essas dinâmicas exige um pensamento radicalmente anticolonial, antirracista e ecossocial, que reconstrua a política em torno da dignidade e da interdependência.

É importante compreendermos que ao referirmos as margens, não nos restringimos, obviamente, a determinadas geolocalizações. Embora grandes zonas do globo estejam, de fato, relegadas para fora das centralidades do poder econômico e político, arcando com os insuportáveis custos dos modos de produção do capitalismo contemporâneo, as margens também se produzem como modos de exclusão de corpos e subjetividades aberrantes em relação às normas que tornam possível a inteligibilidade e o reconhecimento ou apagamento de sujeitos.

Do ponto de vista dos Estudos Culturais, a cultura é percebida como um terreno de disputa de significados, um espaço onde identidades e representações são negociadas em processos de hegemonia e contra hegemonia (Hall, 1997). A leitura pós-estruturalista da cultura conecta-se à teoria da performatividade de Judith Butler e às epistemologias decoloniais ao afirmar que as identidades não são fixas, mas constituídas na diferença e no conflito. Essa concepção é fundamental para pensar como, na cultura, entendida como processo de negociação e disputa de sentidos, tanto podem se reproduzir opressões quanto estas podem ser apropriadas de forma subversiva por sujeitos marginalizados.

Margens são também lugares instaurados na cultura, nos processos de exercício do macro e do micropoder e das estratégias de negociação, resistência e insurgência. Fronteiras, são mais que limites físicos, espaços epistêmicos, como ensinam Anzaldúa (1987) e Grosfoguel (2007), entre outros.

Gloria Anzaldúa, na obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), formula a figura da nova *mestiza* como um sujeito político e epistêmico que emerge da vivência nas fronteiras — não apenas físicas, como a linha entre o México e os Estados Unidos, mas também simbólicas, linguísticas, culturais, raciais, sexuais e espirituais. A consciência mestiça, conceito central no seu pensamento, refere-se a uma forma de saber híbrida e situada que integra contradições, ambiguidades e múltiplas perspectivas. É uma subjetividade construída na tensão entre mundos, que desafia os dualismos modernos (homem/mulher, colonizador/colonizado, heterossexual/homossexual), e oferece uma visão mais complexa, holística e relacional da existência. Essa consciência nasce da dor do deslocamento e da marginalização, mas transforma essa dor em potência criadora e resistência transformadora.

A fronteira, em Anzaldúa, deixa de ser entendida como limite fixo para se tornar um espaço epistêmico — um lugar fértil de conflito, negociação e invenção. A nova *mestiza* habita esses entre-lugares, desenvolvendo uma lógica de pensamento que valoriza a convivência com a ambiguidade e a reinvenção constante da identidade. A escrita de Anzaldúa — que mistura inglês, espanhol, náhuatl, poesia e teoria — encarna essa proposta e constitui um gesto político contra o epistemicídio das línguas e dos saberes não hegemônicos. A sua proposta antecipa debates contemporâneos sobre interseccionalidade, decolonialidade e transculturalidade, oferecendo uma alternativa teórica e ética às narrativas dominantes do feminismo branco e eurocentrado. A nova *mestiza*, portanto, não é apenas uma metáfora de identidade, mas um modelo de produção de conhecimento a partir das margens.

Autoras como Yuderkys Espinosa (2010), Ochy Curiel (2007) e María Lugones (2008) mostram que a margem é também um lugar de enunciação crítica e de produção epistêmica. A noção de “diáspora epistêmica” fortalece essa ideia ao reconhecer o valor dos saberes criados a partir do deslocamento, da opressão e da experiência vivida em contextos históricos de violência colonial, racista e patriarcal.

O conceito de pensamento de fronteira, desenvolvido por Mignolo e Grosfoguel (2007), refere-se ao conhecimento produzido nas intersecções entre mundos epistemicamente desiguais. Nestas zonas de contacto, os sujeitos subalternizados transformam suas experiências de exclusão em fontes de saber crítico. Os saberes situados, formulados por Donna Haraway (1988) e aprofundados por Patricia Hill Collins, enfatizam a importância da localização social, corporal e histórica na produção do conhecimento. Esta perspectiva pode ser aproximada da ideia de articularmos geo-corpo-politicamente (Mignolo, 2008) categorias de pensamento e de sensibilidade.

Esses conceitos rompem com a ideia de um sujeito cognoscente neutro e universal, substituindo-o por um sujeito encarnado, afetado por marcadores de género,

raça, classe, território e sexualidade. O pensamento de fronteira, os saberes situados e a geo-corpo-politicamente localizados permitem visibilizar os conflitos e tensões epistêmicas que ocorrem nas margens do sistema-mundo moderno-colonial e reivindicar a legitimidade dos conhecimentos parciais e contextuais. Juntas, essas abordagens fornecem ferramentas teóricas fundamentais para pensar práticas insurgentes de conhecimento e resistência que emergem fora dos centros hegemônicos de saber, valorizando o enraizamento e a pluralidade como princípios políticos e epistêmicos.

Essas margens não são espaços de passividade, mas territórios de produção política e estética, onde emergem alternativas aos paradigmas normativos ocidentais. Através da linguagem, do corpo, da arte e da prática comunitária, sujeitos diaspóricos e marginalizados reconfiguram a cultura e desafiam as estruturas de poder que tentam silenciá-los. Ao transformar a exclusão em potência, esses sujeitos não apenas sobrevivem — eles reexistem, recriando mundos a partir da fratura, da memória e da luta coletiva.

Embora vinda de uma tradição diferente, Judith Butler (1990; 2004) também enfatiza que os corpos vulneráveis — os que não se enquadram na norma cis-heteropatriarcal — não são apenas vítimas, mas também agentes de transformação. Sua teoria performativa, articulada a partir de uma crítica à normatividade de gênero, têm largo alcance e pode ser mobilizada para compreendermos a produção de sujeitos precários e modos de resistência micropolítica. Ao revelar como o poder pode ser contestado a partir do próprio corpo, produzindo-se deslocamentos nos significados atribuídos ao gênero, à sexualidade e à identidade, Butler mostra como os corpos dissidentes tornam-se ferramentas de desobediência epistêmica e cultural.

A performatividade, nesse sentido, não é apenas uma teoria do gênero, mas uma chave analítica para compreender as fissuras na ordem normativa e a potência dos corpos que desestabilizam essa ordem a partir da repetição desviante, da insurgência performativa dos corpos marginalizados. Com efeito, Butler desenvolve uma crítica contundente da produção de sujeitos precários e descartáveis pelo sistema normativo capitalista que, embora, tenha suas bases fortemente ancoradas na crítica na normatização de gênero, amplia-se sobre diversas formas de exclusão, como as questões em torno das migrações e das políticas contemporâneas de genocídio sistemático.

Na sua obra *Testo Junkie* (2019), Preciado narra sua própria experiência com testosterona como forma de experimentação política e epistemológica. Trata-se de um exercício de insurgência de um corpo trangênero, o seu próprio, contra os mecanismos de controle por meio da medicalização, e farmacologização que ocultam por trás de discursos supostamente científicos e supostamente isentos de julgamento, uma moral

que, dissimula, por sua vez, a necessidade de manutenção dos papéis e hierarquias de gênero fundamentadas na essencialização da biologia.

Preciado desloca o biopoder foucaultiano para o plano molecular e mediático, demonstrando como os corpos são formatados para responder às lógicas do capital, inclusive no nível hormonal e afetivo. Este regime de controle opera através da medicalização, da estética, da vigilância digital e da indústria pornográfica, criando um modelo de corpo que é ao mesmo tempo produto e consumidor. Ao resistir a esses dispositivos, os corpos dissidentes — trans, não normativos, queer — assumem a função de hackear os sistemas de poder, criando espaços de experimentação e insubordinação que escapam à lógica disciplinar.

O pensamento de Rosi Braidotti (2013) amplia as epistemologias decoloniais e queer ao propor uma ontologia relacional e não hierárquica, onde a vida é pensada como rede, fluxo e interconexão. O pós-humanismo braidottiano sugere uma reconfiguração do político que passa pela valorização da vulnerabilidade, da diferença e da multiplicidade como condições para a coabitação planetária. Nessa visão, os corpos marginalizados não são restos da modernidade, mas vanguarda de novas formas de vida e resistência em tempos de crise global.

Ao criticar ao sujeito humanista ocidental e a centralidade do humano na tradição filosófica moderna, Braidotti defende o pós-humanismo como um projeto ético e político que afirma a interdependência entre humanos, não humanos e tecnologias e identificando os sujeitos marginais — migrantes, mulheres, trans, não brancos — como figuras pós-humanas por excelência, pois rompem com o ideal eurocêntrico e normativo da humanidade.

Numa chave próxima, Joanna Zylińska (2018) propõe uma intervenção crítica nas narrativas tecnocientíficas que anunciam o colapso da humanidade sob o signo do Antropoceno. Em vez de aderir ao alarmismo apocalíptico, Zylińska formula um “contra-apocalipse feminista”, recusando tanto as soluções transumanistas masculinas como o niilismo do fim absoluto. Sua proposta aposta numa ética da interdependência, da precariedade e da imaginação especulativa, destacando a potência crítica das epistemologias feministas e pós-humanistas diante das crises contemporâneas.

Zylińska critica o projeto tecnocrático de salvação de um apocalipse supostamente iminente através da inteligência artificial ou da colonização espacial, protagonizado por figuras masculinas do capitalismo digital. Em seu lugar, propõe uma resposta ética e estética baseada na valorização das redes de cuidado, na materialidade relacional dos corpos e no reconhecimento da vulnerabilidade como condição comum. Sua abordagem inscreve-se num pós-humanismo crítico que dialoga com as epistemologias do

Sul, o pensamento de fronteira de Grosfoguel e à consciência mestiça de Anzaldúa, ao deslocar o centro da reflexão do “Homem universal” para formas híbridas, localizadas e afetivas de existência.

As abordagens aqui analisadas — a dos Estudos Culturais, a decolonial, a performativa, queer, e a dos estudos do pós-humano — apresentam diferenças importantes, mas também convergências significativas. Todas questionam a naturalização da norma, denunciam as hierarquias epistêmicas e reconhecem os corpos marginalizados como produtores de conhecimento.

Essa intersecção entre teorias permite a construção de um pensamento relacional, situado e pluriversal, capaz de responder às complexidades do presente. Ao cruzar saberes e experiências, essas epistemologias criam pontes entre o Sul e o Norte global, entre corpo e linguagem, entre o político e o estético. Mais do que uma síntese teórica, essa articulação propõe um modo de pensar e agir no mundo que valoriza a diferença, a escuta e a reinvenção como práticas fundamentais de resistência e criação.

Neste volume, apresentamos um conjunto de textos escritos em torno de problemas que podem ser articulados à perspectiva teórico-crítica que procuramos delinear nas páginas acima. Eles resultam da colaboração entre pesquisadores dos diferentes países e instituições que compõem a Rede Internacional em Estudos Culturais, mas também de outros parceiros, cujos modos de abordar as relações entre os corpos e o pensamento das margens e de fronteira trazem contribuições relevantes.

Compreendendo os Estudos Culturais como um campo e não como uma disciplina, os diferentes capítulos conjugam abordagens a partir dos estudos da performance artística e ritual, do lazer, dos estudos de gênero, das representações midiáticas e dos usos dos ambientes digitais por sujeitos precários e subjetividades periféricas.

No capítulo *A Différance Derridiana e a Prática Do Cruzeiro Como Política Do Corpo*, Thaís Azevedo e Maria Manuel Baptista exploram a desconstrução e a *différance* derridianas para aprofundar um estudo sobre a reterritorialização da Capoeira Angola em Portugal. As autoras consideram como a prática do cruzeiro, desenvolvida no Cortiço do Abelha (Porto), emerge como *différance*, “criando respostas novas às experiências vividas”, criando uma insurgência na encruzilhada, mobilizando a “complexidade da cultura como lugar de saber e prática política do corpo”.

Ser e Estar em Tela: Streamers LGBTIN+, Trabalho e Lazer na Live Streaming, de Vítor Luiz Rocha Rodrigues, Hélder Ferreira Isayama e Bruno Ocelli Ungheri trata das experiências de streamers LGBTIN+ na plataforma Twitch.tv, focando no live streaming de jogos. A análise do lazer digital (*e-leisure*) atua “espaço de expressão de identidades e promoção de representatividade” revela que o ambiente virtual em

questão pode “ampliar interações sociais e criar oportunidades de renda para pessoas LGBTIN+, mas também reproduz discriminações, com o algoritmo favorecendo homens brancos heterossexuais”, além de evidenciar uma “tensão entre lazer e trabalho”, refletindo desafios emocionais e profissionais.

O estudo de Aida Neusa Gomes Nelson António, *Ovanyaneka: Resistência Cultural e Preservação da Identidade de um Povo com Tradições Autóctones*, investiga como as manifestações culturais do povo Ovanyaneka, no sul de Angola, configuram-se em práticas de “resistência e preservação identitária face à colonização, discriminação e impactos das mudanças climáticas”. A autora mostra ainda, os problemas enfrentados pelos Ovanyaneka ao migrarem para centros urbanos.

O capítulo *Género e Artistas de Teatro: Quem Tem Medo do Feminismo Pós-Estruturalista?*, de Helena Gonçalo Ferreira e Aline Ferreira investiga a posição das mulheres artistas no teatro português, questionando por que raramente ocupam cargos de poder institucional. A pesquisa, ancorada no feminismo pós-estruturalista da diferença, propõe “desconstruir o modelo binário de poder e defende a reescrita das representações de género no teatro como via de transformação cultural e laboral. Apresenta ainda uma crítica das narrativas universalizantes do feminino.

Rita Himmel analisa, no capítulo intitulado *O Valor Económico da Neurodivergência: Representações Mediáticas*, a representação da neurodiversidade num jornal digital português, com foco nas narrativas sobre empregabilidade. A pesquisa demonstra o viés utilitarista das narrativas midiáticas sobre a aceitabilidade social de pessoas neurodivergentes e “defende a valorização intrínseca das vidas neurodivergentes”.

O estudo *Mulheres, Lazer e Música: Nomes Apagados e Histórias Silenciadas*, assinado por Carla Augusta Nogueira Lima e Santos, Cathia Alves e Khellen Cristina Pires Correia Soares analisa o álbum *Sete Mulheres pela Independência do Brasil* (2023), de Zélia Duncan e Ana Costa, inspirado no livro *Independência do Brasil – As mulheres que estavam lá* (2022). A pesquisa mostra como, num contexto de “silenciamento pelo patriarcado”, o lazer aparece como “espaço de resistência e formação cultural” e a música surge como “veículo de memória e reivindicação política”.

No capítulo *Corpos Dissidentes, Normas Persistentes: contradições do movimento ursino paulistano*, Alexandre Rodolfo Alves de Almeida e Maria Manuel Baptista examinam as contradições do movimento ursino paulistano, analisando como essa subcultura LGBTQ+ simultaneamente resiste e reproduz normatividades de género. Centrado nos espaços de sociabilidade da cidade de São Paulo, o estudo mostra como os Ursos, homens gays que valorizam corpos gordos e “masculinos”, desafiam padrões estéticos da comunidade enquanto perpetuam exclusões baseadas em género, classe e

raça. O movimento ressignifica corpos marginalizados pela gordofobia e cria territórios de acolhimento, mas também rejeita expressões lidas como femininas, privilegia consumos elitizados e mantém-se predominantemente branco. A análise dessas tensões revela como movimentos de resistência podem reinscrever estruturas de poder que buscam contestar, evidenciando a complexidade das políticas identitárias contemporâneas e a necessidade de práticas mais inclusivas.

O texto *Para Maria Antônia da Conceição: Ancestralidade e Labor Poético*, de Jucélia da Silva e Larissa Latif, convida a uma reflexão sobre ancestralidade, saberes femininos e a potência criadora das artistas contemporâneas. A obra homenageia mulheres que, mesmo silenciadas, continuam a nutrir poéticas vivas e combativas no presente, por meio da apresentação de uma obra tridimensional de autoria da pesquisadora artista Jucélia da Silva, criada a partir de um lenço herdado de sua bisavó da artista, antiga rendeira do sertão pernambucano.

O trabalho de Rafael Rodrigues e Karine Jansen reflete sobre a exaustão na “sociedade do cansaço”, conceito de Byung-Chul Han (2015), a partir da performance *Morto de Cansado*, realizada pelo artista Escola de Teatro e Dança da UFPA, em 2022. A ação performativa incluiu uma caminhada a pé de 18 km até à escola, seguida de mais 9h deitado no chão do pátio sob o sol, obedecendo ao procedimento de apenas se mover quando algum espectador circundava o seu corpo, riscando o chão, produzindo silhuetas similares às desenhadas no chão em torno de vítimas mortais de acidentes ou outras mortes violentas. A performance simbolizou a pressão por produtividade e o desgaste emocional e físico da vida acadêmica.

Finalmente, o Ensaio Visual *Matinta dos Botões*, de Aníbal Pacha mistura ancestralidade, oralidade e improvisação, expandindo a figura da Matinta, entidade mitológica amazônica para além do seu contexto original. A presença corporal do atuante ativa memórias e afetos nos espectadores, promovendo encontros singulares em diversas cidades brasileiras. A obra é uma escrita visual e sensorial que ressignifica tradições orais da Amazônia através do performar um ser encantado com máscara no espaço público, ampliando a compreensão da margem e da fronteira para incluir a possibilidade de estados psicofísicos alterados alcançados na experiência coletiva, que instauram um entre mundos, permitindo vislumbrar vidas possíveis para além dos epistemicídios e silenciamentos.

Esperamos, com os trabalhos aqui apresentados, contribuir para um pensamento que compreenda as margens e as fronteiras não apenas como produção de corpos excluídos e precários mas como possibilidades geradoras de pensamento e de ação que interrompam o curso da norma, multipliquem os sentidos e inaugurem práticas

de convivência baseadas na pluralidade, na tradução e na recusa do apocalipse como horizonte.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ARNOLD, Matthew. **Culture and Anarchy**: An Essay in Political and Social Criticism. London: Smith, Elder & Co., 1869.

BRAIDOTTI, Rosi. **The Posthuman**. Cambridge: Polity Press, 2013.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1990.

BUTLER, Judith. **Precarious Life**: The Powers of Mourning and Violence. London: Verso, 2004.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dipp. São Paulo: Boitempo, 2019.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1996.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys. **Escritos de una lesbiana oscura**. Lima: En la Frontera, 2010.

GROSGUÉL, Ramón. **The epistemic decolonial turn**. Cultural Studies, v. 21, n. 2-3, p. 211-223, 2007.

HALL, S. Encoding/decoding. In: HALL, S. et al. (org.). **Culture, media, language**. Londres: Routledge, 1980. p. 128-138.

HALL, Stuart. **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. London: Sage, 1997.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: vozes, 2015.

HARAWAY, Donna. **Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective**. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, 1988.

LUGONES, María. **The coloniality of gender**. *Worlds & Knowledges Otherwise*, v. 2, n. 2, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

MARCUSE, Hebert. **A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979

MBEMBE, Achile. **Necropolítica**. Rio de Janeiro: N-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de Identidade em Política**. *Cadernos de Letras da UFF*, no 34 – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro, pp. 287-324, 2008.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, v. 50, n. 162, 2000.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Lisboa: Edições 70, 1973.

SIPRI. **World Military Spending 2023**. Stockholm International Peace Research Institute, 2023. Disponível em: <https://www.sipri.org/>.

TYLOR, Edward B. **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom**. London: John Murray, 1871.

ZYLINSKA, Joanna. **The End of Man: A Feminist Counterapocalypse**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

A DIFFÉRANCE DERRIDIANA E A PRÁTICA DO CRUZO COMO POLÍTICA DO CORPO¹

Thaís Azevedo &
Maria Manuel Baptista

A PERFORMATIVA DIFFÉRANCE

“(...) como se o sonho ‘fosse mais vigilante que a vigília, o inconsciente mais reflexivo que a consciência, a literatura ou as artes mais filosóficas, mais críticas, em todo caso, que a filosofia”

(Derrida devorado por Olgária Matos)

Derrida (1991), quando introduz o conceito de *différance*, faz antes uma distinção primordial dos sentidos atribuídos à palavra diferir (*différer*) que, em francês, pode significar tanto uma diferença ou distinção quanto um adiamento ou transferência.

Ao inserir o “a” na diferença (diferença), o autor efetua um movimento silencioso (na oralidade) da escrita (em francês), que atenua uma outridade ao que pode parecer um mesmo. Busca na raiz (rizomática) da palavra, o sentido de “jogo” da diferença. “Derrida desconstrói a dualidade, toda a oposição que prematuramente certifica a oposição, para encontrar o “exceto”, a “excedência” dessa oposição, o “acordo”, que é, para Derrida, a paz” (Matos, 2016, p. 260).

Nesse sentido, a *différance* não é nem palavra nem conceito, ela é mais o movimento de “junção” de forças - no sentido nietzscheano, que resistem umas às outras.

1. Participação financiada por fundos nacionais, através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04188/2020 e UIDP/04188/2020.

Para Nietzsche (1988), o mundo é composto por Forças que se criam, se destroem e se reconstróem a partir da *vontade de potência*: o desejo irradiado dessas forças. O desejo como um querer sempre mais inerente à dinâmica do mundo. Estas forças podem basicamente ser ativas (expansivas, dionisiacas/*exusíacas*, criativas), ou, reativas (conservadoras, mantenedora, ressentida, que deseja fixar) (Jacinto Ferreira, 2021; Simas; Rufino, 2018).

A filósofa Olgária Matos salienta que “a desconstrução (...) é a apreensão da flexibilidade e do descentramento. Eis por que a *différance* não se refere mais ao *logos*, mas a forças que não se estabilizam em uma identidade” (Matos, 2016, p. 256). Dessa forma, desconstruir pode ser lançar um outro olhar sobre a própria construção. O princípio de desconstrução derridiano transporta consigo o conceito de “deformação, deslocamento e desfiguração” trabalhado por Freud a respeito da identidade e da origem (Matos, 2016, p. 256).

Nesse sentido, para Freud, não se pode ser judeu sem de alguma forma encarnar o Egito ou um “espectro do Egito” (...) dado que seu projeto era mais importante que sua origem, torna-se hetero-egípcio, pois a “*défiguration*” diz respeito a uma incerta territorialização (Matos, 2016, p. 256).

Este processo de deformação é engendrado por um certo deslocamento da territorialidade, gerando uma desfiguração da figura “original”. Por uma via, a diferença enquanto potência do diferir e, por outra, enquanto potência do adiamento do tempo. Este sistema de compreensão da “origem” enquanto criação/destruição, é um caminho para pensar o processo de (re)territorialização da Capoeira Angola em Portugal. Diríamos que não se pode ser angoleira² (ie/o) sem de alguma forma encarnar algum “espectro” da cultura afro-brasileira, então, será que quando o projeto de internacionalização da Capoeira Angola tornar-se mais importante que a sua origem ela se aproximará de uma *desconstrução hetero-afro-brasileira*?

O *heteros* é o outro do *Um*, em si mesmo inalterado” (MATOS, 2016, p. 259). A alteração de um princípio UNO, para um princípio múltiplo, diverso, em que encaramos uma construção como movente, por nos seus encontros, serem negociados diversos sentidos. A história

2. Nome dado aos praticantes de Capoeira Angola.

do início da prática de capoeira no Brasil pode ser entendida também como um processo de desfiguração hetero-africano. Quando os povos africanos de diversas regiões e etnias, adentram o solo brasileiro em condição de desterritorialização e escravização, a tentativa de “reteritorializar” suas práticas, crenças e costumes, passa pela invenção da capoeira como uma das possibilidades desse processo de deformação (Sodré, 2002).

Por “escrita”, Derrida entende mais do que a inscrição gráfica e a literatura. Refere-se a sistemas inteiros de poder “inscrito”: leis, rituais, tradições, hierarquias, política, relações económicas, ciência, forças armadas e artes. Derrida vê as culturas como conjuntos de relações construídas, historicamente fundadas e sempre contestadas (Schechner, 2013, P. 143).

O processo de construção da tradição capoeirística incluiu o encontro com a biodiversidade, com os povos de diversas etnias indígenas, os povos brancos portugueses – dentre as infinitas possibilidades de atravessamentos durante o seu percurso desde a rua, esquinas e becos para as instituições. Da maneira de se fazer na Bahia, no Maranhão, em Minas Gerais, dentre outras várias regiões, até chegar à Europa e outras partes do mundo, que a prática foi se desconstruindo ao mesmo tempo. A ideia de que há uma capoeira pura, de linhagens mais tradicionais é fruto de um recorte temporal e ele transporta também um apagamento silencioso da complexidade deste fazer (Rufino, 2016; Santos, 2015; Soares, 1997).

“O significado - e todo e qualquer significado é contingente, temporário - é criado em processo através da interação complexa de todos os falantes - actores - e das suas circunstâncias pessoais e culturais específicas” (Schechner, 2013, p. 125). O Cruzos nasce como transvaloração da Capoeira Angola e da identidade afro-brasileira fixada e ao invés disso, lança-se como e a partir da encruzilhada, no vir a ser dos processos de subjetivação. Os conceitos para Nietzsche, são ferramentas que devem ser usadas em nossa existência, assim, o Cruzos é a ação de tornar o conceito uma prática e a prática um conceito (Nietzsche, 2000). O desejo não como falta e sim como produção (Rolnik, 1989), fez com que eu – enquanto investigadora e participante do grupo estudado – inscrevesse outras possibilidades para o corpo da Capoeira Angola a partir de princípios de uma técnica centrada nas experiências de encruzilhada.

O aspecto fisiopsicológico da filosofia nietzschiana, aciona um entre corpo-mente, uma filosofia que une o pensamento à vida cotidiana e questiona quais as condições do corpo para pensar/fazer filosofia. E eu, neste trabalho, me questiono sobre quais as condições necessárias do corpo para pensar/fazer investigação em Estudos Culturais, sendo

este um campo em que faz-se necessário “tomar a cultura como prática central da sociedade e não como elemento exógeno (...), algo que está presente em todas as práticas sociais e é ela própria o resultado daquelas interações” (Baptista, 2009, p. 455).

SOBRE UMA POSSÍVEL “DESCONSTRUÇÃO” DA ORIGEM DA CAPOEIRA

“as palavras contendo (...) pelo menos duas significações, solidária uma da outra ou das outras, não admitindo qualquer divisão interna ou externa” (Matos, 2016, p. 259).

Uma língua não pertence. Não pertence por essência” (Derrida, 2006, p. 36). De acordo com Rego (1968) as proposições etimológicas para o termo Capoeira foram alvo de muita investigação e debate desde 1712 quando se registrou pela primeira vez o vocábulo. Uma das definições advém da língua tupi, “caá” que significa mato, roça, floresta virgem e “puêra” como aquilo que foi e não existe mais. “Uma floresta de um único tipo de árvore não é uma floresta, é um “n’dima” (pomar), não importa a quão extensa seja, porque uma floresta é sempre um conjunto na diversidade” (Santos, 2019, p. 44).

Várias etnias africanas foram levadas ao Brasil e segregadas como estratégia de destruição do poder de unidade da comunidade, assim como ocorreu durante o genocídio das nações indígenas (Santos, 2015). Porém, ao mesmo tempo em que este processo foi eficaz no sentido de destruição, também gerou novas formas de inscrição destas comunidades.

Uma outra definição de capoeira aparece como “cesto para guardar capões, galinhas e outras aves” (Rego, 1968, pp. 17–29). Alguns historiadores defendem sua ligação com a prática dos grandes mercados de aves do Rio de Janeiro, onde supostamente os escravizados brincavam transportando na cabeça as capoeiras cheias de galinhas e de onde teria surgido o jogo da capoeira.

Através destes dois sentidos da palavra capoeira, buscamos o movimento que Derrida efetua no jogo das diferenças nas palavras, que “desloca e desvia seus significados, fazendo-as liberar novas significações” (Matos, 2016, p. 259). Por um lado, a palavra Capoeira aponta para um sentido de efemeridade, presente no sentido do jogo da capoeira, por exemplo, quando uma

*negativa*³, em seu presente momento de execução, é ao mesmo tempo uma *rasteira*⁴ - um movimento é sempre transformado em outros. A efemeridade é o que permite o transformar-se a partir de um mesmo – a diferença na repetição (Deleuze, 2000a; Derrida, 1991).

Por outro lado, o significado da capoeira como lugar para se alojar ou criar aves, traz um sentido de enquadramento, desejo de compressão da liberdade, prisão [criação em cativeiro]. Estes dois sentidos da escritura podem iluminar a prática para um constante e complexo lugar de luta entre liberdade de expressão da diversidade e de suas infinitas transformações *versus* tentativa de contenção destes próprios movimentos. Entrelaçamos assim duas linhas rizomáticas de pensamento em disputa na prática de Capoeira Angola, que a prática do cruzo lança um olhar de esguelha, com certa “obscura conformidade humorística” (Deleuze, 2000b, p. 152), buscando encontrar significações que apontem para uma futura “cripto” capoeira angola (Matos, 2016).

A prática do Cruzos como política silenciosa do corpo

Este silêncio (...) só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética e no interior de uma língua ou de uma gramática historialmente associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável. Mas eu diria que isso mesmo - esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fonética (...) o inaudível abre à apreensão os dois fonemas presentes, tal como eles se apresentam (Derrida, 1991, pp. 35–36).

É interessante pensar neste aspecto daquilo que a princípio não se ouve, que não faz grande alarde, mas que inicia um movimento de desvio. Apesar de ser historicamente inseparável da capoeira, pois, em seu início, a prática do cruzo era apenas um pré-treino. Sendo, aos poucos, inserida enquanto diferença, tanto no sentido de distinção da capoeira quanto no sentido de adiamento: este movimento passa a ser realizado em outro dia e horário. “(...) A ação de remeter para mais tarde, de ter em conta o tempo e as forças numa operação que implica um cálculo econômico, um desvio, uma demora, um retardamento, uma reserva, uma representação (...)” (Derrida, 1991, pp. 38–39).

O cruzo nasce como uma nova linha da cartografia da capoeira angola e vai estabelecendo aliança com outras linhas nascentes para combater determinadas forças

3. Nome de um dos movimentos de esquiva da Capoeira Angola.

4. Nome de um dos movimentos de ataque da Capoeira Angola.

reativas. “No fundo, trata-se de uma estratégia sem finalidade. Poderíamos chamar-lhe tática cega ou errância empírica” (Derrida, 1982, p. 282) que, nas brechas e sem intenção direta, rompe com princípios universais, morais, generificadores, racistas e capacitistas. É o encontro entre o conceito e o ambiente presente e a sua retroalimentação. Uma “subjetividade antropofágica” (Rolnik, 1996), mutante, em cruzo – que acompanha o fluxo identitário, o devir, o vir-a-ser, o tornar-se-a-si-mesmo através do *Religare* (Jacinto Ferreira, 2021; Nietzsche, 1988). Reestabelecer uma reconexão com o corpo a partir de uma técnica de enfrentamento das forças reativas para ativar e reafirmar a vida enquanto possibilidade.

A prática do Cruzos invade o espaço da Capoeira e se utiliza da encruzilhada como um “princípio dinâmico” (Simas; Rufino, 2018), criando os seus próprios caminhos e assumindo a complexidade como lugar de saber, ou *não-saber*. Experimenta o “batacar, cantar, dançar” (Ligiéro, 2011) contido nas performances afro diaspóricas para desaguar na tríade do *brincar, pensar, criar* outras formas de existir e se relacionar neste espaço.

Se o processo de desconstrução passa por olhar para a origem de uma forma diferente, será que a prática do *Cruzo* é uma possibilidade dessa *différance* dentro da Capoeira Angola do “Cortiço do Abelha”?

A “fantasmologia” diz respeito à não-identidade de toda identidade, na qual não há o retorno a uma especificidade anterior, mesmo que desejada, pois no mais profundo do que é específico grava-se a marca indelével do Outro, por mais esgarçada que esteja: “o espectro” (Matos, 2016, p. 257).

No caso da identidade que foi se construindo em torno da capoeira, a desconstrução proposta por Derrida nos guia para um processo que “detecta sua heterogeneidade, tornando manifesta a fragilidade e a vulnerabilidade” (Matos, 2016, p. 257) desse suposto lugar engessado.

Entre nacionais portugueses que praticam Capoeira Angola e sentem-se estrangeiros e imigrantes brasileiros que – na capoeira – sentem-se residentes, mesmo que na vida cotidiana carreguem um estatuto do “de fora”, o que será a identidade portuguesa senão a hetero-africana-brasileira? E a identidade brasileira senão a hetero-afro-ameríndia-lusitana? “Na cidade não há dualismo entre o residente e o estrangeiro. Um é um e outro, sempre hóspede e estrangeiro” (Matos, 2016, p. 260),

A questão da identidade é que elas são criadas nas encruzilhadas, mas tendem a assumir um caráter original – que tem o seu sentido político – mas que, para os processos de subjetivação e de produção da vida e do conhecimento, torna-se limitador. A identidade brasileira, ao assumir o seu lugar de composição como uma encruzilhada, pode enxergar os processos civilizatórios como forças e pulsões. Ao invés de erradicar o colonizador (numa tentativa de destruição do oponente), sublinha a sua própria produção em meio ao outro, seguindo um princípio “exusíaco” (Simas; Rufino, 2018) de engolir e, por vezes, ser engolido pelo outro, assim, “a relação com o Outro se realiza como “traço”, como “rastro” do Outro em mim, como presentificação “espectral” ou “conciliação”, como nas línguas” (Matos, 2016, p. 250).

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Maria Manuel. Estudos culturais: o quê e o como da investigação. *Carnets*, n. Première Série-1 Numéro, p. 451–461, 1 Jun. 2009.

DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição. Tradução Luiz Orlandi. 4. ed. Lisboa: Relógio D'água, 2000a.

DELEUZE, Gilles. Vigésima primeira série: do acontecimento. *Lógica do Sentido*. [S.l.]: Perspectiva, 2000b. .

DERRIDA, Jacques. Aprender por fim a viver. Tradução Nicolás Bersihand. [S.l.]: Amorrortu, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Differance*. *Margins of Philosophy*, p. 278–301, 1982.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa; António M. Magalhães. [S.l.]: Papyrus Editora, 1991.

JACINTO FERREIRA, Regiani Cristina. Religare em Nietzsche: tornar-se a si mesmo e autossuperação. *Analysis. Claves De Pensamiento Contemporáneo*, v. 30, p. 201–209, 2021. Disponível em: <<https://studiahumanitatis.eu/ojs/index.php/analysis/article/view/594>>.

LIGIÉRO, Zeca. Batucar-cantar-dançar: desenho das performances africanas no Brasil. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, v. 21, n. 1, p. 133–146, 30 Apr. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/18430>>.

MATOS, Olgária Chain Féres. Derrida: da razão pura à razão marrana. **Psicologia USP**, v. 27, n. 2, p. 255–262, Aug. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642016000200255&lng=pt&tlng=pt>.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução Paulo César De Souza. [S.l.]: Companhia das Letras, 2000. Disponível em: <<https://aletp.com.br/wp-content/uploads/2017/12/nietzsche-humano-demasiado-humano-l.pdf>>.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de potência**: Ensaio de uma transmutação de todos os valores. Tradução Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

REGO, Waldeloir. **Capoeira angola**: ensaio sócio-etnográfico. Rio de Janeiro: Editora Itapua, 1968.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. [S.l.]: Estação Liberdade, 1989.

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. **Cadernos da subjetividade**, v. 4, n. 1, p. 83–94, 1996. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf>>.

RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de exu e suas encruzilhadas. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 1, n. 40, p. 54–80, 18 Jun. 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica/article/view/451>>.

SANTOS, Antonio Bispo Dos. **Colonização, quilombos**: modos e significação. p. 150, 2015.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/>>.

SCHECHNER, Richard. **Performance studies**: an introduction. 3. ed. [S.l.]: Routledge, 2013. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4976034/mod_resource/content/1/Scherchner performance studies un inrroduction.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4976034/mod_resource/content/1/Scherchner%20performance%20studies%20an%20introduction.pdf)>.

SIMAS, Luis Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. 1. ed. [S.l.]: Mórula, 2018.

SOARES, Carlos Eugénio Líbano. Dos fadistas e galegos: os portugueses na capoeira. **Análise Social**, v. 32, n. 142, p. 685–713, 11 Mar. 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41011283>>.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2002. Disponível em: <<https://doku.pub/documents/doku.pub-d0nvvj3ekyqz>>.

SER E ESTAR EM TELA: STREAMERS LGBTIN+, TRABALHO E LAZER NA LIVE STREAMING

Vítor Luiz Rocha Rodrigues,
Hélder Ferreira Isayama &
Bruno Ocelli Ungheri

INTRODUÇÃO

A era digital trouxe consigo novas formas de lazer e interação social, particularmente através de plataformas digitais como a *Twitch.tv*. Este estudo investiga as experiências de *streamers* LGBTIN+ na *Twitch.tv*, explorando como a *live streaming* de jogos *online* serve como um espaço de lazer e uma oportunidade de trabalho. A *Twitch.tv*, como plataforma de *live streaming*, não apenas proporciona entretenimento, mas também possibilita que os/as *streamers* monetizem suas atividades, transformando o lazer em uma forma de trabalho (Pase; Dallegarve, 2019). Além disso, a representatividade LGBTIN+ na plataforma tem um papel crucial na promoção da diversidade e na construção de comunidades inclusivas, como exemplificado por *streamers* como Samira Close e Queen Bee, cujas trajetórias inspiram muitos na comunidade.

A transformação do lazer em uma atividade remunerada na *Twitch.tv* tem implicações significativas para a economia e para a forma como os/as *streamers* gerenciam suas identidades *online* (Medeiros; Costa, 2022). Os/As *streamers* LGBTIN+ enfrentam desafios únicos, incluindo a necessidade de equilibrar a expressão de suas identidades autênticas com as expectativas de sua audiência e as exigências da plataforma. A análise dessas experiências oferece uma visão detalhada das interseções entre identidade, trabalho e lazer na era digital, contribuindo para a compreensão das dinâmicas de poder e representação nas plataformas digitais.

A *Twitch.tv* se tornou um fenômeno global, com milhões de usuários/usuárias diários e uma vasta gama de conteúdo disponível. Para os/as *streamers* LGBTIN+, a plataforma oferece uma oportunidade única de se conectar com uma audiência global, criar comunidades inclusivas e representar suas identidades de maneira autêntica. No entanto, essa visibilidade também traz desafios, incluindo a exposição a discursos de ódio e discriminação. Este estudo buscou explorar essas dinâmicas complexas, fornecendo uma análise abrangente das experiências dos/das *streamers* LGBTIN+ na *Twitch.tv*. Dessa forma, o objetivo desta pesquisa foi compreender como as experiências de lazer de *streamers* LGBTIN+, desenvolvida na *live streaming* de jogos online por meio da plataforma *Twitch.tv*, colaboram para a visibilidade e fortalecimento de ações do movimento LGBTIN+.

METODOLOGIA

A metodologia desta pesquisa foi qualitativa e exploratória, combinando pesquisa bibliográfica e de campo. A pesquisa qualitativa se justifica pela imersão no ambiente analisado e pelo foco na observação e análise das relações sociais. O levantamento bibliográfico foi realizado por meio das plataformas Scielo e Google Acadêmico, abordando temas como sexualidade e gênero, trabalho e lazer dos/das *streamers*, cibercultura, *live streaming*, e *streamers* LGBTIN+ em jogos. Para a pesquisa de campo, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com indivíduos que se identificaram como LGBTIN+, possuíam os jogos online como lazer e se consideravam jogadores/jogadoras amadores/amadoras ou profissionais e/ou criadores/criadoras de conteúdo (*streamers*). O objetivo era compreender como as experiências de lazer desses/dessas *streamers* LGBTIN+ na plataforma *Twitch.tv* colaboram para a visibilidade e fortalecimento do movimento LGBTIN+. As entrevistas abordaram temas como experiências com jogos online, relações com outros/outras jogadores/jogadoras, público e patrocinadores, representações LGBTIN+ nos jogos, e vivências de lazer e identidades LGBTIN+.

As entrevistas foram analisadas por meio da técnica de análise de conteúdo de Bardin (1977), que permite a formulação de categorias de análise para identificar padrões e relacioná-los com a literatura. a amostra foi composta por 10 *streamers* que se declararam como LGBTIN+; tinham como prática, amadora ou profissional, a *live streaming* na plataforma *Twitch.tv* de qualquer tipo de jogo online e que tivessem, no momento em que realizassem as *lives*, interações com outros/outras jogadores/jogadoras e sua audiência ao mesmo tempo. O recrutamento dos participantes foi realizado pelo método *snowball*, uma técnica não probabilística onde os primeiros entrevistados indicam novos participantes até atingir o “ponto de saturação” (Bockorni; Gomes,

2021). Foram entrevistados/entrevistadas dez *streamers*: cinco homens homossexuais, duas pessoas não-binárias (uma trans não binária), duas mulheres transsexuais e uma mulher cisgênero bissexual. As entrevistas foram agendadas virtualmente, gravadas e transcritas, seguindo os cuidados éticos da Resolução CNS nº466/2012. Os/As participantes receberam e assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, devidamente assinado pelos pesquisadores. Preconizou-se a preservação da identidade dos/das participantes, o esclarecimento dos objetivos da pesquisa, a participação voluntária e a liberdade para que eles/elas abandonassem a pesquisa quando assim desejarem.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O objetivo deste estudo foi identificar e analisar as práticas e experiências de *streamers* LGBTIN+ que praticam a *live streaming* de jogos *online* por meio da plataforma *Twitch.tv*. Para preservar o anonimato dos/das participantes, utilizaram-se nomes fictícios, inspirados/inspiradas nos/nas personagens favoritos/favoritas dos/das entrevistados/entrevistadas ou com os quais eles/elas mais se identificavam.

A análise das entrevistas revelou quatro categorias: Transmissões Coloridas: *Live streaming*: trabalho ou lazer?; Streamers LGBTIN+: Visibilidade e Empoderamento na *Twitch.tv*; Além dos controles: a luta LGBTIN+ nos jogos *online* e Os/As usuários/ usuárias e as marcas: fomentando comunidades e atendendo às expectativas.

TRANSMISSÕES COLORIDAS: LIVE STREAMING: TRABALHO OU LAZER?

A análise da dinâmica entre trabalho e lazer no contexto da *live streaming* é crucial para entender as atividades dos/das *streamers*. Segundo Pase e Dallegarve (2019) a *Twitch.tv* permite que os/as *streamers* monetizem suas transmissões, transformando o lazer em trabalho. Isso é refletido nas falas de Crash, que menciona o desafio de equilibrar a diversão de jogar com a responsabilidade de manter uma transmissão interativa e envolvente: “Meu trabalho é o meu lazer. [...] Então é um lazer, mas nem tanto [...] tô jogando, tô pensando no que vou falar, tô pensando em piada, tô pensando em entretenimento, tô lendo chat. [...] divertido, mas tem momentos que cansa.”

De Araújo e Martins (2021) discutem a ambiguidade na classificação das atividades dos/das *streamers* como lazer ou trabalho, pois a monetização adiciona uma camada de trabalho ao lazer. Sintas, Francisco e Álvarez (2015) observam que o avanço tecnológico reduziu as fronteiras entre trabalho e lazer, resultando em sua sobreposição. Essa dualidade é evidente nos relatos de Crash e também de Iceman, que inicial-

mente encarava suas transmissões como trabalho, mas mantinha o prazer de jogar mesmo após encerrar a *live*: “Eu comecei como trabalho mesmo. [...] sempre gostei de jogos online. Ontem mesmo, eu tava em live, só que não tava bacana, tinha pouquíssima gente assistindo [...] encerrei a live, peguei meu HDMI, coloquei na televisão, deitei na cama e fui jogar”. Os depoimentos de Crash e Iceman mostram que a live streaming não é simplesmente lazer ou trabalho, mas uma atividade multifacetada e subjetiva para cada indivíduo.

Falcão (2017) aborda como a arte, historicamente, oscila entre expressão subjetiva e demandas materiais, uma visão que se aplica às experiências dos *streamers* na *Twitch.tv*. A monetização da atividade criativa pode diluir a liberdade de expressão, transformando-a em uma objetividade voltada para o consumo. Crash e Iceman descrevem a pressão de entreter e interagir com o público, transformando seu lazer em uma tarefa mais exigente, ainda que prazerosa. Stebbins (2014) discute como certas atividades transcendem a divisão entre trabalho e lazer, um princípio refletido nas experiências dos/das *streamers*. A “colonização do jogo”, discutida por Falcão et al. (2020), refere-se à apropriação econômica das práticas de jogo, transformando-as em tarefas laborais com metas específicas. Isso é exemplificado pelas falas de Crash e Iceman, que precisam ajustar suas atividades lúdicas para alcançar objetivos como afiliação na plataforma ou engajamento da audiência. A ideia central é que o jogo, inicialmente um espaço de lazer, está sendo moldado para atender a uma lógica capitalista, onde o valor do jogo é percebido mais como trabalho do que como entretenimento.

STREAMERS LGBTIN+: VISIBILIDADE E EMPODERAMENTO NA TWITCH.TV

A representatividade é um aspecto crucial para a comunidade LGBTIN+ na *Twitch.tv*. *Streamers* como Samira Close e Queen Bee (Nerissa) não apenas desafiam estereótipos, mas também oferecem suporte emocional e referências positivas para outros membros da comunidade. A presença desses/dessas *streamers* na plataforma ajudam a promover a diversidade e a inclusão, criando um espaço onde diferentes identidades são valorizadas. Essa visibilidade é essencial para desafiar a toxicidade e o preconceito que ainda existem em muitos espaços *online*. As narrativas dos/das entrevistados/entrevistadas mostram como os jogos proporcionaram um senso de pertencimento e amizade: “Eu seria outra pessoa se eu não tivesse conhecido os jogos. [...] sempre fui a pessoa que era excluída por todo mundo [...] Até que eu comecei a conhecer a galera da internet [...]foi quando tudo começou a mudar (NAMI)”. A construção da identidade na era digital é influenciada por interações sociais e a linguagem, (Budahazi; Bresciani, 2022). A cultura cibernética abriu portas para os *outsiders*, permitindo interações alternativas e a formação de subjetividade através dos jogos eletrônicos.

Figuras conhecidas como Samira Close e Queen Bee (Nerissa) inspiraram muitos *streamers* LGBTIN+, como Iceman, Skye e Scaramouche, a se aventurarem no mundo do *streaming*. A representatividade e visibilidade dessas figuras influenciam positivamente a formação de uma comunidade *online* inclusiva. Shaw (2012) ressalta a importância desses espaços para a comunidade LGBTIN+, onde a autenticidade e a superação de desafios ajudam a construir ambientes seguros e acolhedores. Crash destaca a importância da visibilidade para aqueles que ainda estão no armário, mostrando como a representatividade pode ser crucial para a identificação e apoio emocional:

[...] não preciso mais ficar no armário pra ninguém. Mas eu já tive uma época que eu tive que ficar no armário. E eu tenho certeza que, com certeza, deve ter algum viadinho, tipo em algum canto da cidade ou em algum interior aí que precisa estar no armário. E que não tem uma referência de pessoa LGBT, sabe? [...] mas hoje as pessoas têm celular e têm internet. E as pessoas podem encontrar essas pessoas que elas se identificam e podem curtir e seguir, sabe?

A inclusão e diversidade nas comunidades *gamer* são vitais, mas ainda enfrentam desafios significativos, como a marginalização de identidades não-heteronormativas. Milena e Pérola discutem a falta de representações precisas de pessoas trans nos jogos, o que dificultou suas jornadas de autodescoberta: “Falta bastante, falta pessoas [...] Se não tem, eles tornam [...] Eles tornam um personagem em LGBT e só esquecem a história. “Ah, esse é LGBT e pronto. Então, eu acho sim que falta pessoas LGBTs nos jogos, pessoas trans também falta bastante [...]” (Milena); “[...] qualquer jogo que você vai jogar, você não tem uma referência não- binária. Você não tem uma referência de uma pessoa que ta entre do que ser homem e do que é ser mulher. Então, pra mim foi bem difícil isso sabe?” (Pérola).

A análise de Clark (2017) em “*Queer Game Studies*” explora como a perspectiva queer nos jogos pode desafiar normas estabelecidas, oferecendo novas narrativas e mecânicas que promovam a expressão autêntica e inclusiva. Essa perspectiva vai além da simples adição de personagens LGBTQ+, desafiando as estruturas tradicionais dos jogos para criar espaços de expressão diversificados. As empresas de jogos, inicialmente relutantes, começaram a abordar questões sociais nos MMORPGs, criando espaços de representatividade e ativismo, como discutido por Caetano (2017). O campo de estudos “*Queer Game Studies*” examina jogos através da Teoria Queer, oferecendo novas formas de compreender e apreciar os jogos de videogame, promovendo a criação de mundos utópicos e inclusivos.

ALÉM DOS CONTROLES: A LUTA LGBTIN+ NOS JOGOS ONLINE

A *live streaming* de jogos tem se tornado um espaço significativo para expressão e representação de diversos grupos, incluindo a comunidade LGBTIN+, conforme observado por Dallegrave, Pase e Fontoura (2022). No entanto, as experiências de *streamers* LGBTIN+ são marcadas por desafios e discriminações, especialmente em jogos como Valorant. Scaramouche, Milena e Skye destacam a cultura homofóbica e machista predominante em Valorant. Scaramouche menciona que a comunicação por voz no jogo revela a orientação sexual de jogadores através de suas vozes, levando a comentários depreciativos. Ele exemplifica a situação de uma *streamer* feminina, que, apesar de seu alto desempenho, enfrenta constante desmerecimento e assédio sexista:

“Valorant, eu acho que é o jogo atualmente que mais tem comunidade feminina. [...] uma streamer que eu assisto, a Lari Basgal. E, tipo assim, a mina é um dos elos mais altos que tem. Ela joga muito. E ela sempre escuta: “Ah, tinha que ser mulher”. “Ah, porque não sei o quê.”

Milena relata que jogos com comunicação por voz, como GTA RP, são ambientes de forte preconceito. Ela descreve insultos frequentes e a necessidade de limitar seu tempo de jogo para evitar o estresse causado por essas interações hostis. Nos jogos sem *voice chat*, como *Dead by Daylight*, a discriminação é menos pronunciada, sugerindo que a comunicação por voz amplifica o preconceito:

Então, no Dead By Day Light não tem muita troca porque não tem voice né? As pessoas só conversam quando acaba a partida e por chat. [...] O único jogo de voice assim, que tem muito preconceito é o GTA RP. Quando você vai pra alguma cidade pra fazer alguma coisa, aí já começam: “Ai traveco!”, “Ah não sei o que”. Enfim. É uma loucura assim. Por isso que atualmente eu jogo bem poucos. Literalmente uns 30 minutos na semana, eu to voltando a fazer agora, porque é muito estressante. Atualmente tá muito criminoso esse jogo.

Skye reforça a falta de reconhecimento e inclusão para pessoas LGBTIN+ nos jogos. Ele observa que, mesmo realizando jogadas habilidosas, não recebe elogios, ao contrário de jogadores heterossexuais cujos erros são tolerados:

Porque o tanto de hate que eu levo em live por ser uma pessoa LGBT jogando Valorant é surreal. Tipo, de você tá jogando, você faz uma jo-

gada muito boa, você não recebe um elogio. [...] um cara hétero, tipo, erra alguma coisa e eles falam, relaxa. [...] Eu, tipo, faço uma coisa muito boa no jogo, zero elogio. Aí um cara faz alguma coisa errada no jogo, “ah não, de boa, relaxa”. Então a gente vê essa diferença, né?

A discriminação relatada pelos/pelas entrevistados/entrevistadas se alinha às análises de Dallegrave, Pase e Fontoura (2022) sobre a cultura agressiva e preconceituosa nos jogos, onde ataques direcionados à aparência, sexualidade e identidade são comuns. Além disso, as experiências de Scaramouche, Milena e Skye corroboram com estudos de Romine (2019) e Blanco, Goulart e Hennigen (2020), que discutem a prevalência de preconceitos e hostilidade contra mulheres e membros da comunidade LGTBIN+ em ambientes de jogos.

O *voice chat*, como discutido por Milena, é uma ferramenta de comunicação crucial nos jogos, mas pode se tornar um ambiente hostil para jogadores LGTBIN+. A escolha de desativar o *voice chat* para evitar preconceitos e assédio é uma forma de proteção psicológica, mas também compromete a experiência completa do jogo, especialmente em títulos que exigem coordenação e comunicação em equipe, como *League of Legends* e *Valorant*. Isso significa que, devido ao preconceito enfrentado, jogadores LGTBIN+ podem ser privados de uma experiência de jogo eficaz e satisfatória.

OS/AS USUÁRIOS/USUÁRIAS E AS MARCAS: FOMENTANDO COMUNIDADES E ATENDENDO ÀS EXPECTATIVAS

O fenômeno da *live streaming* transcendeu a simples jogabilidade, transformando-se em uma expressão digital complexa e rica em nuances. Diversos autores destacam que a transmissão ao vivo vai além da execução de jogos, consistindo em uma performance digital intrincada e culturalmente imersiva (Woodcock; Johnson, 2019). Os/As *streamers*, segundo Paz e Montardo (2018), assumem papéis únicos durante suas transmissões, criando ambientes alegres e confortáveis para a audiência. Skye e Iceman, por exemplo, destacam a importância de fazer as pessoas rirem e se sentirem alegres, enfatizando a conexão emocional com o público:

Então, é surreal. No geral, eu recebo mensagem de vez em quando, assim, de pessoas, aí, eu tava mal, e tudo mais, entrando no seu live, fiquei super feliz e tal, e criar uma amizade. [...] De que as pessoas se sentem confortáveis de estar, as pessoas se sentem alegres de estar na minha live, entendeu?” (Skye)

Gosto muito de fazer as pessoas darem risada, né? Real mesmo. Gosto de me sentir engraçado. [...] Eles se sentem alegres de estar na minha live, entendeu? (...) É muito gostoso [...] A gente se sente mais importante. (Iceman)

Woodcock e Johnson (2019) exploram o conceito de “Trabalho Afetivo”, apontando a necessidade de criar uma persona cativante para interagir com a audiência. As interações público-*streamer* e *streamer-streamer* formam comunidades virtuais que interagem nos comentários das lives e em grupos de redes sociais. Remenche, Montargil e Rohling (2021) destacam como essas interações criam relações interpessoais e apontam que, para o público LGBTIN+, o ambiente *online* assume maior importância, fornecendo oportunidades de sociabilidade e identificação que não são tão disponíveis *offline*.

A monetização é um aspecto central nas atividades dos streamers. Montargil (2023) destaca as dinâmicas de parcerias e patrocínios, além das estratégias de monetização por meio de propagandas e ofertas de descontos: “Publis eu já fiz, nos dois, tanto Twitch, como YouTube [...] Na Twitch geralmente as publis elas são de um jogo, eles pedem pra você fazer a gameplay de um jogo.” (Pérola); “Então, eu tenho parceria com loja. Com uma loja online. Aí tem uma parceria, eu tenho um cupom de desconto. [...]” (Skye).

Medeiros e Costa (2022) discutem como as plataformas digitais moldam as interações e promovem uma lógica neoliberal do trabalho, fetichizando o empreendedorismo e o autoemprego, o que, por sua vez, mascaram a precarização e a exploração. Tokumitsu (2015) observa que essa lógica cria uma dinâmica onde *streamers* menores aspiram seguir o caminho de sucesso dos maiores, muitas vezes se submetendo a condições de trabalho intensivas e desvalorizadas. A *Twitch.tv* oferece níveis de reconhecimento e recompensas em troca do esforço dos/das *streamers*. Medeiros e Costa (2022) destacam que a busca por sucesso na plataforma leva muitos a dedicarem horas extensivas semanalmente, criando uma dinâmica que mistura lazer e trabalho. As empresas se aproveitam da paixão dos/das trabalhadores/trabalhadoras por jogos para impor condições de trabalho degradantes e baixa remuneração (Bulut, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, investigou-se como os espaços de lazer digital, especialmente a *live streaming* de jogos *online* na plataforma *Twitch.tv*, impactam as vivências, a inclusão, a representatividade e os desafios enfrentados por *streamers* LGBTIN+. Os

principais achados revelam a predominância de uma cultura heteronormativa, machista e hostil, com a presença de preconceitos explícitos e mensagens de ódio direcionadas à aparência, sexualidade e identidade dos/das *streamers* LGBTIN+. As medidas de segurança e suporte da *Twitch.tv* são limitadas, permitindo que jogadores banidos retornem com novas contas, refletindo falhas significativas nas políticas da plataforma. Os/As *streamers* LGBTIN+ muitas vezes desativam ou mutam o *voice chat* para se protegerem emocionalmente, sacrificando uma parte essencial da experiência do jogo. A necessidade de políticas mais eficazes de suporte e segurança é evidente, assim como a urgência de maior representatividade e inclusão nos espaços de jogos *online*.

Os resultados mostram que a visibilidade e representatividade de *streamers* LGBTIN+ são cruciais para inspirar e encorajar indivíduos a assumirem sua autenticidade, superando desafios em um ambiente frequentemente marcado por ódio. A intersecção entre trabalho e lazer na *live streaming* é complexa, pois a monetização transforma o lazer em uma ocupação profissional. Essa “colonização do jogo” altera a natureza lúdica da atividade, impondo metas e estratégias aos/às *streamers*.

A relação dos/das streamers com patrocinadores é problemática, especialmente para iniciantes, e as longas horas de dedicação refletem uma lógica de empreendedorismo individual. A lacuna em termos de representatividade, suporte e visibilidade para *streamers* LGBTIN+ enfatiza a necessidade de mudanças estruturais para tornar esses ambientes mais inclusivos e equitativos. Estudos futuros devem investigar a organização dos agressores e como plataformas como a *Twitch.tv* podem verdadeiramente abraçar a inclusão e apoiar minorias.

REFERÊNCIAS

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977. 223 p.

BLANCO, Beatriz; GOULART, Lucas Aguiar; HENNIGEN, Inês. Parece que o jogo virou – discursos acerca de identidades lgbtq em comunidades de jogadores da activision-blizzard. **Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura**, v.9, n. 2, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/3996>. Acesso em: 11 jun. 2021.

BOCKORNI, Beatriz Rodrigues Silva; GOMES, Almiralva Ferraz. A amostragem em snowball (bola de neve) em uma pesquisa qualitativa no campo da administração. **Revista de Ciências Empresariais da UNIPAR**, v. 22, n. 1, 2021. DOI: <https://doi.org/10.25110/receu.v22i1.8346>. Disponível em: <https://ojs.revistasunipar.com.br/index.php/empresarial/article/view/8346>. Acesso em: 12 out. 2023.

BUDAHAZI, Anna Sambo; BRESCIANI, Felipe Passos. **Oversight Board: Combater ou ocultar a violência digital contra a comunidade LGBTQIA+**. In: OPICE BLUM; BRUNO, Marcos Gomes da Silva; VAINZOF, Bruno Rony (org.). **Direito, tecnologia e seus impactos à identidade de gênero e à orientação sexual**. 2021. p. 43. Disponível em: <https://opiceblum.com.br/direito-tecnologia-e-seus-impactos-a-identidade-de-genero-e-a-orientacao-sexual/>. Acesso em: 12 out. 2023.

CAETANO, M. **Performances de gênero nas relações entre jogadores e avatares: dinâmicas com o game Rust**. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Informação) - Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2XijNRU>. Acesso em: 26 nov. 2023.

DALLEGRAVE, Letícia; PASE, André Fagundes; FONTOURA, Mariana Gomes. Algoritmo masculino, branco e heteronormativo: a interseccionalidade nos streamers em destaque no carrossel da capa da Twitch. **Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos**, Porto Alegre, v.24, n.1, jan/abr de 2022. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/23981>. Acesso em: 24 mai. 2022.

FALCÃO, Denise. **MÚSICOS DE RUA: luzes e sombras sobre uma prática social contemporânea no Rio de Janeiro e em Barcelona**. 225 f. 2017. Tese de Doutorado. (Doutorado em Doutorado em Estudos do Lazer) – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-ARKGV3/1/m_sicos_de_rua_luzes_e_sombras_sobre_uma_pr_tica_social_no_rio_de_janeiro_e_em_barcelona_tese_do_programa_de_p_s_graua_o_interdisciplinar_em_estudos_do_lazer_denise_falc_o_ufmg_biblioteca_digital.pdf. Acesso em: 12 out. 2023.

FALCÃO, Thiago et al. At the edge of utopia. Esports, neoliberalism and the gamer culture's descent into madness. **gamevironments**, n. 13, p. 38-38, 2020. DOI:10.26092/elib/411. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/348187017_At_the_Edge_of_Utopia_Esports_Neoliberalism_and_the_Gamer_Culture's_Descent_into_Madness. Acesso em: 26 nov. 2023.

MONTARGIL, Gilmar da Silva. **Loopando e barbarizando com streamers queers**: precarização do trabalho, audiovisualidade tecnogendrada e hackeamentos do corpo-mídia. 2023. 172 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/254670>. Acesso em: 12 ou. 2023.

PAZ, Samyr; MONTARDO, Sandra Portella. Performance play: consumo digital como performance no streaming de games da plataforma Twitch. **Revista Fronteiras**, v. 20, n. 2, 2018. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/8f3c/5ae632b6c3b3c80bdbb5ff3b5bc1b6800e58.pdf>. Acesso em: 12 out. 2023.

PASE, André Fagundes; DALLEGRAVE, Letícia; FONTOURA, MARIANA. Capital Lúdico: um reflexo da tecnocultura algorítmica em performances na plataforma de streaming Twitch. **REVISTA FRONTEIRAS (ONLINE)**, 2020. Disponível em: https://meriva.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/21611/2/Capital_Ldico_um_reflexo_da_tecnocultura_algortmica_em_performances_na_plataforma_de_streaming_Twitch.pdf. Acesso em 25 nov. 2023.

REMENCHE, Maria de Lourdes Rossi; MONTARGIL, Gilmar; ROHLING, Nívea. Upando com meninas empodera-das: identidades mobilizadas em práticas discursivas nas streams de Samira Close. **Contracampo**, Niterói, v. 40, n. 2, p. XXX-YYY, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/50044/29955>. Acesso em: 24 mai. 2022.

ROMINE, Morgan. 2019. **Women's esports competitions: One path to equity**. **Medium**, 24 June. Disponível em: <https://medium.com/@rhoulette/womens-esports-competitions-a-path-to-equity-65edbc7c6b29>. Acesso em: 12 out. 2023.

SHAW, Adrienne. Talking to gaymers: questioning identity, community and media representation. **Westminster Papers in Communication and Culture**, v.9, n.1, p. 67-89, october, 2012. DOI: <https://doi.org/10.16997/wpcc.150> disponível em: https://www.researchgate.net/publication/317572087_Talking_to_Gaymers_Questioning_Identity_Community_and_Media_Representation. Acesso em: 11 jun. 2021.

SINTAS, J. L; FRANCISCO, L. R.; ÁLVAREZ, E. G. The nature of leisure revisited: an interpretation of digital leisure. **Journal of Leisure Research, Abingdon**, v. 47, n. 1, p. 79-101, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/271135508_The_Nature_of_Leisure_Revisited_An_Interpretation_of_Digital_Leisure. Acesso em: 26 nov. 2023.

OVANYANEKA: RESISTÊNCIA CULTURAL E PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE DE UM POVO COM TRADIÇÕES AUTÓCTONES

Aida Neusa Gomes Nelson António

RESISTÊNCIA CULTURAL

O conceito de resistência cultural é complexo e pode ser compreendido de várias formas dado os diferentes contextos em que as ações de resistência podem ocorrer. A resistência cultural, Bell Hooks (1994), explora a resistência cultural a partir de práticas feministas abordando como as mulheres podem subverter e desafiar as estruturas sociais opressoras por meio da educação e cultura. A mesma é compreendida como forma de desafio e oposição a dominação e hegemonia cultural, a mesma se manifesta quando grupos sociais não aceitam submeter-se a hegemonia cultural de outro grupo, que na maior parte das vezes é o dominante ou majoritário. Stuart Hill (1996), defende que a resistência cultural acontece quando indivíduos ou grupos lutam para preservar e promover suas tradições, identidades e valores, Hill (1992), desafiando as representações sociais hegemônicas para construir novas formas de identidades culturais. Berry (2017), não contraria o autor e afirma que ela é uma forma de provocação e subversão das normas culturais, do status quo estabelecido e prevalecente. Michel de Certeau no seu livro “A Invenção do Quotidiano” aborda este conceito a partir das práticas quotidianas produzidas e reproduzidas pelos indivíduos que questionam, subvertem as normas estabelecidas e criam e recriam alternativas de viver, estar e agir na sociedade. Para o autor o conceito expressa um processo de “Reinterpretação e Reapropriação” no qual os indivíduos reinterpretam e reapropriam símbolos, práticas e narrativas culturais dominantes para subverter o seu significado e promover suas agendas. Certeau (1980), em “A Invenção do quotidiano” refere que as pessoas criam as suas próprias formas de resistência a partir da criatividade dentro do contexto social e cultural em

que estão inseridos. A resistência cultural se pauta por um conjunto de questões que se levantam para desafiar as normas os valores das estruturas sociais dominantes e pode acontecer por meio da expressão artísticas, movimentos sociais, manifestações culturais. Tornando possível a compreensão da cultura como forma de movimento popular de luta e preservação da identidade.

A cultura desempenha um papel importante na configuração de uma identidade de oposição as identidades dominantes. A cultura é importante para os Ovanyaneka como atesta a sua trajetória histórica desde a pré-história angolana, o período de escravidão, invasão colonial até aos nossos dias. Para este povo que ainda preserva grande parte das suas características autóctones a cultura funciona como um foco de articulação de forças e elaboração de uma identidade social e até mesmo política que se produz e reproduz a partir de avanços e recuos conforme a dinâmica dos tempos.

As experiências e lutas pela preservação da cultura dos ovanyaneka são vistas como uma forma essencial de existir e se manter na vida. A luta significa não apenas resistir, mas também afirmar a sua existência na comunidade, reconhecendo a sua ancestralidade a partir da conquista de dignidade e status em um mundo globalizado e cada vez mais homogêneo, que os discrimina e oprime. As dificuldades enfrentadas no dia-a-dia por este povo ancestral incluem falta de reconhecimento por parte dos outros, que não vislumbram as suas origens culturais, facto que se deve a um processo de aculturação que os fez perder muitas das suas características culturais. Isso os leva a negar, a desvalorizar sua própria identidade, sendo relegada muitas vezes a condição de subalternidade, o que os leva a ter dificuldades de reconhecer a cultura dos Ovanyaneka que não deixa de ser, em parte, também a sua própria. que se manifesta para além das danças, música, arte, mitos também de rituais e manifestações externas que se revelam na sua forma de vestir e pentear.

Devido a sua extensão significado profundo, essência cultural e importância dentro da comunidade ovanyaneka, os rituais são défices de definir e compreender plenamente. Estão intrinsecamente ligados a outros elementos da cultura local e carregam consigo uma série de lembranças que ressoam no amago deste povo, daí ser natural interpretar estes rituais como uma forma de manifestação da resistência cultural, uma forma de preservar e reafirmar a identidade e as tradições do grupo étnico.

Os ovanyaneka possuem vários rituais dentre estes escolhemos três que consideramos serem os que mas são usados como forma de luta e também por serem aqueles que mais contribuem para preservação da identidade dos povos Ovanyaneka, por serem largamente praticados pela comunidade Ovanyaneka tanto a que reside nas zonas rurais como aquela reside nas áreas periurbanas, sendo também praticado por alguns indivíduos residentes nos centros urbanos: O *Efikó*, o *Ekwendje* e *Ondjelewa* para os

ovanyaneka e para os Mundimba Okuyambela ao contrário dos dois primeiros este último sofreu mudanças significativas na sua prática, estando mesmo em via de extinção, pois são raros aqueles que ainda o preservam.

EFIKÓ

O *efikó* é um ritual de iniciação feminina, que faz parte da cultura da maior parte dos povos do Sul de Angola, segundo Gaspar (2017), existe no país há mais 1000 anos e continua a ser uma prática fundamental para os povos *ovanyaneka*. O mesmo acontece uma vez por ano, e conta com a participação de toda a comunidade, com especial atenção dos seus líderes (sobas entre outros), bem como de visitantes oriundos de diversas partes do país.

O ritual inicia com um grupo de jovens em fuga, que se apercebe no momento, que foram colocadas em conjunto pelos familiares para serem iniciadas, enquanto são perseguidas por um grupo de rapazes da comunidade. Segundo Gomes (2004), Melo (2005), Fátima (2012), Gaspar (2021), a fuga das jovens é explicada pelo conjunto de informações que as mesmas recebem sobre o *efikó* e o local onde o mesmo é realizado, de mulheres e jovens que já passaram pelo ritual.

Depois de agarrada pelos rapazes, a jovem (*mufikó*) passa a noite na casa de um dos anciões da aldeia (*Ombelo*), no mesmo dia, o pai da mesma oferece um boi (ou cabrito atualmente), assim como o *tava* do pai da *mufikó*, que é também o responsável dos *mukula* (grupo de homens que passou pelo ritual do *ekwendje* ao mesmo tempo que o pai da *mufikó* e cumpriu com todas as regras que lhe são socialmente impostas findo o ritual de iniciação masculina) também o faz. Este boi ou cabrito deve ser morto pelo *tava* e confeccionado pela esposa do mesmo, servindo como refeição para todos os presentes. No dia seguinte a *mufikó* chicoteia o boi doado pelo pai, que é obrigatoriamente, morto no *tchoto* (sala de resolução de problemas, conselhos com lareira/fogueira onde as pessoas sentam também para comer e comemorar). A *Inayomona* (madrinha da *mufikó* também chamada de mãe) tem a função de proteger e cuidar da jovem e a *Mulangueky* (acompanhante da madrinha da *mufikó*, que normalmente costuma ser uma tia, irmã do pai da *mufikó*), confeccionam a *ytenga* (carne retirada do pescoço e os órgãos genitais do boi, pelo *tava* do pai), que é consumida apenas pelos *mukula* e pelo pai da *mufikó*. A seguir a *Inayomona*, leva a *mufikó* para *enkiki* (casa) onde a mesma permanece por um, que antigamente era de 30 dias, mais hoje varia tendo em atenção as responsabilidades escolares das raparigas.

Durante a estadia na *enkiki*, as jovens aprendem tudo o que precisam para viver em comunidade, diversos ensinamentos lhes são passados sobre valores sociais, cul-

turais, sobre matrimónio. O *efikó* ou *efukó* para os Handa segundo Rosa Melo este “é um ritual de carácter público, desenrola-se próximo das habitações e não prescreve qualquer tipo de mutilação corporal das iniciandas, confere aos indivíduos do sexo feminino um atributo especial e aptidão para o matrimónio” (Melo, 2005, p.142).

Findo o período de estadia na *enkiki*, a *mufikó* é tratada de forma zelosa e especial, pela madrinha e a sua acompanhante, que se esforçam para apresentá-la à comunidade, exaltando todo o esplendor da sua beleza, numa cerimónia comemorativa. No dia em que a mesma é apresentada à comunidade, a acompanhante da madrinha que quase sempre é uma irmã do pai, penteia o cabelo da *mufikó* com *onondongo*, ornamentadas com botões e missangas, sendo a seguir vestida com panos de *samakaka* oferecidos pelo pai, pela madrinha, ou pela família de um pretendente a quem ela esteja destinada. Depois de devidamente preparada, a *mufikó* escolhe entre os mais velhos da comunidade, aquele que tenha durante a sua vida, morto um leão ou uma pessoa, e é na casa deste onde a jovem iniciada permanece durante, mais ou menos, uma hora e meia, período em que ela é colada em cima dos ombros do ancião de braços abertos (como o Cristo Rei) a pertando nas mãos os maxilares e as costelas do boi morto em sua homenagem, com muita força, chegando a verter lágrimas de tanta dor, terminando desta forma com os seus deveres e o cumprimento do ritual, nesta altura a *mufikó* chora pelo passado veenciado junto de seus familiares, pai, mãe, irmãos, tios etc... e pelo futuro que se apresenta como desconhecido e incerto, sendo esta agora uma mulher.

Linda e, obrigatoriamente, enfeitada e ornamentada com vestes em pano de *samakaka*, com *onondongo* enfeitadas com missangas, ou botões, a jovem desfila pela aldeia se mostrando para todos com o seu novo status. “A mulher indígena, desejosa de se tornar mais bela e sedutora recorre, naturalmente, aos adornos e enfeites (...) que em alguns grupos étnicos de Angola, a sua aplicação chega a ser obrigatório em várias cerimónias, como o rito de passagem” (Redinha, 2009, p.279). O desfile termina no *tchoto*, onde as festividades continuam com o consumo de carne bovina e diferentes tipos de bebidas, entre as mais consumidas se encontram o *macau*, a *fronteira*, o *canhomé* e a *quissangua*.

Este ritual que é de extrema importância para a comunidade, pois não apenas determina o futuro das jovens, mas também cogita, o lugar de pertença da jovem na comunidade, o futuro da prole, assim como a relação entre famílias, que se pautam por mútuo respeito.

Para os Ovanyaneka assim como Serafim (2017), Melo (2005), Gomes (2004), Fátima (2009) pode constatar que o não cumprimento do ritual do *efikó* pode resultar, em consequências graves, como a impossibilidade de se casar, falta de respeito dos

outros e até mesmo a morte dos filhos, por isso, a realização do efikó é vista como essencial para a vida e integridade da comunidade. A rapariga que não pratica o *efikó* é excluída, colocada de parte em muitas das atividades do grupo.

O ritual tem a pretensão de apoiar o indivíduo a transcender o mundo da infância e se libertar da dependência mental, para que possa evoluir de acordo com as expectativas da sociedade.

EKWENDJE

O *ekwendje* é um ritual de iniciação masculina, que assim como o efikó é praticado a centenas de anos em Angola e em particular na província da Huíla, praticado pela maior parte dos grupos étnicos em Angola, inclusive os otchikwanyama que até aos anos 90 não o praticavam, hoje já o fazem. Ritual cuja prática exige que os rapazes tenham de 8 a 17, porém em situações excepcionais, aqueles que ultrapassam a idade estabelecida, por motivos diversos (viagem, ausência da comunidade, doença), também podem fazê-lo desde que paguem uma multa previamente estabelecida e esteja disponível para fazê-lo na época e condições exigidas pelos responsáveis da aldeia (ancião que realiza, século, Soba etc....).

O mesmo consiste na prática da circuncisão acompanhada de um conjunto de procedimentos. Neste ritual os rapazes são levados para um local devidamente selecionado e preparado, onde é construída uma casa (*Ekaka*), também designada por *Kotchiumbo* pelos povos Mundimba), por um conjunto de pessoas escolhidas para organizá-lo e garantir o bem-estar das crianças e jovens. No local quem vigia e cuida dos rapazes, são outros rapazes, que já passaram pelo ritual controlados por anciões, que são selecionados e que garantem a continuidade do ritual de forma vitalícia sendo substituídos apenas após a sua morte.

O local deve estar preferencialmente afastado da comunidade. Melo (2005), afirma que por ser um ritual de carácter secreto o *ekwendje*, desenrola-se longe do ambiente doméstico. Gomes (2004), refere a *enkaka* durante o *ekwendje* é construída num local irrevelado, coberto de vegetação, longe dos olhos da comunidade, dado o seu carácter secreto, pois os rapazes durante este processo devem ficar em isolamento, mantendo contacto apenas com pessoas devidamente escolhidas no seio da comunidade, aqueles da comunidade que se aproximarem do local pagam uma multa que varia de acordo com a proximidade, quem chegar a vê-los, paga mais pela infração. Já instalados na *ekaka*, estes são submetidos à um conjunto de regras rígidas entre elas: não poder tomar banho; apreendem caçar, a construir habitações e outras infraestruturas necessárias para sobrevivência da comunidade na aldeia, têm ensinamentos sobre sexua-

lidade, sobre casamento e organiza73o familiar, s3o obrigados a se alimentar apenas do que ca7am durante a sua estadia, que antigamente era de 30 dias, mas hoje varia tendo em conta a necessidade dos jovens e crian7as frequentarem a escola. Neste ritual de inicia73o “para al3m da abla73o do prep3cio, das provas duras e das regras mais ou menos severas, se celebram os poderes da masculinidade” (Melo, 2005, p.142).

Durante o per3odo de estadia na *ekaka* os rapazes adquirem conhecimentos sobre as diferentes esferas da vida, enquanto aprendem can73es nas horas vespertinas, que entoam enquanto dan7am entre as 20 e as 22 horas, a volta da fogueira, todos os dias.

No final da cerim3nia, depois do tempo de isolamento os jovens que estiveram isolados na mata e foram submetidos a circuncis3o a sangue-frio e a v3rias sess3es de ensinamento, regressaram e mostraram 3a comunidade, atrav3s da dan7a, o resultado da sua aprendizagem. Ao mesmo tempo que se faz uma festa comemorativa onde 3 celebrada a passagem dos mesmos para idade adulta. Nesta cerim3nia s3o apresentados com os p3s, descal7os, com os troncos seminus, ornamentados com missangas e vestidos com samakaka, na presen7a dos pais e do soba, s3o recebidos ao entoar do batoque e acampanhados por um Tchingandje que faz a vez de porta-voz.

Neste dia o prato principal 3 a carne de galinha nacional, fornecida pelos pais e por outros membros da fam3lia e da comunidade, por3m os pais com mais posses podem mandar matar um boi ou mais, que 3 por todos desgostado. Por3m 3 de real7ara que a matan7a do boi, ao contr3rio do efik3, neste ritual 3 facultativa, depende das posses e vontade dos pais e seus familiares.

Os movimentos da dan7a, o traje, as missangas e os outros s3mbolos exibidos pelos jovens s3o, um dos passos importantes na inicia73o da tradi73o Nhaneka. “Embora cada um dos s3mbolos tenha um significado diferente, todos eles convergem num s3o ponto: a passagem da adolesc3ncia para a fase adulta”, o fim e o iniciou de uma nova 3tapa na vida do jovem.

Os rapazes que fazem o *ekwendje* no mesmo per3odo, formam um grupo, obrigado por regras de conviv3ncia e obriga73es sociais e culturais, que os mant3m unidos ao longo da vida. Cada um deles ganha um *tava*, ou seja, um irm3o para vida, que o acompanhar3 e apoiar3 nas diferentes fazes da sua exist3ncia, que v3o desde o casamento ao *efik3* das filhas quando as tiverem, do *efik3* das filhas at3 a morte.

Na comunidade aqueles que n3o passam pelo ritual do *ekwendje*, s3o discriminados, afastados e at3 humilhados pelos demais membros da comunidade, n3o podem se relacionar com as raparigas da comunidade, n3o podem comer onde os outros comem, e s3o chamados de tchimboto (Sapo) como forma de subalterniza73o.

Assim como entre os ovanyaneka entre os Handa aqueles que não foram circuncidados são tidos segundo Melo como:

possuidores de *echutu* (termo pejorativo que designa o prepúcio) e, portanto, « sujos », imperfeitos, causadores de perturbações na prole. São alvo de troça quer das pessoas do mesmo sexo, quer das do sexo oposto, o que constitui uma vergonha para si e para a família (Melo, 2021, p. 139).

Para os ovanyaneka o *ekwendje*, mas do que um ritual de passagem é uma forma de identificação tão válida quanto o Bilhete de Identificação pessoal, pois o mesmo agrupa os indivíduos, que passam a reconhecer-se como irmãos e permite identificar os homens através das particularidades imprimidas no corte, durante o ato da circuncisão. Este povo acredita que têm a obrigação moral e espiritual de passar este ritual deixados pelos seus antepassados, com quem estão conectados, de geração para geração. Os ovanyaneka acreditam que praticar o *ekwendje* é preservar a cultura, é manter a sua identidade. É segundo Melo (2021), um ritual de iniciação masculina – no fim do qual a sua aptidão sexual e matrimonial se manifesta, (...) na aprendizagem e acumulação de saberes e experiências sobre a vida em geral ministrados no decurso da cerimónia. Se os valores culturais por eles interiorizado durante este processo e exteriorizado ao longo da vida e consequentemente transmitidos de geração para geração.

Gaspar (2017), Esta tradição ancestral funciona como uma forma de manter viva a cultura e a identidade do povo. Honrando seus antepassados e garantindo a continuidade de suas crenças.

Apesar das mudanças que ocorreram na organização e prática dos rituais, *ekwendje*, *efikó*, foi uma forma de resistir a colonização portuguesa, e é acima de tudo hoje, uma forma de luta e resistência a modernidade e os seus adventos.

ONDJELEWA OU ONDYELWA

O Ondjelewa ou ondyelwa como escreve Maria de Fátima (2012), ao abordar a prática deste ritual entre os povos do grupo étnico Mwila, é conhecido como o ritual de agradecimento pelas boas colheitas e pelas boas chuvas, também conhecido por alguns povos locais como a festa do boi sagrado, hoje. Esta ritual é uma celebração que data do período pré-colonial, cujas influências podem ter chegado ao outro lado do Atlântico Brusanti B. M (2009), a autora ao discutir as possíveis influências dos africanos ou seus descendentes nas festividades do Boi ou Cavalo Marinho no Brasil, sugere que os

povos do sudoeste de Angola poderiam ter se apropriado da festa do Boi como uma forma de expressar suas contestações ao sistema, ao cultivar elementos culturais dos seus ancestrais, como a música, a dança, os instrumentos as falas usadas no ritual, e o uso de máscaras. Fazendo referência da existência da cerimónia no período pré-colonial.

Braga cit. por Costa e Costa cit. Fátima, mencionam este ritual, sugerindo a sua existência entre os povos Nyaneka da Huíla do Mwene-Hambo, os mesmos concordam que se trata de uma cerimónia festiva. Alguns autores pelas modificações que este sofreu, e pelo facto deste não ser hoje uma prática generalizada entre os nyaneka defendem a sua extinção. Fátima (2012), reconhece a sua existência entre os Mwila da Huíla, porém alega que no grupo em causa o ondjelewa foi interrompida no período colonial como resultado de proibições expressas saídas do colonizador, retomado no logo após a independência, Rui Duarte (1979), produziu um documentário com o título “ondyelwa a festa do boi sagrado” (disponível no YouTube), sendo de novo interrompido com a morte do rei dos Mwila. Sem conseguirem uma legítima sucessão, este grupo étnico deixou de praticar a cerimónia. Por esta razão “a cerimónia da ondyelwa permanece incomemorável”. (Fátima, 2012, p. 131). Em 2019 um grupo de Jovens da JMPLA, visitou a comuna da Huila também conhecida como Lupolo onde ainda se pratica a ondyelwa, em altura do festival, para obter assistir a cerimónia e obter informações, informações estas que deram origem a uma peça de teatro, apresentada no CANFEU - deste mesmo ano, com o nome da cerimónia, em 2022, o escritor Jorge Arrimar, natural do município da Chibia, explica que a ondyelwa “festa do boi sagrado” é um ritual importante dos povos nyaneka, que se fazia a partir de três aldeias das comunas da Huíla, município do Lubango, Jau (Chibia) e no município dos Gambos, mas só uma delas se mantém.

A partir da leitura dos textos de Esterman (1983), é possível perceber que o ritual representava uma ameaça, pois reunia e permitia a comunidade estabelecer relações de variadas, transmitir valores, reforçava a cultura e a identidade dos povos, ameaçando o status quo da época.

Ao contrário dos dois primeiros rituais que são amplamente praticados pela comunidade tanto nos centros urbanos como nas zonas periurbanas e urbanas, o ondjelewa hoje é praticado apenas em algumas regiões das zonas rurais como é o caso da região onde se encontra o soba grande da Chibia, na Província da Huila, é praticada pelo soba Alberto no sub-Bairro o João de Almeida e pelo seu pai, que também é soba, no sub-bairro da Lalula, ambos residentes no bairro bula Matady. Segundo os mesmos hoje este ritual perdeu muitas das suas características por vários motivos, sendo o principal a ausência de um Ohamba, que reúna o consenso de todos, contudo ainda é praticado de forma restrita entre os membros mais importantes da comunidade, mui-

tas vezes sem a saída do boi, este é apenas chicoteado para não ofender as divindades, os deuses que são responsáveis pelas boas chuvas e boas colheitas. Como refere o Soba Alberto:

“... a ondjelewa, já não é o que era, uma grande, depois do ritual, rodávamos todos as aldeia ... com o Boi sagrado ... um boi muito bonito e forte ... grande, as pessoas se encontravam, comiam bebiam ... vinham de varias regiões para poder festejar ... trocar coisas ... vender também ... era muito bonito (...) hoje essa alegria já não existe ... o que fazemos é praticar o ritual ... chicotear o boi só com alguns ... porque tem havido muita seca e ficamos com medo de não agradece ... a época de fartura ... a ausência das doenças nas plantas ... é bom não prejudicar a vida ... antigamente era festa grande ... hoje estamos na cidade eu tenho ligação com o meu pai que é soba mesmo de sangue ... (...) a maioria não tem o sangue do rei anterior ... não conhecem como se faz (...) costumam ir apreender quando se reunimos na casa do meu pai na Lalula ... (...) mas lá no mato, na aldeia as pessoas estão a pedir a volta do ondyelwa porque ... a fome tem sido grande ... na Chibia lá sim o ondjelewa ... ainda possui a força de antigamente ... (...) é lá que vamos lá todos os anos na altura das colheitas ...”

Embora modificado pelas dinâmicas sociais e culturais ao longo do tempo, dinâmicas estas, que vão desde as guerras locais pré-coloniais, contacto com os europeus, a relação de interculturalidade estabelecida com os diferentes povos, que hoje residem na África Austral e particularmente do território hoje designado de Angola, as guerras colonias e as guerras politico partidárias, que obrigaram as populações ovanyaneka a emigrarem para outras regiões, assim como a expansão da urbanização e ocupação de espaços tradicionalmente pertencentes a este povo. O ondyelwa continua a ser praticado pelos nyaneka na ombala do jau e mantém alguns procedimentos que pensamos nos serem autóctones, como os objetos utilizados para a prática do ritual, alguns dizeres e cânticos e a procissão que é realizada com o desfile do boi pelos diferentes eumbos das aldeias, hoje devidamente identificados. O ritual serve como uma forma de transmissão de conhecimento, que através da oralidade, são transmitidos, cânticos, gestos, símbolos ajudam a preservar a cultura, manter a identidade e resistir a mudança.

METODOLOGIA

Henrique Guerra autor do prefacio do Boletim Cultura e a Sociedade Cultural de Angola escrito por Irene Guerra Marques e Carlos Ferreira, afirma “os escritores devem ter a coragem de penetrar no povo”. Devem “observar, sentir, estudar, analisar

os homens, os grupos, as classes, todas as formas de vida e de luta” (Marques G.V e Ferreira C. 2013). Foi com este espírito enquanto investigadores que nos embrenhamos na comunidade ovanyaneka na tentativa de compreender melhor a sua forma de viver e estar no mundo e consequentemente, suas motivações para lutar e resistir por sua cultura e identidade num mundo cujas transformações das estruturas sociais, políticas, económicas e culturais são influenciadas por movimentos locais e globais cada vez mais intensos, rápidos e violentos.

Através da utilização de metodologias qualitativas como a análise bibliográfica, observação participante, grupos focais, diário de campo e entrevistas semiestruturadas pretendemos explorar o universo da comunidade Ovanyaneka nos municípios da Humpata comuna do Bata-Bata, do Lubango comuna da Huíla (Jau). Com uma abordagem etnográfica baseada num estudo de caso, o nosso objetivo é 1) Identificar e descrever as principais manifestações culturais dos Ovanyaneka que servem como símbolo e identificação de resistência; 2) Investigar como estas manifestações são transmitidas entre gerações e adaptadas as influências externas, como a globalização e a influência de outras culturas; 3) Pretendemos explorar os desafios enfrentados pela comunidade na preservação e promoção das suas tradições culturais e perceber como as mesmas contribuem para a preservação da identidade do povo Ovanyaneka.

Para recolha de dados utilizamos, entrevistas semiestruturadas, individuais e em grupos focais, observação direta não participante, diário de campo. De referir que este é ainda um estudo inacabado cujas investigações ainda estão em curso.

MANIFESTAÇÕES EXTERIORES DA CULTURA: TRAJES, TRANÇAS E ORNAMENTAÇÕES.

Os trajes, penteados e os adornos dos ovanyaneka, não passam despercebidos, mesmo para aqueles que diariamente estão habituados com eles cruzar, nas ruas, praças e jardins da cidade do Lubango, com cores alegres, que variam entre vermelho, branco, amarelo e preto, as missangas e os tecidos de samakaka, chamam a atenção pelo exotismo e pelas mensagens que transmitem. Forçados a sair das suas áreas de origem, pelas catástrofes naturais (secas prolongadas, inundações) ocupação dos seus territórios tanto pela expansão urbana quanto pela busca de terrenos para prática da agricultura, os ovanyaneka, que ainda mantem a sua cultura e identidade autóctones, recorrem aos centros urbanos a procura de meios para subsistir, quer através do comércio, quer através da troca e ainda da mendicância.

Marginalizados, nos espaços habitacionais, vivendo em condições precárias, sem acesso á infraestruturas básicas, como água potável, saneamento básico e eletricidade, muitos são desterrados, ficando sem acesso as terras dos seus antepassados, e empur-

rados para zonas mais recônditas onde a falta de acesso aos serviços sociais (saúde, educação etc....) é maior e a falta de oportunidades é, mas severa.

Nos centros urbanos estes são descriminados de diversas maneiras, sendo proibidos de entrar em lojas, restaurantes e até mesmo instituições de serviços públicos, nos hospitais são mal atendidos e tratados de forma desumana, sendo vistos como inferiores, pouco civilizados por não sucumbirem ao processo de aculturação forçada, iniciado pelos europeus no período colonial e que para estes povos ainda continua a ser perpetrado quer pelas políticas sociais do estado quer pela expansão do cristianismo.

O padrão do figurino europeu tende aceleradamente a destronar a riqueza, a diversidade e exotismo, folclórico de trajes e adornos nativos angolanos, sacrificados em holocausto e um padrão de civilização comum, sem dúvida necessário, mas em pura perda da “estética barbara” ...” (Redinha, 2009, p.279).

A partir dos seus trajes, penteados ornamentos os ovanyaneka constroem suas identidades, mas também expressam suas contestações ao sistema e ordem social vigente, aos grupos dominantes, estas manifestações exteriores da sua cultura são uma forma de critica ao poder instituído, uma forma de revindicação pelo acesso ao poder político e económico, pela restituição do seu poder administrativo e territorial reconhecido pelas suas comunidades. A partir de seus trajes, penteados e ornamentações, revindica o seu lugar de pertença, reafirma quotidianamente, a sua presença, e procura o reconhecimento e respeito pelos seus valores e modo de vida.

CONCLUSÃO

A discriminação e o preconceito, contra os ovanyaneka nos centros urbanos, são reflexos de uma sociedade que ainda não conseguiu superar os resquícios do colonialismo estrutural que trespassam suas estruturas. Urge a implementação de políticas públicas que garantam a igualdade de direitos e respeito à diversidade cultural, reconhecendo a importância, a riqueza cultural desses povos para a nossa sociedade. Cujo Estado Nação deve ser forjado no reconhecimento e respeito pelos diferentes grupos étnicos e suas culturas, uma vez que são elas que nos identificam, unem e fortalecem.

É essencial que exista uma transformação de mentalidades que vai para além da mudança de esporádica de comportamentos, um maior engajamento da sociedade civil na luta contra a discriminação, promovendo a inclusão e o respeito, pelo diferente.

REFERÊNCIAS

bell hooks. **Ensinando a Transgressão: educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BERRY, M. David. **Conhecimento e crítica na era digital**. São Paulo: Humanidades Digitais, 2017.

BLANDIER, Jorge. **Antropologia política**. Lisboa: Presença, 1980.

BRUSANTIN, Beatriz de Miranda. Viva a liberdade! As festas e as resistências dos trabalhadores rurais da Zona da Mata de Pernambuco (Brasil). In: XXIX **Annual ILASSA Student Conference**, Austin, Texas, EUA. LANIC ETEXT Collection, 2009.

COSTA, Ana Bénard. **Gênero e poder nas famílias da periferia de Maputo**. Lusotopie, v. 12, n. 1-2, p. [páginas], 2005.

COSTA, Leopoldo. **O boi no folclore brasileiro**. Stravaganza, [online], [s.l.], [s.n.], 2011. Disponível em: [link]. Acesso em: 07 jun. 2024.

COSTA, João P. O.; LACERDA, Teresa. **Interculturalidades na expansão portuguesa** (séculos XV-XVIII). Lisboa: ACID, 2007.

GASPAR, S. L. ÉFIKO: **Tornar-se “mulher” entre o povo Nhãneka-Humbida Huíla – Angola**. Repositório Institucional da Universidade da Lusofonia Afro-Borboense, 2021. Disponível em: https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/bitstream/123456789/2388/1/2021_arti_serafimgaspar.pdf. Acesso em: 07 jun. 2024.

MELO, [Nome completo]. **Mulher é aquela que “comeu o boi”**: o efuko e a construção do gênero no grupo étnico Handa. Lusotopie, v. 12, n. 1-2, p. 139-160, 2005.

MELO, [Nome completo]. **De menina a mulher**: iniciação feminina entre os Handa no sul de Angola. Lisboa: Ela por Ela, 2005.

CERTEAU, Michel de. **A prática da vida cotidiana**. Lisboa: Relógio D'Água, 1988.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: arte de saber fazer. Petrópolis: Vozes, 1980.

HALL, Stuart. **Resistência cultural**. Rio de Janeiro: Autêntica, 1996.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: D&P, 1992.

REDINHA, José. **Etnias e culturas de Angola**. Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 2009.

GÊNERO E ARTISTAS DE TEATRO: QUEM TEM MEDO DO FEMINISMO PÓS-ESTRUTURALISTA?¹

Helena Gonçalo Ferreira &
Aline Ferreira

BREVE INTRODUÇÃO AO PÓS-ESTRUTURALISMO

O pós-estruturalismo é um movimento de pensamento, que integra várias formas de prática crítica interdisciplinar e que se apresenta por meio de múltiplas e diferentes correntes (Peters, 2000). Este movimento, atribuído aos intelectuais franceses do pós-maio de 1968, onde se incluem Lacan, Derrida, Foucault e Deleuze ora é apresentado como reação (Mendonça, 2020) ao estruturalismo, ora como autônomo em relação ao último, ora ainda como negação do mesmo, uma vez que lhe é subsequente (Cezar, 1995). Para Peters (2000), deve ser visto como

um movimento que, sob a inspiração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as “estruturas”, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos centrais da crítica que o estruturalismo fazia ao sujeito humanista (Peters, 2000, p. 10).

1. Participação financiada por fundos nacionais, através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04188/2020 e UIDP/04188/2020.

O pensamento pós-estruturalista questiona todas as supostas estruturas internas, vistas como fixas e universais, tanto nos sujeitos, como nas culturas e, também, os métodos científicos racionais para chegar a resultados considerados totalmente verídicos, reais e fiáveis, de um modo global (Peters, 2000), oferecendo “um antídoto às formas humanistas liberais de ver o mundo, particularmente nas suas teorias do “eu”, que passam da conceção liberal de um eu unificado e racional, para uma conceção fragmentária e contraditória e construída a partir dos discursos em torno dele” (Pilcher; Whelehan, 2004, p. 112).

Dessa forma, uma análise pós-estruturalista permite um questionamento mais heterogêneo das relações de poder e, como tal, é potencialmente esclarecedor e transformador para os estudos feministas (Pilcher; Whelehan, 2004) e, muito embora, na grande maioria dos trabalhos, as figuras que surgem como fundadoras do pós-estruturalismo serem maioritariamente masculinas, este movimento consolidou as suas epistemologias, graças às contribuições de pensadoras feministas, que reforçaram o prestígio académico de que hoje desfruta (Kolozova, 2021).

FEMINISMO PÓS-ESTRUTURALISTA

Assumimos esta investigação, sem medo dos conceitos, como feminista pós-estruturalista, ou seja, fruto de uma “não-disciplina” (Grosz, 1990), até porque, tal como refere Costa (2014), a investigação das relações entre cultura, política e poder encontra-se nas práticas feministas – políticas e culturais. Apesar disso, em meados dos anos oitenta do século passado, algumas autoras olharam para o pensamento feminista como conservador, ultrapassado e condenado ao anacronismo, a não ser que se atualizasse muito rapidamente, sem, no entanto, conseguirem refletir em como, exatamente, essas atualizações se deveriam realizar, conservando, ao mesmo tempo, as preocupações feministas com a opressão das mulheres (Jardine, 1985). São, inclusivamente, alguns destes debates que fazem com que Judith Butler (2007) refira no prefácio de 1990 de *Gender Trouble* que tem a sensação que paira no ar um problema que, de algum modo, pode ameaçar o feminismo. Apesar da filósofa esclarecer que não vê este “problema” como algo negativo, mas como algo inevitável e fundamental para abanar com as estruturas binárias que têm sustentado o mundo, há quem passe a ter medo deste feminismo pós-estruturalista.

Insurgindo-se contra definições fixas, Weedon (1987) esclarece que quando se refere a feminismo pós-estrutural, está-se a referir a “um modo de produção de conhecimento que utiliza teorias pós-estruturalistas de linguagem, subjetividade, processos sociais e instituições para compreender as relações de poder existentes e para identifi-

car áreas e estratégias de mudança” (pp. 40-41). Clarificamos que assim o entendemos neste trabalho.

A partir da segunda metade do século passado, o dilema que as pensadoras feministas enfrentavam já não era o da desconstrução do Objeto feminino, com características essenciais construído pelo homem, uma vez que, também, se tornava necessário e urgente desconstruir o próprio sujeito feminino que tinha sido definido pelos feminismos, até porque este também prendia os sujeitos à sua identidade como mulheres (Alcoff, 1995). Como a teoria pós-estruturalista defende, todas as tentativas de definir, caracterizar ou falar pelas mulheres são a duplicação de estratégias misóginas, mesmo que se admitam uma série de diferenças dentro do gênero. O gênero deve perder a sua posição de significado e dar lugar a uma pluralidade de diferenças (Alcoff, 1995, Rago, 2004), abandonando todas as identidades fixas (Braidotti, 1994). Isto não significa que a mulher é uma categoria oca, uma ficção, e que o pós-estruturalismo nos conduziu a um feminismo sem mulheres, como acusa Linda Alcoff (1995). Significa, sim, que a história e o significado da categoria política “mulheres” deve ser desconstruída, expondo a sua natureza não-essencialista, para exibir todos os fluxos rizomáticos que a construíram e ser compreendida, tendo sempre em conta as histórias e os significados de todas as outras categorias de identidade (Costa, 1988).

Foi pelas mãos de intelectuais feministas pós-estruturalistas como Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous, Moira Gatens, Jane Gallop, Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti e Drucilla Cornell, que os feminismos se deslocaram da “filosofia do sujeito” para o “pensamento da diferença” (Bray, 2004; Rago, 2004). Bray (2004) denominando-as de “feministas pós-estruturalistas da diferença” refere que estas se opõem aos feminismos que procuraram a igualdade através da conquista de direitos iguais no espaço político, porque consideram que esta conquista de direitos se encontra, ela própria, presa a sistemas de representação falocêntricos, uma vez que se baseia na luta pela extinção da diferença feminina e da ascensão das mulheres aos lugares de poder masculinos falocêntricos. Em vez disso, o feminismo pós-estruturalista da diferença argumenta que é necessário recusar e desconstruir todas as subjetividades que foram impostas à categoria “mulheres”, para desenvolver definições autónomas dessa mesma categoria e de feminilidade, porque só desse modo se poderá desafiar “a dialética falocêntrica do homem/não-homem, do eu/outro” (Bray, 2004, p.21). Essa é a única forma do feminino se colocar como Outridade, numa posição de alteridade (Bray, 2004). Mas, como Gatens (1993) refere:

o objetivo não é a simples inversão da hierarquia entre homem e mulher, masculino e feminino (...), envolve desafiar e perturbar a coerên-

cia da própria oposição. Este objetivo é alcançado mostrando como a mulher, o feminino e a sexualidade feminina ultrapassam o papel complementar que lhes foi atribuído nas oposições homem/mulher, masculino/feminino, sexualidade fálica/sexualidade castrada. (Gatens, 1993, p.113)

O feminismo pós-estruturalista da diferença abrange um projeto radical, porque procura reescrever as bases da representação, no sentido de criar uma cultura para o feminino mais ética e igualitária (Bray, 2004). Esse é, também, o objetivo do trabalho que nos levou a refletir sobre tudo isto: contribuir para a reescrita das representações dos papéis das mulheres, no mundo laboral do Teatro, com o intuito de colaborar para um dos fluxos rizomáticos, que pode dar origem a uma cultura para o feminino, diferente, mais igualitária: com mais oportunidades e menos opressões. É nesse sentido, que o pensamento de Derrida (1979) é de vital importância, principalmente a ideia de desconstrução, porque este conceito chama a atenção para a fragilidade da identidade, desmantelando-a, a partir do interior.

Contudo, esta desconstrução não é algo de negativo, que objetiva destruir significados, identidades ou realidades. Este conceito reconhece que estes significados, identidades e realidades não são fixas e encontram-se continuamente num processo de transformação, o que permite que haja uma abertura, um fluxo, para uma cultura do feminino diferente, mais ética e positiva (Derrida, 1979). A desconstrução mostra, claramente, que só existe uma realidade, se existir um limite no sistema de significado. Dando como exemplo a investigação em curso: a afirmação “as mulheres não ocupam lugares de poder no Teatro”, só se pode tornar numa realidade ou porque nega o seu contrário ou porque fecha a possibilidade de “mulheres” e “lugares de poder” significarem outras coisas. Se abirmos as possibilidades, uma infinidade de significados diferentes pode entrar em jogo, na afirmação de verdade.

Por sua vez, cada tentativa de definir a realidade de “mulheres” e “lugares de poder” é, também, realizado num sistema de significados potencialmente ilimitado, de modo que a afirmação “as mulheres não ocupam lugares de poder no Teatro”, tal como o seu contrário “as mulheres ocupam lugares de poder no Teatro”, transvazam para uma vasta e complexa teia de significantes (Bray, 2004). Derrida (1979) esclarece que, habitualmente, não se gastam todos os recursos, para desconstruir os conceitos e que, a certa altura, por razões políticas, éticas ou pragmáticas, tenta-se atribuir um significado final (Bray, 2004). Essas tentativas são provisórias, porque nunca se pode chegar a um significado definitivo e fixo. É neste contexto que Cixous (1981) coloca os corpos e o inconsciente femininos como uma fonte de escrita infinita, capaz de ultra-

passar a lógica dos limites do falocentrismo que procura balizar os corpos femininos e colocá-los abaixo dos masculinos.

Há ainda a ter em conta que discursos de género particulares produzidos social e culturalmente em contextos específicos, têm impacto sobre diferentes mulheres, em momentos diferentes, de maneiras completamente distintas. Além disso, um elevado número de outros discursos, para além do género, afetam as posições das mulheres, proporcionando-lhes experiências completamente distintas, embora possa parecer que se encontram nas mesmas situações (Francis, 1999), como no caso das mulheres que trabalham no Teatro. Como aponta Foucault (1997)

Temos de cavar profundamente para mostrar como as coisas têm sido historicamente contingentes, por tal e tal razão inteligíveis, mas não necessárias. Devemos fazer com que o inteligível apareça num contexto de vazio e negar a sua necessidade. Devemos pensar que o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis. Para fazer da questão um desafio verdadeiramente inevitável: o que pode ser jogado? (Foucault, 1997, pp. 139-140)

QUEM TEM, ENTÃO, MEDO DO FEMINISMO PÓS-ESTRUTURALISTA?

Muitas feministas têm medo do feminismo pós-estruturalista e criticam-no severamente. O feminismo até aqui apresentava como grande narrativa e verdade universal, a noção de que todas as mulheres estão potencialmente em desvantagem no discurso de género, estando sempre na posição de oprimidas, embora isso possa ser mudado através de um projeto humano emancipatório (Francis, 1999), que exija mudanças no poder patriarcal (Weedon, 1987). Para as pós-estruturalistas, esta e todas as grandes narrativas e supostas verdades universais devem ser rejeitadas (Koložova, 2021), até porque esses discursos exercem relações de poder, uma vez que envolvem generalizações totalitárias (Shotter, 1993). O foco deve ser a crítica e a transformação das relações de poder patriarcais, enquanto se compreende que existem múltiplas formas de poder, em todo o lado e em muitos contextos.

Como já vimos anteriormente, a categoria “mulheres” também terá de ser desconstruída, porque não existem identidades fixas. Mas, desconstruir um sujeito não é acabar com a sua existência, bem pelo contrário, é atribuir-lhe uma nova re-significação (Mariano, 2005), libertando-o das normas fixas, que mantêm e reproduzem a subordinação (Butler, 1992). Butler (1992) é muito clara sobre esta temática:

Desconstruir o tema do feminismo não é, portanto, censurar a sua utilização, mas, pelo contrário, libertar o termo, num futuro próximo, de múltiplas significações... e dar-lhe espaço como um local onde significados imprevistos podem surgir. ...Em certo sentido, o que as mulheres significam foi dado como garantido durante demasiado tempo, e o que foi fixado como o “referente” do termo foi “fixado”, normalizado, imobilizado, paralisado em posições de subordinação (Butler, 1992, p. 16).

Apesar disso, as identidades posicionarem-se e reposicionarem-se continuamente em práticas discursivas, em constante mudança, é algo incompreensível e inaceitável para algumas feministas que consideram que a essência da feminilidade é a base do pensamento feminista e indispensável, porque sem ela, não há sequer razão para existir feminismo (Soper, 1990). Como refere Lauretis (1994) o sujeito do feminismo está em constante construção:

Com a expressão ‘o sujeito do feminismo’ quero expressar uma concepção ou compreensão do sujeito (feminino) não apenas como diferente de Mulher com letra maiúscula, a representação de uma essência inerente a todas as mulheres [...], mas também como diferente de mulheres, os seres reais, históricos e os sujeitos sociais que são definidos pela tecnologia do género e efetivamente ‘engendrados’ nas relações sociais. O sujeito do feminismo que tenho em mente não é assim definido: é um sujeito cuja definição ou concepção se encontra em andamento, neste e em outros textos críticos feministas (Lauretis, 1994, p. 217).

Soper (1990) vai mais longe e acusa o feminismo pós-estruturalista de estar divorciado da realidade social, porque teoricamente rejeita as categorias “feminino” e “masculino”, enquanto uma mulher ainda sente medo quando caminha sozinha à noite e se cruza com um sujeito masculino, por exemplo. De facto, o que o pensamento pós-estruturalista faz é tentar compreender as formas como compreendemos essa e outras situações reais, questionando a legitimidade dessas compreensões e trazendo à tona outros discursos anteriormente marginalizados (Burr, 1995). A crítica persistente às estruturas que não se querem, não se podem, nem se desejam habitar (Spivak, 1993) é uma forma de proteger, neste caso, as mulheres (St. Pierre, 2000), uma vez que todas as formas de compreensão atribuídas ao facto de as mulheres ainda sentirem medo de andar na rua sozinhas serão questionadas, até não haver nada para questionar.

As teorias feministas pós-estruturalistas reconhecem, então, a existência de múltiplas e variadas realidades e propõem identificar e fornecer espaço para a inclusão das vozes invisibilizadas ou marginalizadas, nos discursos dominantes. Possibilitam trabalhar nas fronteiras, nas margens, descentrando os discursos, retirando-lhe as “âncoras tradicionais: Deus, o pai, o estado, a razão, a ordem, o Homem” (Hutcheon, 1985, p. 36). As estruturas foram abandonadas, dando lugar a fluxos, rizomas e redes, como modelos explicativos ou formas de organização político-econômica (Kolozova, 2021). A nível epistemológico identificam as experiências, as relações de poder e os contextos como os moldes, para que se possam conhecer e compreender os sujeitos de investigação. As realidades são, então, construídas e desconstruídas, mediante o tempo, o contexto, as experiências e as relações de poder envolvidas. Neste estudo em concreto, as diferentes compreensões, que possam surgir, sobre as razões que afastam as mulheres de locais de poder no Teatro, fornecem exemplos de como os discursos sobre “gênero”, “lugares de poder” e as práticas que eles informam são socialmente construídos. E isso também nos interessa. Ou melhor, o percurso interessa-nos ainda mais que os possíveis “resultados”, na medida em que os discursos se encontram em constante competição entre si, para conseguirem ser o discurso dominante e esses fluxos de competição são o que, na verdade, importa para conseguir entender as construções e desconstruções dos conceitos. Colocamos resultados entre aspas, porque, na verdade, eles nunca o chegam a ser, pelo menos com o significado que sempre lhe atribuímos. Como refere Dutra (2009):

Eles nunca são fixos ou rígidos; ao contrário, são, a todo o momento, deslocados, transformados, reorientados, adaptados, traduzidos; portanto, são incertos e instáveis. As preocupações pós-estruturalistas tratam, assim, menos de perguntar sobre “o que e por que” as coisas acontecem e mais sobre “como” as coisas são construídas por meio de processos de significação (p. 162).

As decisões de resistir ou perpetuar os discursos influenciam a forma como estes se podem ou não tornar dominantes numa comunidade, porque um discurso só tem capacidade de dominar, se um grande número de indivíduos tiver vontade de serem dominados por ele (Weedon, 1987). Sendo assim, neste estudo, torna-se fundamental compreender como se posicionam as mulheres artistas e como resistem, perpetuam e desafiam os discursos dominantes para poder perceber porque é que não ocupam lugares de poder no Teatro.

Aceitar a multiplicidade das práticas discursivas que constroem as mulheres atrizes/performers e a compreensão que elas têm do mundo, enquanto sujeitos plurais e

em processo de subjetivação, permite o questionamento das práticas discursivas que constroem a categoria “lugares de poder” e de outras categorias que se encontram interligadas com a mesma, que antes eram inquestionáveis. Trazer à tona os discursos dominantes dessas mesmas práticas e as formas como elas se posicionam, permite usar o poder do discurso para os perturbar e dá a possibilidade de reposicionamento. Esses posicionamentos e reposicionamentos estão em constante negociação (Britzman, 1992) e alteram-se à medida que existe interação, dependendo das narrativas culturais que se encontram disponíveis.

Com o enunciado da narrativa que constroem nas entrevistas, as mulheres atrizes/performers, assumem as suas posições dentro ou em relação aos discursos que têm disponíveis, e, posteriormente, podem construir outros discursos e reposicionar-se. No entanto, têm de considerar que, enquanto se reposicionam, podem ser posicionadas pelos outros, sejam estes os que ocupam os “lugares de poder”, ou outros. Mas, mais: estes podem também mudar a sua posição e ao fazê-lo, construir discursos que voltem a reposicionar a sua posição. Os múltiplos discursos que constroem os sujeitos são um recurso que todos possuem para negociar as suas posições e as dos outros, dentro deles (Barrett, 2005). As reflexões críticas pós-estruturais que emergiram ao longo desta investigação, podem ser aplicadas em investigações comuns a esta, no entanto, sempre para pensar de modo diferente sobre essas situações, para que se possa abrir “o que parece ‘natural’ para outras possibilidades” (St. Pierre, 2000, p. 479).

No pós-estruturalismo feminista, posicionamo-nos e reposicionamo-nos constantemente dentro dos discursos que se encontram disponíveis para nós, muito embora esses discursos entrem, muitas vezes, em conflito, e a cada posicionamento assumimos o poder, de diferentes maneiras (Barrett, 2005). Quando um discurso confere poder a um sujeito, ele produz desejos que trabalham para mantê-lo. Nesse caso, se os discursos produzidos pelas mulheres atrizes/performers lhes conferirem poder, irão produzir desejos que tratam de o manter. Por isso é que no âmbito do pós-estruturalismo feminista não faz sentido investigar quem é o oprimido e o opressor, ou quem detém o poder, quando o que, efetivamente, importa, é como a subjetividade é constituída através do desejo e quais desejos são realizados para manter as estruturas de privilégio no lugar (Newbery, 2003).

O propósito em compreender as dinâmicas de poder, reconhecendo que existem múltiplas experiências, contextos e realidades em articulação com a necessidade de transformar os discursos de classe, raça e género (Weedon, 1987) é característico tanto do feminismo pós-estrutural como do feminismo interseccional (Akotirene, 2018). Isso mesmo comprova Davis (2008), para quem, tanto o pós-estruturalismo como a interseccionalidade são os meios que possibilitam compreender as relações de poder

como processos dinâmicos e as identidades como fluídas, em constante mutação. Desse modo, a partir da perspectiva pós-estruturalista feminista poderá ser possível compreender os vários discursos em torno das dinâmicas profissionais das atrizes/performances de teatro e das relações de poder que as atravessam, para, a partir daí, ter a possibilidade de construir e sustentar outras práticas.

A instabilidade, o nomadismo e a mobilidade proclamados pelo pós-estruturalismo fazem parte destas subjetividades e encontram-se dependentes da cultura como condicionamento discursivo por excelência (Koložova, 2021). O pós-estruturalismo feminista abre, então, a possibilidade de mudança. Argumentamos que, sendo um feminismo subversivo, desestabilizador, crítico, intempestivo (Rago, 2004), privilegia a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver e não deve meter medo a ninguém. No entanto, e para que não haja dúvidas, como aponta Elizabeth Grosz (2002):

Feminismo, e especialmente a teoria feminista, não é a luta para liberar as mulheres, mesmo que ela tenha tendido a se admitir nesses termos (se é esta sua função, ela falhou miseravelmente!): feminismo é a luta para tornar mais móveis, fluidos e transformáveis, os meios pelos quais o sujeito feminino é produzido e representado. É a luta para se produzir um futuro, no qual as forças se alinham de maneiras fundamentalmente diferentes do passado e do presente (Grosz, 2002, s/p).

Portanto, quando nos situamos no feminismo, particularmente no feminismo pós-estruturalista, temos a perfeita noção que o que nos oferece é uma base teórica para analisar as subjetividades das mulheres, sejam as atrizes/performers que entrevistamos, ou outras, construídas nos discursos e outras práticas culturais, que se encontravam disponíveis nas condições materiais das suas vidas. Pensamos, aqui, o feminismo como um “projeto” na verdadeira acepção do conceito de Walby (2023) com “implicações de mudança, de movimento, de fluidez, de possibilidade. (...) que contém noções de práticas, bem como de ideias (Walby, 2023, p. 214).

Estamos também convictas de que, nas nossas investigações, não vamos “descobrir” nenhuma nova realidade, nem “revelar” qualquer verdade e muito menos “expor” alguns factos (Gavey, 1989, p. 463). Quando muito, poderemos perturbar e deslocar conhecimentos dominantes opressivos e abrir portas para que outros surjam e, desse modo, provocar pequenas mudanças. E é só isso que ambicionamos.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2018.

ALCOFF, Linda. Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. In TUANA, Nancy; TONG, Rosemarie (eds). **Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application**. San Francisco: Boulder, 1995, pp. 434-456.

BARRETT, M.J.. Making (Some) Sense of Feminist Poststructuralism in Environmental Education Research and Practice. **Canadian Journal of Environmental Education**, 10, pp. 79-93, 2005.

BRAIDOTTI, Rosi. **Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory**. New York: Columbia University Press, 1994.

BRAY, Abigail. **Hélène Cixous Writing and Sexual Difference**. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

BRITZMAN, Deborah P.. The terrible problem of knowing thyself: Toward a poststructural account of teacher identity. **Journal of Curriculum Theory**, 9(3), 23-46. 1992.

BURR, Vivien. **An introduction to social constructionism**. New York: Routledge, 1995.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble - Feminism and the Subversion of Identity**. New York and London: Routledge, 2007.

BUTLER, Judith. Contingent foundations: Feminism and the question of “postmodernism.” In BUTLER, J.; SCOTT, J. W. (Eds.), **Feminists theorize the political**. New York: Routledge, 1992, pp. 3-21.

CEZAR, Temistocles. Estruturalismo e pós-estruturalismo na perspectiva do conhecimento histórico. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 3, n. 4, p. 129-151, 1995.

CIXOUS, Hélène. Castration or Decapitation?, **Signs**, 7: 1, pp. 41-55, 1981.

COSTA, Cláudia de Lima. Os estudos culturais na encruzilhada dos feminismos materiais e descoloniais. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 44, p. 79-103, 2014.

COSTA, Cláudia de Lima. O Tráfico do Gênero. **Cadernos Pagu** (11), pp.127-140, 1998.

DAVIS, Kathy. Intersectionality as buzzword A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. **Feminist Theory**, 9(1), 67–85, 2008.

DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1979.

DUTRA, Mara Rejane Osório. Pós-Estruturalismo e Pesquisa: algumas pistas para Investigação em Educação Ambiental. **Ambiente & Educação**, vol. 14, pp. 159-170, 2009.

FOUCAULT, Michel. Friendship as a way of life (R. de Ceccaty, J. Danet & J. Le Bitoux, Interviewers; J. Johnston, Trans.). In RABINOW, P. (Ed.). **Ethics: Subjectivity and truth**. New York: NewPress, 1997, pp. 135–149.

FRANCIS, Becky. Modernist Reductionism or Post-structuralist Relativism: Can We Move On? An Evaluation of the Arguments in Relation to Feminist Educational Research. **Gender and Education**, V. 11, N. 4, pp. 381-393, 1999.

GAME, Ann. **Undoing the social; towards a deconstructive society**. Buckingham: Open University Press, 1991.

GATENS, Moira. **Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality**. Cambridge: Polity Press, 1993.

GAVEY, Nicola. Feminist Poststructuralism And Discourse Analysis Contributions to Feminist Psychology. **Women Quarterly**, 13, pp. 459-475, 1989.

GROZS, Elizabeth. **Jacques Lacan A feminist introduction**. London and New York: Routledge, 1990.

GROSZ, Elizabeth. **Futuros feministas ou o futuro do pensamento**. Revista Labrys, Estudos Feministas, 2002.

HUTCHEON, Linda. Postmodernism, Poststructuralism, and Feminism. **Canadian Woman Studies les Cahiers de la femme**, Vol. 6, N. 3, pp. 36-39, 1985.

JARDINE, Alice. **Gynesis: Configurations of Women and Modernity**. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

KOLOZOVA, Katerina. Poststructuralism. In HALL, K.Q; ÁSTA (Edits.). **The Oxford Handbook of Feminist Philosophy**, New York: Oxford University Press, 2021, pp. 99-188.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do   nero. In HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 206-242.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 320, pp. 483-505, 2005.

MENDONÇA, Daniel de. Uma (Breve) Introdução ao Pensamento Pós-Estruturalista. In **Paralelo 31**, edição 15, pp. 150-162, 2020.

NEWBERY, Liz. Will any/body carry that canoe? A geography of the body, ability and gender. **Canadian Journal of Environmental Education**, 8, 204-216, 2003.

PETERS, Michael. **P s-estruturalismo e filosofia da diferença – uma introdução**. Belo Horizonte: Aut ntica Editora, 2000.

PILCHER, Jane; WHELEHAN, Imelda. **Fifty Key Concepts in Gender Studies**. London: SAGE Publications Ltd, 2004.

RAGO, Margareth. Feminismo e subjetividade em tempos p s-modernos. **Po ticas e políticas feministas**. Florian polis: Ed. Mulheres, pp.1-14, 2004.

SHOTTER, John. **Cultural Politics of Everyday Life**. Buckingham: Open University Press, 1993.

SOPER, Kate. **Troubled Pleasures**. London: Verso, 1990.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Outside in the teaching machine**. New York: Routledge, 1993.

ST. PIERRE, Elizabeth Adams. Poststructural feminism in education: An overview. **Qualitative Studies In Education**, Vol. 13, N.5, pp. 477–515, 2000.

WALBY, Sylvia. Feminism is a project, not an identity. In LITTLER, J. (Org.) **Left Feminisms**. London: Lawrence and Wishart Limited, 2023, pp. 213-229.

WEEDON, Chris. **Feminist practice & Poststructural theory**. Oxford, UK: Blackwell Publishers Inc, 1987.

O VALOR ECONÓMICO DA NEURODIVERGÊNCIA: REPRESENTAÇÕES MEDIÁTICAS

Rita Himmel

NEURODIVERSIDADE E OUTRIZAÇÃO

A aceitabilidade do *outrizado* aufere-se, não raras vezes e, muitas vezes, exclusivamente, pela medida da sua utilidade produtiva, estando atrelada à capacidade de cada um gerar valor económico e colocando o valor do indivíduo sob a ótica da produtividade, marginalizando aqueles que são vistos como não se ajustando às expectativas normativas de desempenho, como é o caso, entre muitos outros, das pessoas neurodivergentes. O termo “*neurodiversity*” (neurodiversidade) foi durante muito tempo atribuído à socióloga Judy Singer na sua tese de licenciatura em 1997, com base num movimento online emergente na altura. Esta cunhagem tem sido contestada, com base no rastreio da origem do termo como coletivo (Botha, et al., 2024), e é o movimento coletivo, baseado numa ideia de *self-advocacy*, e sob o mote “nada sobre nós sem nós” (APVA, n.d.), com forte presença online, que tem tido um papel central na sua disseminação. A sua definição regista alguma variabilidade, podendo referir-se, simplesmente, ao “facto bruto da variação neurocognitiva na espécie humana” (Chapman, 2020, p. 57), sendo usado, geralmente, para abarcar o que são representadas como condições denominadas como Perturbação do Espectro do Autismo (PEA), Perturbação de Hiperatividade e Défice de Atenção (PHDA), dislexia, dispraxia, discalculia, sendo que, atualmente, se consideram outras condições neurológicas e de saúde mental como parte da neurodiversidade.

A introdução do termo neurodiversidade (e termos associados como neurodivergente e neurotípico) corresponde a uma mudança de paradigma teórico e ideológico “no sentido de reenquadrar a aqueles que estão fora das normas neurocognitivas como

“neuro-minorias” marginalizadas por uma organização da sociedade “neuronormativa” a favor do “neurotípico”, em vez de uma questão de patologia médica individual” (Chapman, 2020, pp. 57-58). Este paradigma tem um impacto direto na forma como são encaradas as vidas neurodivergentes, nomeadamente no que toca à sua capacidade para uma boa vida, para o bem-estar e negando uma narrativa trágica de inevitabilidade do sofrimento, ou de uma condição intrinsecamente causadora de sofrimento (Chapman & Carel, 2022). A sua introdução revolucionou os discursos, as representações e os desempenhos da identidade dos indivíduos que se enquadram neste termo genérico (Kapp, 2020; Runswick-Cole, 2014), e no meio digital, a construção de comunidades online e até o surgimento de chamados *influenciadores*, com base neste conceito e nas suas implicações, têm sido cruciais na organização e desenvolvimento da *self-advocacy*, com impacto direto na formulação de políticas, nos discursos da cultura popular e na investigação e ciência. Ainda assim, o termo é muitas vezes cooptado para reforçar os parâmetros de validade dos cérebros autistas pela medida da sua utilidade produtiva (Chapman, 2021).

Não obstante a indiscutível relevância da questão da empregabilidade no ativismo pelos direitos das pessoas neurodivergentes e a importância da luta pela acomodação no local de trabalho, a frequente representação entre patologização e super-poder significa que a medida do valor das vidas neurodivergentes é apresentada como residindo na sua (in)capacidade para a produção de riqueza: quão produtivo é este cérebro? Quão útil, do ponto de vista produtivo? Como podemos potenciar as suas capacidades divergentes, atípicas? Quão “empregáveis” são pessoas neurodivergentes? Para além do discurso sobre a “inclusão”, que tem subjacente uma ideia de ajuste da pessoa neurodivergente ao meio laboral (ou social), podemos falar de um discurso de integração que defende uma reconfiguração dos contextos laborais (e sociais) para acomodar pessoas neurodivergentes. Ainda assim, mesmo este último discurso, que poderá ser compatível com o paradigma da neurodiversidade, pode mascarar a lógica de maximizar a utilidade produtiva das pessoas neurodivergentes, em vez de reconhecer o seu valor intrínseco ou as suas capacidades fora da lógica produtiva capitalista. Assim, a promoção da empregabilidade, que pode ser um importante ponto da luta ativista pelos direitos das pessoas neurodivergentes, pode tornar-se uma medida da sua aceitação social.

NEURODIVERSIDADE NOS MEDIA

Passando ao lado (ou por cima) da discussão ideológica e filosófica entre os defensores do modelo médico, do modelo social ou do modelo neutro ao nível dos valores da neurodiversidade, e das várias discussões dentro de cada um destes campos

(*vide* Chapman, 2020), e que está também patente no conteúdo do próprio *corpus* analisado (Batista, 2021), procura-se, nesta contribuição, refletir acerca dos discursos e representações sobre a neurodiversidade nos media *mainstream*. A relevância do estudo dos discursos mediáticos reside, essencialmente, na configuração dos media como locais que refletem mapas de significado (Hall, 1993) que representam interesses hegemónicos, através da sua narração de histórias baseadas em códigos narrativos (Bird & Dardenne, 1999). Assim, neste artigo, propomos uma análise exploratória dos discursos mediáticos no jornal sobre o conceito de “neurodiversidade”, procurando discursos relacionados com a questão do trabalho e da produtividade. Seleccionamos o jornal Público, que figura em primeiro lugar dos rankings de 2024 de reputação da SCImago Media (SCImago Lab, n.d.), e é o jornal generalista com maior circulação no digital em ambos os trimestres de 2024 (APCT, n.d.).

Uma pesquisa através do motor de busca interno do jornal Público pelo termo “neurodivergente” levou à recolha de 17 artigos, uma vez retirados resultados irrelevantes (um dos artigos, apesar de surgir na pesquisa, não menciona o termo “neurodiversidade”). Foi criada uma tabela Excel para listar e recolher alguns elementos sobre o *corpus* analisado: título, data de publicação, tipo de artigo (opinião ou notícia), autoria (com a identificação da atividade, quando se trata de artigo de opinião) e tema principal do artigo. Relativamente ao tipo de artigo, a taxonomia adotada serviu o propósito da análise em causa, incluiu-se na categoria de “opinião” as peças identificadas como ensaio, crónica, opinião, entrevista (uma vez que se trata da veiculação da opinião do entrevistado) e as incluídas na secção Megafone do suplemento digital P3, assim como artigos da autoria de pessoas que não são jornalistas, nomeadamente na revista Ímpar. Na categoria de informação, foram incluídas as peças noticiosas, reportagens e restantes conteúdos informativos da autoria de jornalistas.

Esta primeira análise permitiu a identificação de alguns aspetos sobre a cobertura mediática da neurodiversidade no jornal online mais lido em Portugal. O termo aparece pela primeira vez num artigo de 02/09/2018, sendo o mais recente de 22/04/2024. Os cinco principais temas dos artigos são: Ativismo (6 artigos, 37%), Cultura, Ciência e Tecnologia, Empregabilidade (3 artigos, 19%, cada) e Identidade de Género (1 artigo, 6%). Destes 17 artigos, a grande maioria (12, 70,6%) são artigos não-informativos (vários tipos de opinião: crónica, ensaio, entrevista). O facto de só surgir em 2018, apenas 17 vezes em seis anos e, principalmente, em textos de opinião demonstra que é um termo ainda com pouca tração nas narrativas mediáticas *mainstream*, surgindo no contexto de três temas principais: ativismo (exclusivamente artigos de opinião, a grande maioria dos quais escritos por pessoas que se identificam como neurodivergentes), cultura, ciência e tecnologia e empregabilidade.

Após esta primeira recolha de carácter preliminar, em que foram identificadas várias potenciais questões relevantes, e não retirando relevância ao restante *corpus*, colocou-se o foco nos três textos que têm como tema principal a questão da empregabilidade. Estes foram submetidos a uma análise de conteúdo qualitativa (Bardin, 2007), que permitiu identificar e problematizar estes discursos. Trata-se de três artigos, dois de opinião e um informativo: o artigo de opinião “A empregabilidade na diferença”, publicado em 18/01/2019, de David Gaivoto, Director de Comunicação & Sustentabilidade da APSA – Associação Portuguesa de Síndrome de Asperger (Gaivoto, 2019); o artigo informativo “Critical Software quer formar e dar emprego em tecnologias de informação a pessoas com autismo”, de 20/05/2021, da agência noticiosa Lusa (Lusa, 2021); e o artigo de opinião “Ir além dos rótulos: o poder da neurodiversidade nas empresas”, de 22/04/2024, de Maria João Maia, Legal & HR Director na AstraZeneca Portugal (Maia, 2024).

No primeiro artigo (Gaivoto, 2019), seguindo a ordem cronológica de publicação, trata-se de um trabalhador da Associação Portuguesa de Síndrome de Asperger, que reflete sobre o trabalho feito pela associação para promover a empregabilidade de “jovens adultos com síndrome de asperger”, no contexto da adoção de uma lei que estabelece um sistema de quotas para pessoas com deficiência. A palavra neurodiversidade surge duas vezes, mas com a ortografia “neuro-diversidade”. O termo neurodiversidade no contexto deste artigo refere-se a pessoas diagnosticadas com o já desatualizado síndrome de asperger, que o autor define como uma “tipologia específica da deficiência mental e da neuro-diversidade, que assenta num problema neuro-comportamental e de interação social”. Não entrando na problematização científica, histórica e social desta descrição, teremos que a ter em conta quando analisando o discurso referente à questão da empregabilidade e à adoção do termo neurodiversidade de uma forma dissonante do paradigma que o mesmo propõe, enquanto “problema” intrínseco.

No segundo instante em que o termo neuro-diversidade surge, é para ressaltar que, apesar de serem bem-vindas políticas públicas de promoção da empregabilidade, não se deve “tratar estes processos de integração de pessoas com deficiência com levianidade, porque não são tão simples como parecem, principalmente na neuro-diversidade”. O autor parte da alta taxa de desemprego de pessoas com deficiência em Portugal, um “problema”, que a lei referida procura resolver através de quotas que “obrigam” as empresas a contratar pessoas, obrigação que o autor considera que representa uma “oportunidade de integrar pessoas que são na maior parte das vezes mais esforçadas, mais humildes, mais capazes até, dada a sua condição e luta diária por uma vida melhor. Que as vejam como pares nas suas diferenças.”. Isto é, há uma representação de pessoas neurodivergentes como tendo características (estereotipadas e baseadas numa visão de vidas inevitavelmente em sofrimento) que as tornam uma mais-valia para a

empresa. A mesma ideia está presente na seguinte passagem: “é tratar com respeito e dignidade humana de quem é mais frágil na sociedade, que muitas vezes está esquecido e consegue desempenhar tão bem, ou melhor, funções como qualquer outra pessoa”. Apesar desta generalização, o autor sublinha a importância de “acima de tudo de olhar para a pessoa”, não como pessoa para além da sua utilidade profissional, mas exatamente por questões de eficiência, porque o “perfil individualizado bem delineado e estudado de cada um é essencial para que o processo de recrutamento e a sua integração na empresa ocorra da forma mais eficiente”.

A equiparação da dignidade destas vidas com a sua utilidade produtiva é ainda mais clara na seguinte passagem: “estes jovens que chegaram a APSA sem projeto de vida, sem futuro, estão agora com emprego, com objetivos e acima de tudo com uma vida digna e autónoma. E porquê? Porque foram sempre tratados com dignidade e respeito por aquilo que são e por aquilo que são capazes de fazer”. E o foco é na utilidade para as empresas, que parecem o destinatário deste artigo: “temos alcançado os resultados que temos, sem nunca nos desviarmos dos objetivos de cada jovem, mas trabalhando sempre numa ótica de *win-win* para as empresas”. O papel das próprias pessoas neurodivergentes é visto como passivo, embora se refira que “é um trabalho complexo, que exige tempo e disponibilidade de todas as partes, jovem, família, empresa e a instituição”, sendo as associações apresentadas como quem deve ter um papel central nas políticas de empregabilidade de pessoas com deficiência.

O segundo artigo é um artigo informativo, de uma agência noticiosa (Lusa, 2021), sobre uma iniciativa de uma empresa tecnológica para a formação e contratação de “pessoas autistas”, ou “pessoas com autismo ou síndrome de Asperger”. O programa “pioneiro” é intitulado “Neurodiversidade” e dirigido a pessoas “com diagnóstico de autismo/Asperger”. Quando explica a motivação por detrás deste programa, o responsável aponta a dependência da empresa de “talento”, talento este com que as pessoas beneficiárias deste programa poderão contribuir para o “sucesso” da mesma: “esta é uma oportunidade para ter pessoas com características especiais envolvidas nesse processo de criação de inovação”. As “características especiais” das pessoas neurodivergentes são um potencial recurso para a empresa: “Se as pessoas pensam todas da mesma maneira, eventualmente não vai haver muita inovação. E, portanto, pessoas neurodiversas vão trazer essa riqueza para dentro de empresa”. A visão assistencialista é rejeitada em prol de uma representação da utilidade do cérebro neurodivergente, visto como potencialmente extraordinário, mas não dissociado de uma visão de sofrimento e dificuldade: “Não é uma caridade que estamos a fazer, não queremos este programa com essa mentalidade, mas sim para integrar as pessoas por aquilo que elas são. São pessoas com competências por vezes extraordinárias, que são incompreendidas

e dificilmente aceites, e nós estamos a fazer este esforço para identificar e enquadrar essas pessoas”.

A questão da integração no local do trabalho é apresentada como bidirecional: também os quadros da empresa têm também formação para “lidar com o autismo”, mas, uma vez mais, de forma utilitária, e num tom de promoção da exploração da neurodiversidade em benefício da empresa: “Vão saber como estar atentos a sinais de pessoas que são neurodiversas, como perceber a diferença e como tirar partido dessa diferença. Como perceber que essa diferença não é um problema, mas pode ser uma grande vantagem para os projectos em que eles estão envolvidos”. E não apenas em benefício da empresa, mas em benefício do crescimento pessoal das pessoas neurotípicas: “Esta capacidade de olhar para o outro, olhar para a diferença, que num autista, muitas vezes, é muito evidente, pelas dificuldades que tem em termos interpessoais, ver para além disso e conseguir integrar as pessoas na equipa, é um desafio extraordinário, mas também enriquecedor e fonte de crescimento pessoal para as pessoas. E vai ajudá-las a tornarem-se melhores gestores e melhores líderes”.

Por fim, o terceiro artigo analisado é intitulado “Ir além dos rótulos: o poder da neurodiversidade nas empresas” (Maia, 2024), escrito por uma diretora de uma empresa de farmacêutica e biotecnologia. A autora começa por abordar o “estigma” da dificuldade associada às pessoas neurodivergentes, e oferece uma definição do conceito de neurodiversidade para explicar que o mesmo “descreve aqueles que têm uma forma de pensar, de aprender e de ver o mundo diferente apenas porque o seu cérebro funciona também ele de forma distinta. Não melhor ou pior, mas simplesmente diferente”. Os mesmos, diz, compõem 10% da força de trabalho europeia e o estigma estaria a esconder “a questão das competências” e a possibilidade de “salientar o potencial da neurodiversidade”, um potencial descrito como “enorme”. E é “enorme” porque corresponde a uma vantagem competitiva para as empresas: “Um estudo [...] refere que equipas com profissionais neurodivergentes podem ser 30% mais produtivas. Isto porque criatividade, pensamento não linear, capacidades visuais-espaciais complexas, pensamento sistémico, intuição ou hiperfoco são pontos fortes das pessoas com neurodivergência e que podem contribuir para o crescimento das organizações”. O foco é claro, devemos ultrapassar a discussão sobre a normalidade para “integrar estas pessoas”, para que todos ganhem (uma expressão que ecoa o “win-win” do primeiro artigo analisado). Uma vez mais, as pessoas neurodivergentes não parecem ser consideradas como potenciais leitoras do artigo em causa, e são vistas como beneficiárias passivas desta proposta de “integração”: “Se as condições forem as certas, os processos adequados e adaptados e se o foco estiver na integração, no sentido de dotar os neurodivergentes das ferramentas de que necessitam, todos ganham. E o potencial que encerram, tantas vezes ofuscado pelo rótulo que lhes foi imposto, pode florescer com sucesso”.

PARA ALÉM DA UTILIDADE PRODUTIVA

A análise exploratória que aqui se traz revela uma espécie de exclusão implícita: mesmo quando se visa a inclusão, a integração não altera as estruturas de poder que desvalorizam os que não se encaixam em padrões de produtividade. Mas até quando há a promoção de um discurso de super-habilidades ou particular utilidade do cérebro autista para o mercado de trabalho, o foco está na sua utilidade produtiva. Reitera-se que a promoção de políticas públicas de empregabilidade das pessoas neurodivergentes não deve ser desvalorizada, do ponto de vista de criação de condições materiais que possibilitem uma vida efetivamente digna. Contudo, estes discursos revelam a forma como, muitas vezes, a dignidade dessa vida é equiparada à sua utilidade produtiva, numa lógica utilitarista. Tal como discursos sobre tantos outros corpos ditos não-produtivos, também a aceitabilidade dos corpos (cérebros) neurodivergentes é enquadrada em termos das suas vantagens “competitivas”, cooptando o próprio termo “neurodiversidade”.

Este estudo exploratório limita-se a uma análise de artigos sobre o tema da empregabilidade, pelo que é, de certa forma, expectável que possam demonstrar narrativas enquadráveis na problemática no tema em causa: a capacidade produtiva dos cérebros neurodivergentes como condição da sua validade social. Ainda assim, a exploração destes discursos e a forma como se articulam com a adoção do conceito de neurodiversidade contribui para a construção de investigação, compreensão e reflexão teórica sobre este paradigma. Estudos futuros deveriam focar-se nos restantes tipos de discursos sobre a neurodiversidade, do campo da ciência e tecnologia, da cultura e do ativismo, questionando as suas apropriações e potencialidades. As representações presentes na cultura popular e a sua variabilidade poderão também ser um importante e potencialmente rico objeto de análise. Para além disso, é da maior relevância compreender os discursos e ações de resistência dos indivíduos e comunidades neurodivergentes.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. (2013). **Diagnostic and statistical manual of mental disorders** (5th ed.). <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>

APCT. (n.d.). **Análise Simples**. APCT Associação Portuguesa para o Controlo de Tiragem e Circulação: <https://www.apct.pt/analise-simples>

APVA. (n.d.). **Associação Portuguesa Voz do Autista**: <https://vozdoautista.pt/>

BARDIN, L. (2007). **Análise de Conteúdo**. Edições 70.

BARON-COHEN, S., Klin, A., SILBERMAN, S., & BUXBAUM, J. D. (2018). Did Hans Asperger actively assist the Nazi euthanasia program? **Molecular Autism**, 9. doi:<https://doi.org/10.1186/s13229-018-0209-5>

BECKETT, A. E., & CAMPBELL, T. (2015). The social model of disability as an oppositional device. **Disability & Society**, 30(2), pp. 270–283. doi:<https://doi.org/10.1080/09687599.2014.999912>

BIRD, S. E., & DARDENNE, R. W. (1999). Mito, Registo e ‘Estórias’: Explorando as Qualidades Narrativas nas Notícias. In N. T. (org.), **Jornalismo: Questões, Teorias e «Estórias»** (2ª edição ed., pp. 263-277). Lisboa: Vega Editora.

BOTHA, M., CHAPMAN, R., ONAIWU, M. G., KAPP, S. K., ASHLEY, A. S., & WALKER, N. (2024). The neurodiversity concept was developed collectively: An overdue correction on the origins of neurodiversity theory. **Autism**, 28(6), pp. 1591-1594. doi:<https://doi.org/10.1177/13623613241237871>

BROWN, L. (n.d.). **Identity-First Language**. ASAN Autistic Self Advocacy Network: <https://autisticadvocacy.org/about-asan/identity-first-language/>

CHAPMAN, R. (2020). Neurodiversity, disability, wellbeing. In H. B. Rosqvist, N. Chown, & A. STENNING (Eds.), **Neurodiversity Studies: A New Critical Paradigm** (pp. 57-72). Routledge.

CHAPMAN, R. (2021, agosto 18). Negotiating the Neurodiversity Concept. *Psychology Today*. <https://www.psychologytoday.com/gb/blog/neurodiverse-age/202108/negotiating-the-neurodiversity-concept>

CHAPMAN, R. (2023). **Empire of Normality: Neurodiversity and Capitalism**. Pluto Press.

CHAPMAN, R., & Carel, H. (2022). Neurodiversity, epistemic injustice, and the good human life. **Journal of Social Philosophy**, 53, pp. 614-631. doi:<https://doi.org/10.1111/josp.12456>

CORBYN, Z. (2023, abril 16). 'They tried to wipe it out': the problem with talking about Asperger's. **The Guardian**. <https://www.theguardian.com/society/2023/apr/16/they-tried-to-wipe-it-out-the-problem-with-talking-about-aspergers>

CRENSHAW, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politic. **University of Chicago Legal Forum**, pp. 139-167. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

HALL, S. (1993). Encoding, decoding. In S. D. (Ed.), **The Cultural Studies Reader** (pp. 90-103). London ; New York: Routledge.

HALL, S., CRITCHER, C., JEFFERSON, T., Clarke, J., & ROBERTS, B. (1978). **Policing the Crisis: Mugging, The State, And Law and Order**. London: MacMillan.

KAPP, S. K. (Ed.). (2020). **Autistic Community and the Neurodiversity Movement: Stories from the Frontline**. Palgrave Macmillan.

OVERTON, G. L., MARSÀ-SAMBOLA, F., MARTIN, R., & CAVENAGH, P. (2023). Understanding the Self-identification of Autism in Adults: a Scoping Review. **Review Journal of Autism and Developmental Disorders**. doi:<https://doi.org/10.1007/s40489-023-00361-x>

Runswick-Cole, K. (2014). 'Us' and 'them': the limits and possibilities of a 'politics of neurodiversity' in neoliberal times. **Disability & Society**, 29(7), pp. 1117-1129. doi:<https://doi.org/10.1080/09687599.2014.910107>

SCImago Lab. (n.d.). *Rankings*. SCImago Media Rankings: https://www.scimagomedia.com/rankings.php?country=Portugal&edition=2024_03

TABOAS, A., DOEPKE, K., & ZIMMERMANN, C. (2023). Preferences for identity-first versus person-first language in a US sample of autism stakeholders. **Autism**, 565-570. doi:10.1177/13623613221130845

WALKER, N. (2013). Throw Away the Master's Tools. **Neuroqueer: The writings of Dr. Nick Walker**. <https://neuroqueer.com/throw-away-the-masters-tools/>

CORPUS DE ANÁLISE

Barreto, V. M. (2019, setembro 7). O transe e o cisma: aquém e além de sanitas e urinóis. **Público**. <https://www.publico.pt/2019/09/07/ciencia/ensaio/transe-cisma-aquem-alem-sanitas-urinois-1885695>

Batista, J. A. (2021, dezembro 3). Autismo e o modelo social de uma palavra que não o serve. **Público**. <https://www.publico.pt/2021/12/03/p3/cronica/autismo-modelo-social-palavra-nao-serve-1986228>

Benedetto, M., Serra, R., & Rocha, S. (2023, abril 4). Ser autista em Portugal: não chorem por nós, chorem por vós. **Público**. <https://www.publico.pt/2023/04/04/p3/cronica/autista-portugal-nao-chorem-chorem-2044824>

Carvalho, B. (2020, junho 7). O autismo e o orgulho. **Público**. <https://www.publico.pt/2020/06/07/impar/noticia/autismo-orgulho-1919422>

Firmino, T. (2023, fevereiro 8). Pela sua visão do autismo, Miguel Castelo-Branco vence Prémio Bial de Medicina Clínica. **Público**. <https://www.publico.pt/2023/02/08/ciencia/noticia/visao-autismo-miguel-castelobranco-vence-premio-bial-medicina-clinica-2038008>

Gaivoto, D. (2019, janeiro 18). A empregabilidade na diferença. **Público**. <https://www.publico.pt/2019/01/18/sociedade/opiniao/empregabilidade-diferenca-1858357>

Hotez, P. (2019, setembro 2). “Os grupos antivacinas são muito bem financiados e agressivos, são bullies”. (A. C. Freitas, Interviewer) <https://www.publico.pt/2018/09/02/ciencia/entrevista/os-grupos-antivacinas-sao-muito-bem-financiados-e-agressivos-sao-bullies-1842482>

Lusa. (2021, maio 20). Critical Software quer formar e dar emprego em tecnologias de informação a pessoas com autismo. <https://www.publico.pt/2021/05/20/p3/noticia/critical-software-quer-formar-dar-emprego-tecnologias-informacao-pessoas-autismo-1963321>

Maia, M. J. (2024, abril 22). Ir além dos rótulos: o poder da neurodiversidade nas empresas. **Público**. <https://www.publico.pt/2024/04/22/opiniao/opiniao/ir-alem-rotulos-neurodiversidade-empresas-2087755>

Mourinha, J. (2022, novembro 15). Porto/Post/Doc, pelo cinema e contra o sofá. <https://www.publico.pt/2022/11/15/culturaipsilon/noticia/portopostdoc-cinema-sofa-2027838>

Pereira, S. (2022, novembro 13). Palcos da semana. **Público**. <https://www.publico.pt/2022/11/13/culturaipsilon/noticia/palcos-semana-2027491>

Pinto, M.C., & Miranda, T.P. (2024, janeiro 28). Mães sem resposta criam projecto educativo para crianças e jovens autistas. **Público**. <https://www.publico.pt/2024/01/28/local/noticia/maes-resposta-criam-projecto-educativo-criancas-jovens-autistas-2077456>

Ribeiro, P. R., & Oliveira-Silva, P. (2024, março 19). E não é que aqui chegámos, Aristóteles! **Público**. <https://www.publico.pt/2024/03/19/tecnologia/opinioao/nao-aqui-chegamos-aristoteles-2084108>

Rocha, S. (2021, setembro 25). Neurodiversidade: uma década atípica. **Público**. <https://www.publico.pt/2021/09/25/p3/cronica/neurodiversidade-decada-atipica-1978074>

Rocha, S. (2021, dezembro 29). Rótulos só na roupa, não no autismo. **Público**. <https://www.publico.pt/2021/12/29/p3/cronica/rotulos-so-roupa-nao-autismo-1990196>

Serra, R. (2021, janeiro 30). O dicionário das pessoas não-autistas. **Público**. <https://www.publico.pt/2021/01/30/p3/noticia/dicionario-pessoas-naoautistas-1948531>

Soares, A. A. (2023, janeiro 16). Wednesday Addams é autista? **Público**. <https://www.publico.pt/2023/01/16/impar/cronica/wednesday-addams-autista-2035231>

MULHERES, LAZER E MÚSICA: NOMES APAGADOS E HISTÓRIAS SILENCIADAS

Carla Augusta Nogueira Lima e Santos,
Cathia Alves &
Khellen Cristina Pires Correia Soares

AS MULHERES QUE ESTAVAM LÁ

Na margem da história de ontem/ que hoje se ajeita nos fatos/
Da margem da história de ontem/ que hoje floresce nos fatos.
(Zélia Duncan e Ana Costa)

Se pedirmos para as pessoas descreverem a imagem que representa a Independência do Brasil, provavelmente, lembrarão do famoso quadro “O Grito do Ipiranga” pintado pelo brasileiro Pedro Américo. A obra retrata Dom Pedro I montado em seu cavalo às margens do rio Ipiranga, com uma espada em riste cercado de vários homens, guarda imperial e apoiadores, também em seus cavalos, celebrando o grito da independência.

Nas escolas, nas artes, nas novelas, nos livros, nos filmes, em documentos oficiais, como também, no imaginário popular, fica registrado, na maioria das vezes, o protagonismo de homens como agentes da construção da história. No entanto, sabe-se que mulheres também estiveram lá. Também foram protagonistas, só não foram reconhecidas como tal. O passado não registrado da luta de mulheres como agentes da história é uma estratégia clássica do patriarcado. De acordo com Gerda Lerner (2019) as mulheres, assim como os homens, foram personagens protagonistas da História.

História essa, registrada a partir da invenção da escrita na Antiga Mesopotâmia. No entanto, quem selecionou ‘o que’ e ‘quem’ faria parte de documentos oficiais, foram homens. Estes que afirmaram ser a história universal. O que as mulheres fizeram, bem como suas interpretações sobre os fatos, foi ignorado. Afinal, “o conhecimento histórico, até pouco tempo atrás, considerava as mulheres irrelevantes para a criação da civilização e secundárias para atividades definidas como importantes em termos históricos” (Gerda Lerner, 2019, p. 28).

No que diz respeito à história da Independência do Brasil, diferentemente do que se é ensinado, diferentemente do que foi documentado e construído no imaginário social, essa história foi um processo longo de muita resistência e luta que não se pode resumir ao grito de D. Pedro I no dia 7 de setembro de 1822. Na história que não se conta, no processo de lutas pela independência do Brasil, haviam mulheres rompendo os limites impostos pelo patriarcado, limites esses que designavam as mulheres a esfera doméstica. Essas mulheres, como bem retratadas por Heloísa Starling e Antonia Pellegrino (2022), ocuparam a cena pública e “vivenciaram esse projeto de maneiras diferentes, partindo de patamares sociais desiguais e atuando de forma diversa: empunharam armas, se engajaram no ativismo político, fizeram uso da palavra escrita no debate público” (p.9).

O presente texto é um convite a conhecer as sete protagonistas do ciclo de lutas pela independência do Brasil. Mulheres que foram pioneiras ao romperem com a subalternidade e se projetarem na cena pública, mas, que em nome do patriarcado, tiveram suas histórias ignoradas e silenciadas. Nossa escrita tem como referência, três artefatos culturais, um álbum de música, um livro e um *Podcast*. O álbum de música intitulado “Sete mulheres pela Independência do Brasil” com letras compostas por Zélia Duncan e musicadas por Ana Costa. O livro que inspirou o álbum, “Independência do Brasil – As mulheres que estavam lá” organizado por Antonia Pellegrino e Heloísa Starling também tornou-se referência para substanciar nosso estudo. E o *podcast* “Mulheres na Independência”. Um Documentário, com seis episódios, confeccionado por Antonia Pellegrino e a historiadora Heloísa Starling, disponível no *globoplay*, no qual conta a história de personagens femininas decisivas para a independência do Brasil, que comemorou 200 anos em 2022.

Nossa pesquisa se encontra no processo de escuta das músicas, do podcast e leitura do livro em busca de conhecer as letras, compreender as histórias das mulheres e identificar se existe a presença do lazer atravessando os contextos de luta. Nesse primeiro momento, o presente texto tem o objetivo de dar visibilidade às memórias de sete mulheres, que sempre existiram, mas que foram silenciadas. As músicas estudadas, são compreendidas por nós como um artefato cultural que pode ser acessado nos

momentos de lazer e que se constitui um potencial registro que ‘canta’ e ‘toca’ o que não foi ‘contado’.

Importante destacar que ao falarmos de lazer no cruzamento de um período histórico de monarquia e república, estamos tensionando suas experiências para práticas culturais, diversões, ações de sociabilidade, entre outros. Assim, nesse contexto histórico, nos interessa perceber marcas de diversão e vivências culturais em torno da vida de luta dessas sete mulheres.

Perceber como as mulheres vivem e viveram seus lazers e diversões não tem sido fácil. Essa tarefa de pesquisa é complexa e esbarra nas opressões e limites impostos às mulheres. Existem vários marcadores que impedem as experiências de lazer e diversão para as mulheres, entre eles, destacam-se, a divisão sexual do trabalho que se caracteriza como um marcador importante no acesso e permanência às vivências de lazer; a ausência do tempo e de um espaço seguro para as práticas de lazer; a desvalorização do trabalho doméstico; e o fato de ser mulher promovem um afastamento da mulher frente ao lazer e diversões (Bonalume E Isayama, 2018; Nobre, Moreno, 2020; Alves, et. all;. 2023; Santos, et. all;. 2023).

O método de pesquisa desse texto, se fundamenta nos Estudos Culturais, com uma escrita feminina não performatizada (Alves, et. all;. 2023; Santos et. all;. 2023).

SETE MULHERES PELA INDEPENDÊNCIA DO BRASIL

“Sete mulheres pela Independência do Brasil” é um álbum de sete faixas, tocado e cantado por mulheres, com violão, violão de sete cordas, cavaquinho, baixo, bateria e tambores, cordas, flautas e tuba. O álbum é todo batucado, soprado, solado, cantado, arranjado e produzido por mulheres. A obra apresenta a biografia de sete heroínas, como Hipólita Jacinta Teixeira de Melo (1748-1828), Bárbara de Alencar (1760-1832), Urânia Vanério (1811-1849), Maria Felipa de Oliveira (1800-1873), Maria Leopoldina (1797-1826), Ana Lins (1764-1839) e Maria Quitéria de Jesus (1792-1853).

Quanto ao podcast, são seis episódios com duração de 22 a 30 minutos cada um. O podcast é conduzido por Antonia Pellegrino e tem como objetivo narrar as histórias de mulheres que foram essenciais no processo de independência do Brasil e foram apagadas da nossa história.

O álbum de música e o livro contemplam a história de Ana Lins que não consta no podcast. Todas as outras seis histórias e trajetórias de lutas estão presentes no álbum e no livro. Essas sete mulheres estiveram à frente na luta pela Independência de diferentes formas e tempos. Por Ceará ou pela Bahia; pela conjuração mineira ou pela re-

volução pernambucana, elas cavalgaram, navegaram, escreveram, gingaram, atiraram e conduziram estratégias de resistência em um objetivo comum: a luta pela liberdade do Brasil colônia de Portugal. E como diz o trecho da música dedicada à Bárbara de Alencar: “Quando uma mulher ganha a cidade/nada pode segurar”.

E não foi fácil segurar Hipólita Jacinta Teixeira de Melo. Proprietária de uma fazenda em Minas Gerais, foi personagem fundamental da Conjuração Mineira, onde traçou estratégias, enviou informações clandestinamente e queimou provas. O desejo anticolonial que motivava Hipólita e outros mineiros, era a criação de uma “Minas Gerais independente, soberana, auto suficiente e republicana” (Heloísa Starling, 2022, p.20).

Assim como tantas mulheres, Hipólita Jacinta viveu no século XVIII condenada ao ambiente doméstico, não deveria se meter em política, entretanto, por ter uma professora particular, ela teve uma educação fora dos padrões da época, como andar a cavalo, falar francês, tocar piano e gostar de botânica. Tais oportunidades, foram importantes para forjar uma mulher que recusou-se a ser confinada à esfera do lar. E para incentivar os homens a lutarem pela independência de Minas Gerais, ela dizia: “Quem não é capaz pras coisas, não se meta nelas” (Mulheres na Independência, 2022, Episódio 1, 8:23).

No álbum, a primeira música é sobre ela e a palavra Liberdade se destaca. “Nos livros também não te vimos. Mas hoje te reencontramos, sonhamos também liberdade, guardamos no peito o recado teus atos e nosso destino” (Zélia Duncan e Ana Costa, 2023).

No livro é interessante destacar as passagens sobre os momentos de diversão da época atrelado às reuniões de articulação da conjuração mineira. E nos serões madrugada adentro, homens se encontravam para socializar, jogar e conjurar. E entre eles, lá estava Hipólita:

O ambiente incluía alguma frivolidade e decerto falava-se mal da vida alheia entre uma e outra partida de gamão em que, conta a lenda, Hipólita fez fama. Praticava-se um pouco de música, os convidados emprestavam livros, compartilhavam favores, especulavam sobre os acontecimentos políticos na Europa e na América inglesa e, com regularidade cada vez maior, cuidavam de expressar descontentamento com a administração metropolitana (Heloísa Starling, 2022, p.32).

Foi também nos espaços de diversão, nos teatros, nas ruas e tabernas de Salvador, que os versos indignados de Urânia Vanério foram afixados e lidos em voz alta. A segunda música do álbum conta a história dela: Urânia, a baianinha. Uma menina de 10 anos que a partir das suas habilidades literárias cria versos e denuncia a tirania portuguesa na Bahia. (Mulheres na Independência, 2022. Episódio 2, 1:30). “A menina das palavras se indignava com os acontecimentos” (Zélia Duncan e Ana Costa, 2023). A palavra esperança predomina na música de Urânia.

Bárbara Pereira de Alencar, viúva, do Crato-Ceará, música três do álbum: “[...] fim de jugo, fim do jogo, manda juntar o povo, Bárbara mandou chamar, Bárbara de Alencar, não pode mais esperar, tem que raiar a liberdade” (Zélia Duncan e Ana Costa, 2023). Força é uma das palavras que ganham destaque na letra da música sobre Bárbara. Essa mulher forte foi protagonista na revolução do Ceará contra a coroa portuguesa. Ao ser presa, teve seu nome registrado na história, no entanto, como forma de macular sua memória, Bárbara foi difamada e humilhada. “Se não era possível extinguir a presença de Bárbara de Alencar do acontecimento político, era preciso torturá-la” (Antônia Pellegrino, 2022, p. 73).

É importante ressaltar que a liberdade destacada nos artefatos culturais estudados, é limitada às relações políticas e econômicas estabelecidas pelo domínio de Portugal sobre o Brasil. A de se destacar que não era uma luta de liberdade para todas as pessoas. O Brasil colonial vivia em pleno processo escravocrata. Liberta-se da coroa portuguesa não significava libertar os povos escravizados. E neste cenário, lá estava Maria Felipa de Oliveira, a única mulher negra das sete mulheres aqui retratadas.

A quarta música do álbum dá visibilidade à ela. Mulher capoeirista, marisqueira e candomblecista. Mulher com habilidades de navegação que permitiu estratégias certeiras no combate às embarcações portuguesas que tentavam se ocupar da Ilha de Itaparica, Bahia. Conhecedora das tecnologias ancestrais de África, ela liderou um batalhão de 40 mulheres armadas de peixeiras e de folhas de cansaço. “Quarenta mulheres juntas, seguindo os passos de uma” (Zélia Duncan e Ana Costa, 2023).

As experiências de luta das tantas mulheres e de tantas outras que vieram antes delas, nos permitem dizer que na luta há também canto, dança e festa. O corpo das mulheres que lutavam pela liberdade nunca desistiu de sorrir e celebrar a felicidade. As experiências de festa e prazer fazem parte também dos movimentos contra a opressão, é uma forma de insurgir e subverter a realidade e continuar a ter forças para resistir. Na música Maria Felipa, podemos perceber a força do encontro de muitas mulheres, seguindo o passo da líder contra os invasores e essa “senhora da liberdade” ensina a sua ginga, leva “seu povo dançando na praia, tambores de liberdade” (Zélia Duncan e Ana Costa, 2023).

Ocorre que o apagamento dessas e outras mulheres que romperam com o que lhes era reservado e assumiram a arena pública, é realizado a partir de duas estratégias como destaca Patrícia Valim (2022):

A primeira delas é esvaziar as lutas das mulheres do tempo ido, ligando-as ao protagonismo de homens com as quais tiveram algum laço familiar ou afetivo, Maria Leopoldina, por exemplo, ficou conhecida como a mulher traída de D. Pedro I, quando a documentação demonstra que ela foi uma grande articuladora política.

A outra forma de silenciamento do protagonismo das mulheres na história é por meio da masculinização, Até hoje Maria Quitéria de Jesus tem seu nome grafado como Maria Quitéria Medeiros, cujo sobrenome pertence ao cunhado, o soldado Medeiros, de quem ela tomou a identidade e o uniforme para se alistar no Batalhão dos Periquitos durante as lutas pela independência na Bahia. (p. 870)

A quinta e sexta música do álbum, cantadas em verso e prosa, ajudam a romper com a invisibilidade destas duas personagens supracitadas. Maria Quitéria, faz parte das lutas pela independência do Brasil, porém ocupando um lugar onde só era permitida a presença de homens, o exército brasileiro. Maria Quitéria fingiu ser homem para fazer parte das forças armadas brasileiras, sendo então considerada a primeira mulher a compor esta organização. Era disciplinada e tinha habilidades com as armas, sendo então permitida sua permanência na luta contra os portugueses.

Maria Quitéria, “nossa primeira heroína de guerra” como a música diz, representa a “mulher matéria ancestral” e também tem “ânsia de liberdade”. Consideramos aqui ser importante refletir a importância das lutas das mulheres ao longo da história, lutas pela liberdade. As palavras: ancestralidade, lutas e liberdade atravessam, em qualquer tempo, a história das mulheres do Brasil.

Assim também é atravessada a vida de Maria Leopoldina, a jovem mulher que tem origens europeias, mas que se compromete com a luta pela liberdade do Brasil. Esta mulher corajosa, esposa do primeiro imperador do Brasil, mãe de sete filhos é considerada personagem importante no processo de independência do Brasil.

A história de Maria Leopoldina traz nuances de delicadeza e força, de aristocracia e povo e de política e família que nos permite dizer dos lugares que as mulheres podem ocupar na sociedade. A mulher da sexta faixa do álbum musical, nos instiga a reconhecer que a mulher pode estar no lugar que ela desejar e o movimento de luta ancestral

é para dizer também desta liberdade, a de poder estar, de forma segura, no lugar de desejo.

No capítulo do livro e no episódio do podcast que conta a história de Leopoldina, as práticas culturais de diversão podem ser identificadas. Acostumada com a vida cultural intensa em Viena, ao desembarcar no Brasil, “ela se decepciona com a mesmice da vida social, com as intrigas da corte e com o fato de não ter quase nada para fazer” (Mulheres na Independência, 2022. Episódio 6, 08:20). Em carta enviada para sua irmã ela lamentava: “Infelizmente, é mais fácil a pedra virar leite do que se receber permissão para ir ao querido teatro” (Mulheres na Independência, 2022. Episódio 6, 09:00).

Apaixonada por botânica e meteorologia, a agora imperatriz, após a declaração da independência, Leopoldina passou a se aventurar em expedições. “A princípio, motivados pela curiosidade intelectual, seus passeios logo assumiram um lado pessoal e íntimo: eram uma chance rara de explorar ao máximo a autonomia de estar a só com seus pensamentos” (Siqueira Starling, 2022, p.175). No entanto, algum tempo depois, seu marido D. Pedro, a proibiu de sair do palácio sem sua autorização. Infelizmente, assim como Leopoldina, muitas mulheres tem seus momentos de diversão e lazer cercados pela violenta cultura masculina.

E a última faixa desta discografia traz Ana Lins, uma alagoana, grande representante da força da mulher nordestina, uma “rainha sem coroa” (Zélia Duncan e Ana Costa, 2023). Ana Lins é filha de mãe indígena e sua história traz a marca da invasão de terras e da tentativa de extermínio. Nesta última música temos como fechamento a ideia de que “as mulheres se apresentam e mudam o rumo das coisas” (Zélia Duncan e Ana Costa, 2023); potencializando a percepção e o entendimento da força da mulher nos movimentos, lutas, existências e (re) existências do Brasil.

Consideramos que estas mulheres que lutaram pela liberdade do Brasil, estavam lutando também pela liberdade das mulheres do Brasil, lutando por direitos que estavam por vir e por direitos que ainda virão, visto que a realidade se mostra um tanto perversa ainda. Através da música podemos reconhecer as tantas histórias e talvez entender que:

É importante ressaltar que os cantos de trabalho são realizados principalmente de forma coletiva, em uma perspectiva do trabalho atrelada também à sociabilidade, solidariedade, festividade, na busca de alegria, prazer, divertimento e na sobrevivência coletiva, em uma percepção ampla do trabalho enquanto manutenção e reprodução da própria vida e do cotidiano. (Marroques, 2021, p. 69)

“QUE SEUS NOMES SEJAM CANTADOS NOS LIVROS E POR CADA PESSOA”

Que a palavra de uma mulher sempre
salve outras mulheres das sombras.

(Socorro Acioli, 2022)

Olhar para três artefatos produzidos por mulheres e sobre mulheres têm sido um desafio para organizar os dados e fazer pesquisa em torno da temática lazer e mulheres. Temos notado que a história das mulheres além de terem sido apagadas, o lazer e as diversões lhes foi negado. Cabe continuarmos nos estudos, nas lutas e avançarmos para o diagnóstico de práticas culturais contextualizadas na vida das mulheres, respeitando suas dinâmicas de condições de raça, gênero e classe.

Analizamos que a realidade de luta, resistência e apagamento das mulheres é histórica, porém também faz parte deste movimento de resistência às formas como as mulheres ressignificam essa realidade, se mostram insurgentes desde sempre. Como exemplo podemos verificar como as mulheres entoavam cantigas nos momentos de trabalho, quer seja nas roças de cana de açúcar, na beira dos rios lavando roupas ou para ninar seus filhos, a música pode ser considerada uma forma da mulher se livrar das amarras da realidade de trabalho e violências e encontrar prazer, encantamento, festa e libertação. Além disso, a música também pode ser um potente artefato cultural capaz de ‘cantar’ e ‘contar’ histórias de mulheres até então silenciadas.

REFERÊNCIAS

ALVES, C., GRASSO, R. P. G., SOARES, K. C. P. C., & SANTOS, C. A. N. L. Contextos de Lazer e Gênero: O Álbum de música “Eu sou mulher, eu sou feliz. **Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte**, 4 (2), 2023. <https://doi.org/10.22456/2596-0911.127730>

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução Luiza Sella. - São Paulo: Cultrix, 2019.

MARROQUES, Jéssica Parreiras. **Corre um Rio de Lembranças nas Encantadas Lavadeiras de Almenara: Cotidiano, Memória e Oralidade nos Cantos de Trabalho**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Estudos do Lazer. Universidade Federal de Minas Gerais.

Mulheres na Independência. Produção: Pipoca Sound. Roteiro e Criação: Antonia Pellegrino. Pesquisa: Heloísa Starling e Projeto República Coordenação de Produção: Dani Guimarães Assistente de Desenvolvimento: Virgínia Starling Revisão: Pedro Sprejer. Música Original e Desenho de Som: Luis Rodrigues e João Jabace. Edição: João Paulo Lacerda. Mixagem e Finalização: Pipoca Sound. Transcrições: Elisa Guimarães, 2022. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/podcasts/mulheres-na-independencia/2257b9a3-b56b-4583-9fe0-f98168156da4/>

PELLEGRINO, Antonia. Bárbara de Alencar, heroína do Catro. In: STARLING, M. Heloisa e PELLEGRINO, Antonia. (org.). **Independência do Brasil: As mulheres que estavam lá.** 1 ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

STARLING, M. Heloisa e PELLEGRINO, Antonia. (org.). **Independência do Brasil: As mulheres que estavam lá.** 1 ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SANTOS, C. A. N. L. E. ; SOARES, K. C. P. C. ; GRASSO, R. M. F. P. ALVES, C. O LAZER SILENCIADO E AS MULHERES: INTERSECÇÕES NAS CANÇÕES DE ZÉLIA DUNCAN E ANA COSTA. In: ISAYAMA, H. F. BAPTISTA, M. M. (Org.). **Lazer, gênero e sexualidade [livro eletrônico] : diálogos entre Brasil e Portugal.** Campinas: Mercado de Letras, v. 1, p. 35-62, 2023.

STARLING, Heloisa M. Hipólita Jacinta Teixeira de Melo. In: STARLING, M. Heloisa e PELLEGRINO, Antonia. (org.). **Independência do Brasil: As mulheres que estavam lá.** 1 ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

VALIM, Patrícia. Lamentos e Lutas de Urânia Vanério na Independência do Brasil. In: STARLING, M. Heloisa e PELLEGRINO, Antonia. (org.). **Independência do Brasil: As mulheres que estavam lá.** 1 ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

CORPOS DISSIDENTES, NORMAS PERSISTENTES: CONTRADIÇÕES DO MOVIMENTO URSINO PAULISTANO¹

Alexandre Rodolfo Alves de Almeida &
Maria Manuel Baptista

INTRODUÇÃO: ENTRE A DISSIDÊNCIA E A NORMA

É sábado à noite na Avenida Vieira de Carvalho, no centro da cidade de São Paulo-SP, no Brasil. Homens de diferentes idades, tamanhos e origens circulam entre o Caneca de Prata, Soda Pop e o Woof Bar. Corpos que desafiam padrões corporais ocupam as calçadas com as suas barrigas proeminentes, barbas espessas e camisas xadrez. Ali, o que noutros espaços poderia ser lido como uma desvantagem física torna-se objeto de desejo. Mas até que ponto esta aparente subversão rompe com as normas que estruturam as hierarquias de gênero e sexualidade?

Esta cena, observada no epicentro da sociabilidade noturna ursina paulistana, revela um paradoxo fundamental que percorre todo o movimento dos Ursos: a coexistência entre resistência e conformidade, entre a contestação de determinadas normatividades e a reprodução de outras. Os Ursos representam uma subcultura que simultaneamente desafia e reinscreve estruturas hegemônicas de poder.

1. A participação dos autores no IV Congresso RIEC foi financiada por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04188/2020 e UIDP/04188/2020. A investigação recebeu apoio financeiro da mesma instituição, com recursos provenientes do orçamento do Estado, ao abrigo da bolsa de doutoramento com a referência UI/BD/151280/2021 (DOI: 10.54499/UI/BD/151280/2021).

Por um lado a comunidade ursina questiona os padrões estéticos dominantes na comunidade gay *mainstream*, onde corpos magros, depilados e jovens constituem o ideal de desejabilidade. A valorização do corpo gordo, de pelos faciais e corporais e de uma estética mais “real” representa uma forma de resistência à tirania do corpo *fitness* e uma ressignificação de corporalidades tradicionalmente marginalizadas pela gordofobia. Nestas comunidades torna-se possível que corpos abjetos, como os dos gordos, se reposicionem tendo em vista a possibilidade de superar dificuldades ou julgamentos negativos, abrindo espaço para o despertar do desejo (Whitesel, 2014).

Por outro lado, esta aparente subversão coexiste com a reprodução de normatividades profundamente enraizadas. A masculinidade hegemónica mantém-se como capital simbólico fundamental, com a recorrente “negação da efeminação” que se manifesta em expressões como “postura de macho”, “não curto e nem tenho tesão por afeminados” ou “fora do meio LGBT” (Sousa; Santos Junior; Mota, 2021, p. 66). A própria definição de quem pode ser considerado “Urso” revela hierarquias internas de desejabilidade que reproduzem exclusões baseadas na performance de género, classe social e pertença racial.

Esta tensão constitutiva do movimento ursino coloca questões fundamentais sobre os limites e potencialidades dos movimentos de resistência contemporâneos. Como é que uma subcultura que emerge como resposta à marginalização consegue, simultaneamente, marginalizar outras identidades e expressões? De que forma os espaços de sociabilidade ursina em São Paulo operam como territórios de acolhimento para determinados corpos dissidentes enquanto perpetuam exclusões sistemáticas de outros?

A análise aqui proposta inscreve-se na tradição dos Estudos Culturais, adotando uma perspectiva crítica que reconhece as conquistas do movimento ursino sem deixar de interrogar as suas limitações e contradições. Inspirando-se na concepção butleriana de performatividade de género e na análise foucaultiana das relações de poder (Foucault, 2004), este trabalho examina como as identidades ursinas se constituem através de ações repetidas, que aderem a certas convenções e expectativas sociais (Butler, 1993), revelando as tensões entre subversão e normalização.

São Paulo emerge nesta análise como um locus privilegiado para compreender estas dinâmicas. A cidade, que historicamente atraiu imigrantes de todas as regiões do país e se constitui como um espaço de diversidade e pluralidade, onde diferentes formas de sexualidades são vivenciadas e expressas em contextos sociais específicos (França, 2010), oferece um terreno fértil para explorar as dimensões de identidade e resistência na contemporaneidade. Os espaços de sociabilidade, como o da Avenida

Vieira de Carvalho, funcionam como uma cartografia afetiva onde se negociam constantemente os limites entre inclusão e exclusão, normatividade e transgressão.

Neste trabalho queremos entender como o movimento ursino paulistano navega entre a contestação e a reprodução de normas. Para responder a esta pergunta, examinaremos as genealogias do movimento desde as suas origens norte-americanas até à sua adaptação ao contexto do Brasil. Analisaremos as formas como os corpos gordos se constituem simultaneamente como dissidentes e normativos, e investigaremos os mecanismos através dos quais a masculinidade opera como capital simbólico reproduzindo hierarquias e exclusões.

O argumento central que se desenvolve ao longo desta análise é o de que o movimento ursino paulistano constitui um espaço de disputa onde se articulam potências transformadoras e forças conservadoras. Longe de representar uma simples inversão dos padrões hegemónicos, este movimento revela a complexidade das políticas identitárias contemporâneas e a necessidade de uma política ursina do devir que seja capaz de questionar não apenas as normas que marginalizam os corpos gordos, mas também aquelas que o próprio movimento reproduz.

Este capítulo baseia-se numa investigação mais ampla sobre o movimento ursino paulistano, desenvolvida no âmbito de uma tese de doutoramento que examina as sociabilidades desta comunidade no contexto contemporâneo (Almeida, 2024). As reflexões aqui apresentadas emergem de dados empíricos recolhidos através de inquéritos online e entrevistas em profundidade realizadas com membros da comunidade ursina de São Paulo.

GENEALOGIA DE UM MOVIMENTO: DOS EUA A SÃO PAULO

Para compreender as contradições do movimento ursino paulistano contemporâneo, torna-se necessário traçar uma genealogia que permita situar as suas origens e transformações. A emergência desta subcultura não constitui um fenómeno isolado, mas inscreve-se numa trajetória histórica que percorre diferentes contextos geográficos e temporais, revelando como as identidades sexuais se constituem através de processos de apropriação, tradução e resistência.

ORIGENS E CONCEITUAÇÕES

Uma das primeiras aparições do termo “Bear”, num sentido próximo à compreensão atual, ocorreu num texto humorístico na revista estadunidense focada no público gay, *The Advocate*, em 26 de julho de 1979. Tratava-se de uma peça escrita por George

Mazzei e ilustrada pelo cartunista Gerard Donelan, intitulada “Quem é Quem no Zoológico? Um Glossário de Animais Gays” (Advocate, 2014). Neste texto eram apresentados uma série de estereótipos sobre a comunidade LGBTQ+ associando-os a animais. De entre os animais listados, apenas o Urso perdurou como conceito de grupo até hoje.

Contudo, as pegadas em direção a um início de reflexão sobre esta comunidade podem ser seguidas até alguns anos antes. Em 1976, nos EUA, uma rede nacional de *chubbies* - homens gordos - e *chasers* - homens que se sentem atraídos pelos primeiros - surgiu com o nome *Girth & Mirth*, uma referência ao tamanho da circunferência das cinturas e à alegada “felicidade” dos seus membros. No livro *Fat Gay Men*, Whitesel (2014) reconstitui a história dos grupos *Girth & Mirth* como espaço de empoderamento dos corpos gordos: “(...) os membros reúnem-se para criar uma zona de conforto cultural, rodeados por pessoas com atributos físicos semelhantes (tanto em ambientes públicos quanto privados)” (Whitesel, 2014, p. 15). O autor refere ainda que os membros destes clubes tinham consciência de que não recebiam validação da própria comunidade gay e, por causa dessa ausência, acabaram por construir uma comunidade à sua semelhança com outras pessoas também estigmatizadas.

A mistura entre os grupos de Ursos e do *Girth & Mirth* acontece em algum momento no início dos anos 1990, quando os segundos começam a integrar-se em eventos conhecidos como *Bear Hugs* (Suresha, 2013). É a partir daí que há uma notável mudança na forma como os Ursos se passam a classificar. Características como ter pelos faciais ou corporais, até aí definidoras dos Ursos, passam a ter uma ênfase igual, se não menor, que o peso corporal.

Simultaneamente, outro fator teria contribuído para a emergência do fenómeno Urso: a epidemia da AIDS. Nos anos 1980, o visual “magro” saiu de moda entre os homossexuais. Qualquer perda de peso era motivo de medo e uma razão para a busca de atendimento médico. Esta espécie de “magro-fobia” acabou por ser traduzida numa representação entre os homens gays de que não era saudável ter peso médio (Suresha, 2013). Ao redefinir padrões de atração e desejabilidade dentro da comunidade gay diante do impacto devastador da doença, a cultura ursina ofereceu uma nova forma de masculinidade gay que desafiava tanto a estigmatização associada à AIDS quanto os padrões dominantes de beleza e saúde física (Longstaff, 2019).

Assim, a conceptualização do que significa ser Urso constitui, desde as suas origens, alvo de profunda disputa. Há indivíduos que se autoidentificam como parte dessa comunidade imaginada, mas o termo é vagamente definido por eles, inclusive muitas vezes de maneira contraditória (Manley; Levitt; Mosher, 2007; Suresha, 2013). A definição pode estar relacionada ao porte físico, características sexuais secundárias

masculinas, ou até mesmo a comportamentos e traços presumidos de personalidade. Para Ridinger (2013), as características mais frequentes são a predileção pelo carinho e o abraço, uso reiterado de barbas e bigodes, orgulho pela posse de pelos corporais e uma estrutura física pesada ou grande: “O debate é geralmente enquadrado como urso-como-imagem versus urso-como-atitude, o que também não resolve a questão” (Wright, 2013, p. 22).

O URSO BRASILEIRO

O processo de chegada e estabelecimento do movimento ursino no Brasil constitui um exemplo paradigmático do que se pode considerar como uma adaptação de subculturas globais. Este processo não se caracteriza pela mera importação de modelos estrangeiros, mas pela sua reconfiguração criativa em contextos locais específicos, gerando dinâmicas próprias que simultaneamente se conectam e se diferenciam das matrizes originárias.

O historiador Vinicius Melo Flauaus (2021), no seu livro *Ursos, Filhotes e Caçadores*, oferece uma leitura sobre a história da comunidade ursina brasileira, com foco no papel que os sujeitos de São Paulo tiveram neste processo. A narrativa sugere que, até meados dos anos 1980, predominava no Brasil o sistema de representação “bicha e macho”, com papéis de gênero definidos rigidamente pela heteronormatividade: “De um lado, os ‘machos’ eram aqueles que penetravam (...) e, do outro lado, as ‘bichas’ eram aqueles homens cujo comportamento sexual era ser penetrado” (Flauaus, 2021, p. 11). Quando este contexto começa a ser questionado, abre-se espaço para a emergência de novas identidades sexuais.

Para Flauaus (2021), a “comunidade ursina” começa a ganhar contornos mais claros no final dos anos 1990 e início dos anos 2000, influenciada pela disseminação da internet, que facilitou a comunicação e a formação de redes entre pessoas que compartilhavam interesses e características semelhantes. Esta disseminação é associada pelo autor ao lançamento do site “Ursos do Brasil”, no final dos anos 1990, com ideias inspiradas na comunidade ursina estadunidense. Este site, e outros meios digitais, desempenharam um papel crucial na difusão do conceito de Urso e na organização da comunidade.

Este início do movimento brasileiro ficou registado na revista *G Magazine* publicada em fevereiro de 1999. No texto “Os Ursos Deixam a Caverna”, o jornalista Marcos Brandão (1999) apresenta o grupo como uma resistência frente a padrões estéticos impostos à comunidade gay: “Na bearfilosofia, urso é todo homossexual ou bissexual que dista dos estereótipos do mundo gay, o que incluiria afetação, drag-quens

e o ‘mundo fashion’” (Brandão, 1999, p. 52). Esta primeira representação mediática revela desde logo as tensões constitutivas do movimento: se por um lado emerge como resposta ao sentimento de exclusão de espaços gays *mainstream*, por outro reproduz uma hierarquia que desvaloriza expressões de feminilidade.

A centralidade de São Paulo neste processo não é casual. Como observa França (2010), a cidade constitui-se como um espaço de diversidade e pluralidade, onde diferentes formas de sexualidades são vivenciadas e expressas em contextos sociais específicos, refletindo as amplas transformações sociais e culturais em torno da sexualidade, identidade e consumo. A metrópole oferece condições particulares para o florescimento de subculturas sexuais: o anonimato urbano, a concentração de população LGBTQ+, a existência de espaços de sociabilidade especializados e uma maior tolerância relativa à diversidade sexual.

O processo de estabelecimento dos Ursos em São Paulo revela assim como as identidades sexuais globais se localizam, adquirindo características específicas que refletem tanto as dinâmicas locais quanto as conexões transnacionais. Este fenómeno evidencia a natureza dialética dos processos de globalização cultural, onde o global e o local se interpenetram, gerando configurações identitárias inéditas que nem são meras cópias dos modelos originais nem produtos exclusivamente autóctones.

CORPOS DISSIDENTES: GORDURA COMO RESISTÊNCIA

A emergência do movimento ursino como fenómeno cultural e político não pode ser compreendida sem uma análise pormenorizada das formas através das quais os corpos gordos operam simultaneamente como territórios de resistência e reprodução normativa. A análise aqui proposta parte do pressuposto de que os corpos não constituem meras superfícies biológicas, mas territórios politicamente investidos onde se inscrevem relações de poder, resistências e contradições. Como observa Butler (1993), o corpo materializa-se através de normas regulatórias que delimitam os contornos do que conta como “humano”, “normal” e “desejável”. Os corpos gordos, neste contexto, emergem como entidades que perturbam estas fronteiras normativas, forçando uma renegociação das categorias através das quais compreendemos corporalidade, sexualidade e cidadania.

A DUPLA MARGINALIZAÇÃO

O corpo gordo não se constitui apenas pelo excesso de peso corporal, mas, sobretudo, pelo “peso” social a ele associado. Como observam Cardoso e Costa (2013,

p. 810), “as pessoas obesas são estigmatizadas e socialmente desvalorizadas e essa estigmatização transcende as avaliações negativas, trazendo implicações psicológicas e ao seu bem-estar. Geralmente são consideradas pessoas preguiçosas, gulosas ou com falta de autocontrole”. Trata-se de indivíduos que vivenciam diariamente o estigma e a desvalorização social, cujas consequências se refletem no campo da saúde psicológica e do bem-estar.

A estigmatização social surge como um desafio significativo, onde preconceitos e julgamentos negativos são frequentemente dirigidos a estes indivíduos, impactando a sua autoestima e interações sociais. A medicalização da gordura corporal também representa um desafio, com a obesidade sendo frequentemente vista sob uma perspectiva patológica, o que contribui para o estigma em torno do corpo gordo e promove uma narrativa de que tais corpos são inerentemente doentes (Monaghan, 2005; Puhl; Heuer, 2009; Whitesel, 2023).

Para homens gays gordos, esta estigmatização assume contornos particulares, constituindo o que podemos designar por dupla marginalização. Por um lado, enfren-tam a gordofobia generalizada da sociedade; por outro, confrontam-se com padrões estéticos específicos da comunidade gay que privilegiam corpos magros, tonificados e jovens.

As pessoas gordas ficam fora dos parâmetros para objetos sexuais ideais de duas maneiras principais: como seres dessexualizados ou como seres degradáveis. Portanto, homens grandes se envolvendo em sexo seriam considerados, de qualquer forma, transgressores para os de fora, e assumir-se como gordo e gay representa verdadeiramente um ato de coragem. (Whitesel, 2014, p. 21)

É, assim, difícil ao homem gay gordo reconhecer-se na imagem monolítica do corpo gay. Por outro lado, há poucas representações nos media ou no meio gay que coloquem o homem gordo como sendo um corpo desejável (Whitesel, 2014). Desta forma, restam poucos modelos disponíveis, o que torna a descoberta de comunidades como a ursina um momento potencialmente transformador na constituição de subjetividades alternativas.

Contudo, a integração nestas comunidades não está isenta de contradições. É por meio da integração na comunidade ursina, em particular através dos espaços digitais, que se torna possível que corpos abjetos como os gordos, velhos, negros ou asiáticos se reposicionem tendo em vista a possibilidade de superar dificuldades ou julgamentos negativos, abrindo espaço para o despertar do desejo. Porém, mesmo nestes espaços

supostamente inclusivos, persistem hierarquias e exclusões sutis que revelam a complexidade dos processos de resistência.

As estratégias de resistência e empoderamento desenvolvidas por homens gays gordos incluem múltiplas dimensões. Em resposta às normas restritivas, grupos de homens gays que não se conformam ou não são atraídos pelo “ideal gay” de corpo começaram a juntar-se. Juntos, os Ursos desafiam as normas de beleza e sexualidade na comunidade gay ao promoverem a aceitação e celebração de corpos diversos (Pyle; Klein, 2011).

TERRITÓRIOS DO DESEJO EM SÃO PAULO

A materialização geográfica dos processos de resistência e construção identitária ursina encontra em São Paulo um locus privilegiado para compreender como os espaços urbanos se constituem como territórios do desejo. A Avenida Vieira de Carvalho, no centro da cidade, emerge como epicentro de uma cartografia afetiva que revela tanto as potencialidades quanto as limitações dos espaços de sociabilidade ursina.

Flauaus (2021) destaca a cidade como um local significativo para o desenvolvimento da comunidade dos Ursos devido à sua diversidade e oferta cultural, proporcionando espaços para socialização, festas e eventos específicos para Ursos. Os pontos de encontro para a comunidade ursina são vários, mas autores que já estudaram a comunidade de São Paulo são unânimes em apontar a grande importância para a comunidade da Avenida Dr. Vieira de Carvalho (Diniz, 2018; Flauaus, 2021; França, 2010).

Os bares Soda Pop, Woof Bar e o Caneca de Prata dividem o mesmo quarteirão e, em dias mais concorridos, lotam as calçadas de pessoas circulando entre os espaços. O Caneca de Prata, inclusive, é apontado como o bar gay em atividade mais antigo de São Paulo; o estabelecimento foi inaugurado em 1943 (Montano, 2023). Esta concentração espacial não é casual: revela como a territorialização das identidades sexuais opera através de processos de apropriação e ressignificação do espaço urbano que criam zonas de relativa segurança e visibilidade.

França (2010) sugere que a relação entre pessoas e lugares é complexa, mediada por objetos e marcada por diferenças sociais. A pesquisadora argumenta que espaços de lazer noturno, como boates e festas, desempenham um papel significativo na organização do tempo livre das pessoas e na formação de relações sociais, criando ambientes onde é possível “ser-se quem se é”, através de uma complexa interação entre normatização e transgressão, embora a inclusão não seja para todos.

Esta observação revela uma dimensão fundamental dos territórios do desejo: eles operam simultaneamente como espaços de libertação e de nova normatização. Se, por um lado, permitem a expressão de identidades e desejos marginalizados noutros contextos, por outro, estabelecem as suas próprias formas de regulação e exclusão. A promessa de ser “quem se é” revela-se, assim, parcial e condicionada a determinados marcadores de pertença.

A análise dos padrões de consumo e gostos de classe é particularmente reveladora. Como nota Diniz (2018), padrões de consumo e gostos de classe mais valorizados do que outros estruturam estes espaços. Esse julgamento de valor está entranhado nos discursos sobre o desejo, numa estratégia de legitimação do preconceito de classe, muitas vezes naturalizado e quase nunca problematizado. Os bares da Vieira de Carvalho, embora acessíveis a diferentes camadas socioeconómicas, reproduzem hierarquias sutis que privilegiam determinados consumos e performances de classe.

Para além dos espaços comerciais, a comunidade ursina paulistana organiza-se através de uma diversificada rede de eventos e sociabilidades. A Ursound, festa mais antiga ainda em funcionamento direcionada à comunidade dos Ursos de São Paulo, tendo realizado a sua primeira edição em 2005, representa um marco na institucionalização dos espaços de sociabilidade ursina. Contudo, a emergência de novos eventos como a Bearbie², frequentada pelos “novos ursos” (Gravina; Vilardi, 2017), revela tensões geracionais e disputas em torno da definição do que constitui a identidade ursina. Estas tensões manifestam-se também através das escolhas musicais e estéticas que caracterizam diferentes eventos, revelando como as diferenças geracionais se articulam com diferentes concepções de masculinidade, classe e pertença cultural.

A dimensão racial das exclusões também se manifesta de forma particular nos territórios do desejo paulistanos. Como aponta Peter Hennen (2005, p. 31–32), “a cultura Ursina anuncia-se como racialmente inclusiva, mas permanece esmagadoramente branca. (...) em última análise, este continua sendo um gesto sincero e conciliador oferecido aos homens de cor para participarem do que ainda é, fundamentalmente, uma fantasia branca”. Esta observação, embora referente ao contexto norte-americano, encontra ressonâncias na realidade paulistana, onde a branquitude opera como norma não nomeada, mas estruturante dos espaços de sociabilidade ursina.

A criação destes territórios do desejo em São Paulo revela, assim, tanto as potencialidades transformadoras quanto os limites reprodutivos do movimento ursino. Se,

2. Em junho de 2025, a festa foi renomeada para Teddy Club, após solicitação da Mattel, fabricante da boneca Barbie. Neste trabalho, optei por manter o nome que a festa tinha durante a produção da investigação.

por um lado, constituem espaços de visibilidade e acolhimento para corpos e desejos marginalizados, por outro, reproduzem exclusões baseadas em classe, raça e performance de gênero que limitam o alcance das suas promessas inclusivas. Esta tensão constitutiva exige uma análise cuidadosa das formas através das quais a resistência e a normalização se entrelaçam na produção destes espaços urbanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA POLÍTICA URSINA DO DE VIR

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo evidencia a complexidade irreduzível do movimento ursino paulistano, revelando como este se constitui simultaneamente como território de resistência e reprodução normativa. Regressando à cena etnográfica que abriu esta reflexão, homens de diferentes idades, tamanhos e origens circulando na Avenida Vieira de Carvalho, torna-se possível compreender como essa aparente celebração da diversidade corporal coexiste com exclusões sistemáticas que limitam drasticamente o alcance transformador do movimento.

A questão sobre como o movimento ursino paulistano navega entre a contestação e a reprodução de normas encontra resposta na constatação de que esta navegação opera através de um processo dialético complexo onde forças antagônicas se entrelaçam de forma constitutiva. O movimento ursino não representa nem uma simples reprodução das normatividades hegemônicas nem uma ruptura radical com essas estruturas, mas antes uma reconfiguração seletiva que contesta determinadas normas enquanto reinscreve outras de forma ainda mais rígida.

As contradições analisadas revelam-se estruturantes da própria identidade ursina. A ressignificação do corpo gordo como território de desejo coexiste com a manutenção de hierarquias baseadas na performance de masculinidade. A criação de espaços de acolhimento para corpos marginalizados articula-se com a reprodução de exclusões baseadas em classe, raça e expressão de gênero. A promessa de diversidade e inclusividade, simbolizada na bandeira ursina com as suas múltiplas cores, confronta-se quotidianamente com práticas que privilegiam determinadas corporalidades e performances identitárias em detrimento de outras.

Como observam Deleuze e Guattari (1995) na sua conceptualização do rizoma, “há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras” (p. 17). O movimento ursino emerge efetivamente como linha de fuga em relação às normatividades da comunidade gay *mainstream*, mas rapidamente estabelece os seus próprios territórios normativos, tão rígidos quanto os primeiros, dessa vez posicionados numa performatividade de gênero amarrada ao machismo e à misoginia.

Contudo, as limitações identificadas não invalidam as conquistas significativas do movimento ursino. A criação de redes de apoio para homens duplamente estigmatizados, a ressignificação de corporalidades marginalizadas e o desafio direto aos padrões estéticos hegemônicos da comunidade gay constituem contribuições importantes para a ampliação das possibilidades de existência dentro da comunidade LGBTQ+.

O movimento ursino constitui, assim, um espaço de disputa onde se confrontam diferentes visões sobre corporalidade, masculinidade e pertença. As tensões geracionais identificadas - entre os “ursos tradicionais” que defendem uma masculinidade acentuada e os “novos ursos” que questionam esta ortodoxia - evidenciam que o movimento não é monolítico, mas antes um campo de batalha onde diferentes concepções de identidade e inclusão se confrontam quotidianamente.

Possibilidades de futuros mais inclusivos emergem precisamente destas fissuras e contestações internas. A noção de “devir ursino” de Lima (2004) oferece um caminho teórico para pensar o movimento para além das suas cristalizações identitárias atuais. Uma política ursina do devir seria aquela capaz de manter a fluidez e abertura dos processos de subjetivação, resistindo às tentações da sedimentação identitária.

Esta política do devir implicaria o questionamento sistemático das exclusões reproduzidas pelo movimento, começando pela rejeição da afeminação e estendendo-se às hierarquias baseadas em classe, raça e idade. Implicaria também a criação de espaços verdadeiramente inclusivos que não reproduzam as lógicas de distinção social e consumo. Implicaria, finalmente, a adoção de uma perspectiva interseccional que reconheça como diferentes formas de opressão se articulam e reforçam mutuamente.

O movimento ursino paulistano revela-se, em última análise, como um microcosmo das contradições que atravessam as políticas identitárias contemporâneas. A sua análise crítica contribui não apenas para a compreensão desta subcultura específica, mas para uma reflexão mais ampla sobre os limites e potencialidades dos movimentos de resistência numa sociedade estruturada por múltiplas formas de opressão. O movimento ursino, nas suas contradições e tensões, oferece precisamente esta revelação: mostra-nos tanto as limitações quanto as possibilidades dos processos de transformação social, apontando para a necessidade de políticas do devir que sejam capazes de navegar a complexidade do real sem cristalizar em novas ortodoxias excludentes.

REFERÊNCIAS

ADVOCATE. #TBT: When The Advocate Invented Bears. **Advocate**, [s. l.], 2014. Disponível em: <https://www.advocate.com/comedy/2014/04/17/tbt-when-advocate-invented-bears>. Acesso em: 4 mar. 2020.

ALMEIDA, Alexandre Rodolfo Alves de. **“Woof! Eu adoraria ver suas fotos privadas” – Ursos no Mapa: dinâmicas digitais e sociais queer em São Paulo**. 2024. 241 f. Doutorado em Estudos Culturais - Universidade de Aveiro, Aveiro, 2024. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10773/42047>.

BRANDÃO, Marcos. Os Ursos Deixam a Caverna. **G Magazine**, São Paulo, n. 17, p. 52–55, 1999.

BUTLER, Judith. **Bodies That Matter: On The Discursive Limits of “Sex”**. New York & London: Routledge, 1993.

CARDOSO, Christianne de Moraes Casoni; COSTA, Aldenan Lima Ribeiro Corrêa da. O peso de viver em um corpo obeso. **Reme: Revista Mineira de Enfermagem**, [s. l.], v. 17, n. 4, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 1**. tradução: Aurélio Guerra Neto; Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. (TRANS).

DINIZ, Antony Henrique Tomaz. **Os ursos e seus corpos: uma antropologia erótica das diferenças**. Curitiba: Appris Editora, 2018.

FLAUAUS, Vinicius Melo. **Ursos, Filhotes e Caçadores: história da comunidade “Bear” em São Paulo**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Ética, Sexualidade, Política: Coleção Ditos & Escritos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 56–76.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo**. 2010. Doutorado em Ciências Sociais - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2010.477922>. Acesso em: 4 mar. 2024.

GRAVINA, Danton; VILARDI, Leonardo. Conheça os ursos e descubra porque a nova geração ursina não suporta mais a heteronormatividade. **Estranhos**, [s. l.], 2017. Disponível em: <https://medium.com/estranhos/anovageracaoursina-75617a91cc8f>. Acesso em: 13 mar. 2024.

HENNEN, Peter. Bear Bodies, Bear Masculinity: Recuperation, Resistance, or Retreat?. **Gender & Society**, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 25–43, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0891243204269408>. Acesso em: 4 maio 2023.

LIMA, Paulo André Moraes de. Entre homens, entre ursos: devires animais na floresta gay. In: LOPES, Denilson *et al.* (org.). **Imagem & Diversidade Sexual: Estudos da Homocultura**. São Paulo: Nojosa Edições, 2004. p. 332–336.

LONGSTAFF, Gareth. Bears in Gay Culture: Histories, Discourses and Anthropomorphism. In: NEVIN, Owen T.; CONVERY, Ian; DAVIS, Peter (org.). **The Bear: Culture, Nature, Heritage**. [S. l.]: Boydell and Brewer, 2019. p. 45–54. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/9781787445925.006>.

MANLEY, Eric; LEVITT, Heidi; MOSHER, Chad. Understanding the Bear Movement in Gay Male Culture. **Journal of Homosexuality**, [s. l.], v. 53, n. 4, p. 89–112, 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00918360802103365>.

MONAGHAN, Lee F. Big Handsome Men, Bears and Others: Virtual Constructions of 'Fat Male Embodiment'. **Body & Society**, [s. l.], v. 11, n. 2, p. 81–111, 2005. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1357034X05052463>. Acesso em: 4 maio 2023.

MONTANO, Antonio. De Rua do Pocinho a Vieira de Carvalho: história de um hotspot gay de São paulo. **Zoom Zine**, [s. l.], 2023. Disponível em: <https://www.zoomzine.com.br/single-post/de-rua-do-pocinho-a-vieira-de-carvalho-história-de-um-hotspot-gay-de-são-paulo>. Acesso em: 7 mar. 2024.

PUHL, Rebecca M.; HEUER, Chelsea A. The Stigma of Obesity: A Review and Update. **Obesity**, [s. l.], v. 17, n. 5, p. 941–964, 2009. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1038/oby.2008.636>.

PYLE, Nathaniel C.; KLEIN, Noa Logan. Fat. Hairy. Sexy: Contesting Standards of Beauty and Sexuality in the Gay Community. *In*: BOBEL, Chris; KWAN, Samantha (org.). **Embodied resistance: challenging the norms, breaking the rules**. Nashville, Tenn: Vanderbilt University Press, 2011. p. 78–87.

RIDINGER, Robert B. Marks. Bearaphernalia: An Exercise in Social Definition. *In*: WRIGHT, Les (org.). **The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture**. New York & London: Routledge, 2013. p. 83–88.

SOUSA, Anderson Reis; SANTOS JUNIOR, Fernando Jorge Nascimento; MOTA, Tilson Nunes. Expressões de Masculinidades de Homens Usuários do Aplicativo Grindr. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, [s. l.], v. 6, n. 3, p. 57, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/36424>.

SURESHA, Ron. Bear Roots. *In*: WRIGHT, Les (org.). **The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture**. New York & London: Routledge, 2013. p. 41–49.

WHITESEL, Jason. Big-Gay Men Entering the Twenty-First Century. *In*: FARRELL, Amy Erdman. **The Contemporary Reader of Gender and Fat Studies**. 1. ed. London: Routledge, 2023. p. 241–264. Disponível em: <https://www.taylorfrancis.com/books/9781003140665/chapters/10.4324/9781003140665-24>. Acesso em: 19 jul. 2023.

WHITESEL, Jason. **Fat Gay Men: Girth, Mirth, and the Politics of Stigma**. New York: New York University Press, 2014.

WRIGHT, Les. Introduction: Theoretical Bears. *In*: WRIGHT, Les (org.). **The Bear Book: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture**. New York & London: Routledge, 2013. p. 1–39.

PARA MARIA ANTÔNIA DA CONCEIÇÃO: ANCESTRALIDADE E LABOR POÉTICO

Jucélia da Silva &
Larissa Latif

Quando perguntei à minha mãe, Lurdes, e minha tia, Severina, sobre como era a minha bisavó, dona Maria Antônia da Conceição, a primeira coisa que disseram foi o quanto ela era rígida e severa no trato familiar. Ambas relatam, com certo tom de ressentimento na voz, terem sido muito “judiadas” quando pequenas. Mas que, em contrapartida, costurava roupas para todos os filhos e netos e também para si, pois era uma mulher extremamente vaidosa. Além de se ocupar do ofício delicado e minucioso da renda de bilros.

Na confecção dessa técnica manual têxtil, a função dos espinhos¹ é fixá-la na superfície da almofada para que esta não se desmanche enquanto é tecida. Conforme os fios são entrelaçados para dar forma aos diferentes pontos, eles vão sendo inseridos nessa base que é “...dura o suficiente para servir de suporte, mas não tanto ao ponto de quebrar as pontas dos espinhos” (Brussi, 2009, p. 26).

Enquanto observadora encantada pelo espetáculo visual que é a feitura desse fazer manual têxtil, considero que os espinhos entram nesse campo cênico em um momento decisivo: quando ocorre o encontro dos fios, ou seja, eles são responsáveis por manterem firme os pontos de encruzilhada que compõem a variada e complexa trama da renda de bilros “Nesse sentido, os espinhos não só sustentam as linhas unidas, como também auxiliam na manutenção da tensão da trama...” (Brussi, 2015, p. 33).

1. Em algumas regiões litorâneas do Brasil onde se produz a renda de bilros observa-se a variação dos alfinetes para os espinhos da flor do mandacaru por não enferrujarem com a maresia (Brussi, 2015).

Entretanto, apesar de achar esse aspecto fascinante do ponto de vista técnico e simbólico, me inquietava o fato de os espinhos permanecerem imóveis, enfiados e parcialmente escondidos no interior da almofada até a renda ser finalizada. Cumprindo, assim, sempre o mesmo papel de auxiliar a rendeira na tarefa de dominar o fio. Percebi que precisava transferi-los para outro suporte que também lhes sustentassem mas ao mesmo tempo permitisse seu movimento. Logo, essa nova “base” teria que ser maleável.

É como a trama da renda da terra
Que a rendeira rebate retorce e pontilha de espinhos,
Na ânsia de endurecer a graça petulante da traça.²

Meu primeiro contato com o lenço de minha bisavó e suporte da obra tratada nesse artigo, foi durante a elaboração da performance *pelo Bilro e pelo Espinho*³, trabalho que criei a partir da descoberta dessa prática em contexto familiar através de suas mãos e de informações sobre a inserção da renda de bilros entre povos indígenas no Brasil (Lopes, 2005). Fato que me despertou para a possibilidade de tal contato ter causado eventuais mudanças no saber-fazer vindo de terras além-mar. A possibilidade de confirmação deste fato está presente na pesquisa de Fleury (2002), na qual a autora observa e ressalta alterações nos materiais utilizados para a confecção da renda de bilros no Ceará, a *renda da terra* (2000, p. 14), sendo o espinho de mandacaru - junto aos bilros com cabeça de tucum e fios de fibras naturais - um dos seus traços mais característicos. Justamento o mesmo elemento também tão característico e representativo da vegetação da terra natal de minha bisavó e de toda nossa família.

Assim, se antes o lenço se configurava no objeto que possuía as características ideais para conferir mobilidade aos espinhos, agora era que eles haviam se tornado o elemento com as propriedades materiais e simbólicas ideais para compor a obra. O momento e a maneira como esses fatos, autobiográficos e históricos, chegaram a mim me despertou para um aspecto ao qual eu ainda não havia olhado com a devida atenção: a presença e a atuação da minha ancestralidade no meu processo de criação artística. Encontro ancestre (Martins, 2021).

A relação afetiva com o fazer manual e a materialidade das práticas têxteis realizadas pela minha mãe, no cotidiano da nossa casa, sempre direcionaram os caminhos

2. Trecho do poema “Renda da terra”, da escritora cearense Rachel de Queiroz (1910 - 2003).

3. Disponível em: <https://youtu.be/3AFajWawHBQ>.

da criação e até mesmo o fato de ter escolhido as artes visuais como área de atuação. Desde então, é o fio que tece, liga, entrelaça, conhece e participa de todos os momentos da minha vida. Me é companhia, voz, olhar e sentir. Nesse sentido, foi nesse contexto de intimidade que, mesmo sem ainda saber, o fio se tornou elemento primordial de expressão poética. E passou a se transformar para dar origem aos diferentes trabalhos já foram criados. Não por acaso, todas as suas formas de organização me interessam e me fascinam. Das mais elementares, às mais complexas. As rendas tinham se tornado assunto de interesse pessoal desde a graduação, quando soube que minha mãe, Dona Lurdes, fazia a renda renascença⁴. Mas ao me deparar com a técnica da renda de bilros tive a compreensão de que o percutir dos bilros de minha bisavó se propagou através das gerações para me alcançar na atualidade e tornou meu trabalho artístico símbolo de apropriação, pertencimento, atualização e ressignificação da minha existência. Uma trama que, ao revelar e presentificar a minha herança ancestral, funda meu ser no tempo (Martins, 2021).

Fig. 01



Maria Antônia da Conceição - Arquivo pessoal

4. Técnica de renda feita com agulha surgida entre os séculos XV e XVI, na Itália.

São mais de 5.000 espinhos dispostos de maneira que agora é possível serem vistos na sua inteireza e, portanto, em todos seus detalhes. Inseridos um a um em carreiras mais ou menos intercaladas a partir da combinação do tamanho de suas “cabeças”, os capuchinhos que juntos formam de um dos lados uma camada de textura macia e tonalidade muito semelhante à do lenço. É esta parte permite que eles fiquem suspensos através dos buraquinhos da trama do tule.

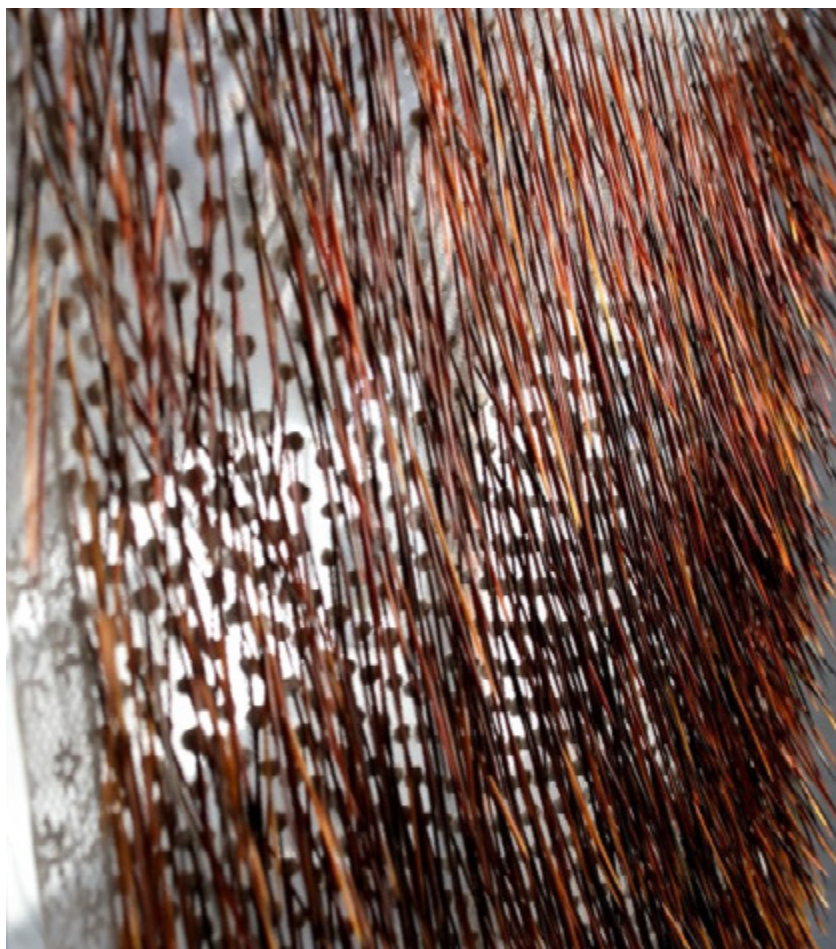
Fig. 02



Detalhe lenço. Foto: Danielle Cascaes

Do outro lado as hastes dos espinhos com tamanhos, cores e espessuras diferentes. Por estarem em uma superfície flexível, as temidas pontas, que costumam ficar em evidência quando estão presos aos cactos, agora apontam para baixo e brincam e se agitam com o balanço do ar.

Fig. 03



Detalhe lenço. Foto: Danielle Cascaes.

Este lenço carrega - e é testemunha - das escolhas, certezas, dúvidas, olhares de contemplação, pausas, cansaço, frustração, desistência, persistência, reflexões, resoluções, percepções, mudanças de humor, de posição, de cômodo da casa, de estado, poi foi iniciado em São Paulo (SP) e finalizado em Belém (PA). Período durante o qual o ato de observá-la, de perto, de longe, de um lado e do outro e através dela, acabou tornando-se um método de pesquisa. Isto porque, aos poucos percebi que ao olhar as mudanças ocorridas na obra conforme as alterações do ambiente ou do ponto de onde eu a via, me ajudou a compreender muitas coisas sobre ela e toda a produção do mestrado.

Portanto, mudar o suporte possibilitou que os espinhos atuassem para além da sua função técnica na confecção da renda de bilros, pois ali não precisam manter a forma dos pontos. A interação entre o lenço de tule e os espinhos de mandacaru permitiu que estes intercambiassem suas propriedades físicas. Possibilitando que ambos

explorassem outras formas de atuação que antes, isoladamente, eram reduzidas ou inviáveis.

REFERÊNCIAS

BRUSSI, Júlia Dias Escobar. **da “renda roubada” à renda exportada: a produção e a comercialização da renda de bilros em dois contextos cearenses.** Dissertação. UNB, Brasília-DF, 2009.

BRUSSI, Júlia Dias Escobar. **Batendo bilros: rendeiras e rendas em Canaan (Trairi – CE).** 2015. 222 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

FLEURY, C. A. E. **Renda de bilros, renda da terra, renda do Ceará: a expressão artística de um povo.** São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

LOPES, Fátima Martins. **Em nome da liberdade: as vilas de índios no Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII.** Tese. Recife, 2005.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MORTO DE CANSADO: UMA EXPERIÊNCIA PERFORMÁTICA SOBRE A EXAUSTÃO¹

Rafael Bruno Rodrigues dos Reis &
Ana Karine Jansen de Amorim

INTRODUÇÃO

Caminhar, conversar, cozinhar ou mesmo dormir são ações que realizamos em nosso cotidiano. *Performances* que utilizam do esforço físico e mental são exemplos das inúmeras ações que realizamos e que nos causam uma sensação de desgaste e exaustão. Essa sensação de exaustão durante ou após atividades ou falta de energia para iniciá-las chamamos de cansaço.

Para o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa (2022), o cansaço é a “fadiga causada por excesso de trabalho, exercício ou doença”. O que, para o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, em seu livro “Sociedade do cansaço” (2015), o termo é conceituado como uma resposta do corpo para o excesso de positividade e cobrança que a sociedade impõe. O filósofo atribui ao conceito de sociedade de desempenho àquela que, diferente da ideia do filósofo francês Michel Foucault, não está pautada numa sociedade disciplinar, submetida à normas e punições diante de uma estrutura hierarquizada. Ela está pautada em uma *performance* de produtividade e cobrança pessoal (Dos Santos, 2020)

Schechner (2013), diz que neste século, a *performance* é o meio pelo qual as pessoas vivem como nunca fora vivido, pois ela também é sinônimo de desempenho, que,

1. Pesquisa financiada pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica PIBIC-CNPq/Propesp/UFPA (2023-2024). PRO7049-2023.

no meio dos negócios, pode significar uma pressão na realização de um trabalho para se tornar produtivo e eficiente de maneira menos custosa.

Na *performance*, diferente do teatro tradicional onde o ator busca representar suas personagens por meio de técnicas selecionadas, o *performer* experimenta mediar a expressão artística entre a cultura, a sociedade e a tecnologia desprovido de personagem sobre um espaço real (Cunha, 2013). Porém, para Cunha (2013, p. 12), “não é coerente afirmar que o espaço ocupado pela performance não possui ilusão, pois mesmo que a cena se desenvolva em espaço urbano, o performer, na organização e multiplicação das narrativas, estabelece uma relação ficcional com o lugar”.

Diante destes conceitos, traçamos um paralelo entre a Arte da Performance com o desempenho dos indivíduos na sociedade atual e que, pelos olhares filosóficos de Byung-Chul Han, está causando uma vivência exaustiva física e mentalmente.

Eckert, Peruchin e Mecca (2020) realizaram uma pesquisa com alunos de uma Universidade Comunitária Gaúcha sobre o estresse ocasionado no ambiente acadêmico. Nesta pesquisa quantitativa, 16% encontravam-se em estado de alerta, 36% com alguma resistência, 9% numa quase-exaustão e 12% encontravam-se exaustos. A exaustão dentro do meio acadêmico foi vivenciada por estudantes do curso de Licenciatura em Teatro da Universidade Federal do Pará (UFPA) no fim de semestre de 2022 após relatos.

Com isso, em dezembro de 2022, realizou-se uma *performance* na Escola de Teatro e Dança da UFPA (ETDUFPA) cuja temática tratava-se sobre o cansaço. A *performance*, batizada como **Morto de cansado**, foi realizada pelo *performer* Rapha Rodrigues como avaliação da disciplina “Performance” do curso de Licenciatura em Teatro. Este presente artigo, portanto, objetiva refletir sobre a exaustão e o cansaço através desta performance.

A EXPERIÊNCIA PERFORMÁTICA DE MORTO DE CANSADO

O ato performático analisado neste trabalho teve seu roteiro dividido em dois momentos e consistiu em provocar uma exaustão no performer, refletindo sobre o tema do cansaço. O performer iniciou uma caminhada que partiu de sua residência no bairro Quarenta Horas em Ananindeua até a ETDUFPA localizada em Belém, totalizando 18 km em 3 horas de caminhada. O ato de caminhar neste espaço urbano teve um objetivo próprio: provocar exaustão no performer para a segunda etapa do trabalho. Esta caminhada foi inspirada nos trabalhos performativos de Artur Dória, onde, para ele:

alguém que caminha desafiando, desfiando e desafinando este cenário urbano pautado por mazelas e hostilidades indesejáveis ao corpo, chamo de caminhante. Com isso, não me refiro a todos que caminham diariamente por necessidade, como aquele que se dirige da casa para o trabalho, mas a um tipo específico, que se coloca em situação ou intenção de caminhada, que percorre os espaços da cidade para experimentá-los não como função, mas como invenção, sem almejar objetivos precisos (Mota, 2016, p. 58).

Para que a audiência pudesse identificar o que deveriam fazer com o corpo do *performer* no chão, algumas placas foram dispostas nas paredes da escola como indutoras. Ao caminhar na urbanidade do dia a dia da cidade, pode-se perceber o quanto ela é exaustiva e frenética, e os sujeitos que a caminham, andam apressados. Fortuna (2018, p. 137), reflete que, “nas cidades de hoje, o exercício de andar deixou de ser o grande meio de conhecer e pensar o espaço, tal como a comunicação para ser veloz deixou de ser experimentada na relação face a face entre os sujeitos”. O que Palma e Herculano (2021, p. 13) relaciona com as redes sociais, pois, são possibilidades de conexão de mundo que, no entanto, pode aproximar quem está longe e distanciar quem está perto. E com a pandemia da COVID-19, esta ideia de distanciamento entre as pessoas tornou-se mais evidente.

Esta primeira etapa representou a rotina que o *performer* vivia: acordava sempre às 05h30min para que pegasse o ônibus e se dirigisse ao estágio acadêmico. Ônibus lotado, muita das vezes quente, uma vez ou outra era necessário pegar dois transportes.

Na próxima e última etapa da performance, o *performer* deitou-se no chão do pátio da ETDUFPA, ficando sujeito a todo tipo de interferência interna e externa ao corpo. Ao seu lado, dispôs de uma caixa com alguns materiais que poderiam auxiliá-lo no trabalho, incluindo uma sacola com carvão que servia para riscar o entorno do corpo, com frases do tipo: “Há quanto tempo você não tem mais tempo?”, “Você se sente cansado/a/e?”, “Excesso de positividade” ou, simplesmente o desenho de uma silhueta próxima ao corpo do *performer* (Figura 1).



Figura 1 - Placa com desenho de uma silhueta e a pergunta “Você se sente...?”. Fonte: Do autor (2022).

Algumas das frases baseavam-se em “Sociedade do cansaço” de Byung-Chul Han. Han (2015) trata o século XXI como o século de uma sociedade da positividade e do desempenho. Diferente do século XX, que era de uma sociedade imunológica, da negatividade, de doenças da alteridade e da estranheza, o século XXI possui um excesso de positividade, de doenças neuronais (depressão, síndrome da hiperatividade e da síndrome de Burnout), que podem ser mais violentas e perigosas para o indivíduo, pois “a violência não provém apenas da negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do igual” (Han, 2015, p. 3).

A partir dessas indicações, a audiência interagiu com a *performance*, riscando uma silhueta que percorria o corpo do *performer* no chão, que não movia de lugar até que alguém o riscasse. O *performer* preencheu o pátio e o estacionamento de silhuetas próximas umas das outras, totalizando, aproximadamente, uma centena de silhuetas (Figura 2).



Figura 2 - Interação da audiência com o performer. Fonte: Gomes, Ingrid (2022).

Han (2015) fala de um esgotamento do obedecer a si mesmo por conta de uma pressão de desempenho. Somos pressionados por nós mesmos a realizar determinada tarefa com um bom desempenho e esquecemos que somos seres de fracasso também. Essa pressão nos leva ao cansaço, à exaustão, à fadiga. Para a *performance*, a pressão de desempenho era alcançar o capelo de formatura do *performer*, um símbolo importante para o acadêmico, que se encontrava em frente à Biblioteca da ETDUFPA, do outro lado do início do percurso performático separado por um extenso estacionamento (Figura 3).



Figura 3 - Capelo em frente à biblioteca. Fonte: Gomes, Ingrid (2022).

Assim, um dos objetivos foi preencher estes espaços da escola com as silhuetas do corpo do performer deitado no chão. Ao todo, foram 12 horas de vivência performática sobre cansaço. Isso, remete a uma das influências de Marina Abramovic neste trabalho. Abramović na realidade foi o ponto em que o performer encontrou forças para realizar o ato, pois, a sua performance *Lips of Thomas* colocava em jogo os limites físicos da performer. Danto (2011, p. 46) explica que o tipo de performance que interessa a Marina Abramovic é aquele “que testava as fronteiras que definissem a conduta admissível ou a resistência corporal – sempre posicionando a artista em espaços morais inexplorados”. A artista se submetia ao perigo em seus trabalhos, o que, para a *performance Morto de cansado*, o perigo com o corpo do artista era possibilidade.

Sabemos que as *performances* podem ter resultados inesperados e totalmente diferentes do planejamento, pois ela é uma arte efêmera, dinâmica, viva e que depende, na maioria das vezes, da audiência. A expectativa era o real envolvimento das pessoas que circulavam na ETDUFPA e, pode-se dizer que ela mobilizou a escola neste dia, onde se podia perceber a preocupação das pessoas pela segurança do *performer* (Figura 4).



Figura 4 - Audiência ao redor do *performer* e cones delimitando seu espaço de segurança. Fonte: Gomes, Ingrid (2022).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou refletir sobre a performance *Morto de cansado* na perspectiva de um olhar sobre o cenário atual de uma sociedade mergulhada na exaustão. Escrever sobre este trabalho foi demasiadamente exaustivo. Pensar o próprio cansaço, escrever sobre ele, torna-se uma tarefa cansativa.

Ao trazer Byung-Chul Han para esta discussão, ganhamos uma densidade conceitual sobre o cansaço, não apenas restrita aos conceitos relacionados à saúde, mas aberto aos conceitos políticos, filosóficos, sociais e até econômicos.

A experiência performática realizada em *Morto de cansado* trouxe a ideia de que estamos cada vez mais mergulhados em uma sociedade do cansaço, pois, a partir do momento em que o público da escola se identificou com o trabalho, oferecendo ajuda na alimentação, na água, no trabalho de riscar a silhueta para que o ato terminasse o mais breve possível, a empatia ficou evidente.

Estamos cansados, sobrevivendo em uma sociedade capitalista, desigual e violenta. Quantas vidas foram ceifadas pela pressão de uma sociedade de desempenho dentro de uma sociedade do cansaço? Muitos fatores provocam mortes de indivíduos nesta sociedade, da qual Byung-Chul Han nos apresenta, principalmente quando estamos nos desgastando com excesso de positividade.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Clovis Márcio. **Introdução a arte da performance**. UNICENTRO Paraná 2013. Disponível em: <http://repositorio.unicentro.br:8080/jspui/bitstream/123456789/843/5/INTRODU%C3%87%C3%83O%20A%20ARTE%20DA%20PERFORMANCE%20-%20Clovis%20Marcio%20Cunha.pdf>. Acesso em: 23.abr 2024.

DANTO, Arthur C. **Perigo e perturbação: a arte de Marina Abramovic**. In: Luciana Brito Galeria, 2011. Disponível em: https://www.lucianabritogaleria.com.br/uploads/publication/complete_pdf_pt/28/catalogo_mabramovic.pdf. Acesso em: 20.mai 2024.

DICIONÁRIO BRASILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUESA. **Verbetes “Cansaço”**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=GQP3>. Acesso em: 18.dez 2022.

DOS SANTOS, Thiago Rodrigo. **Desempenho e desempenho: efeitos da positividade nas relações de trabalho contemporâneas**. In: Medium. 2020. Disponível em: <https://tiagorodrigos.medium.com/desempenho-e-cansa%C3%A7o-efeitos-da-positividade-nas-rela%C3%A7%C3%B5es-de-trabalho-contempor%C3%A2neas-df632c9f7b22>. Acesso em: 14.mai 2024.

ECKERT, Alex; PERUCHIN, Morgana; MECCA, Marlei Salete. O estresse no ambiente acadêmico e seus reflexos nos alunos de uma Universidade Comunitária Gaúcha. **Revista UNEMAT de contabilidade**. V. 9, n. 17. Mato Grosso, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.30681/ruc.v9i17.4297>. Acesso em: 18.dez 2022.

FORTUNA, Carlos. Caminhar urbano e vivências imprevistas. **Revista Brasileira de Sociologia**. v.06, n. 13. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20336/rbs.262>. Acesso em: 01.jun 2024.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: vozes, 2015.

MOTA, Artur Dória. **Paisagens caminhantes**. 2016. 215f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Artes, Fortaleza (CE), 2016.

PALMA, Marcos André Melo Monte; HERCULANO, Villian da Costa. A Sociedade do Cansaço de Byung-Chul-Han: o Existencialismo da Digitalização das Redes. **Complexitas** - Rev. Fil. Tem.v. 6, n. 1. Belém, 2021. p. 11-23.

SCHECHNER, Richard. **Performance studies**: an introduction. Media editor – Sara Brady. 3rd ed. Routledge, 2013.

FOTOENSAIO MATINTA DOS BOTÕES

Concepção cênica e atuação:
Anibal Pacha



Imagens Tina Vieira - São Paulo/SP



Imagem Paula Romano - São Paulo/SP

Este ensaio faz parte do registro de olhares sobre a pesquisa de doutorado de Anibal José Pacha Correia, pelo O Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará (PPGArtes/UFGPA), por meio da linha de pesquisa “ Poéticas e Processos de Atuação em Artes “.

Matinta dos Botões é um dos acontecimentos cênicos de um bonequeiro, desenvolvido para espaços públicos, como ato performativo com máscara, da personagem Matinta dos Botões. O processo de criação desse mascaramento foi inspirado no relato das memórias afetivas de Júnior Capela, de quando criança na Vila do Carmo, município de Cametá/PA. São lembranças e relatos da infância de Capela acerca deste ser Encantado Amazônida e que habita em muitos lugares da região Norte do Brasil.

Ao levar para outras regiões e cidades fora de onde é sua origem, utilizando apenas uma máscara e uma vestimenta, observamos, as marcas ancestrais transfiguradas nos gestos e intensões do atuante, que escolhe o que contar como seus antepassados faziam em rodas de contar histórias.

O que se observa nesse trabalho é a presença desse ser se ramificando em várias direções, fazendo com que a narrativa ganhe novos elementos que se misturam ao cotidiano das pessoas que se dispõem a observar ou interagir por alguns momentos.

A Matinta dos Botões dá um outro sentido para as coisas que o atuante escolheu para uma escrita visual. Um botão não é apenas um botão quando jogado por ela no

chão, é resgatado e ressignificado pelo espectador conforme sua própria compreensão sobre aquele objeto, no qual o atuante se propõe a narrar essa história de Matinta.

O ato performativo se estabelece pelo estado de presença e de permanência da personagem no e com o corpo do atuante, com abordagens individuais que podem durar em um tempo em aberto, a depender do número de pessoas que tenham coragem de se aproximar dela. Nesse andarilhar a Matinta dos Botões se apresentou de alguns olhares apresentados nesse ensaio fotográfico, em viagem por Porto Alegre, Águas de São Pedro, São Paulo e Goiânia.



Imagem Milton Aires – Goiânia/GO

FICHA TÉCNICA

Concepção Cênica – Anibal Pacha

Parceria roteiro de ações – Romana Melo

Confecção de máscara, figurino e adereços – Anibal Pacha

Olhares Fotográficos – Dênis Moreira, Egídio Gresse, Paula Romano, Tina Vieira, Katiuscia de Sá, Milton Aires e Aline Chaves.

Locais – Parque da Redenção na José Bonifácio, junto à feira Orgânica em Porto Alegre - RS / Boulevard, centro da cidade de Águas de São Pedro - SP / Avenida Paulista, da Casa das Rosas até o Museu de Artes de São Paulo - SP / Elevado Minhocão, em direção à Barra Funda - SP / Parque Lago das Rosas em Goiânia - GO.

23/12/2023 a 05/03/2024

PORTO ALEGRE - RS

Por Dênis Moreira



ÁGUAS DE SÃO PEDRO - SP

Por Egídio Gresse



SÃO PAULO - SP

Por Paula Romano



SÃO PAULO - SP

Por Tina Vieira



SÃO PAULO - SP

Por Katiuscia de Sá



SÃO PAULO - SP

Por Katiuscia de Sá



GOIÂNIA - GO

Por Miltom Aires



GOIÂNIA - GO

Por Aline Chaves



REFERÊNCIAS

BRONDANI, Joice Aglae. **Máscaras e imaginários: bufão, commedia dell'arte e práticas espetaculares populares brasileiras**. – 1. Ed. – Curitiba: Appris, 2020.

FARES, Josebel Akel. **Imagens da Mitopoética Amazônica: um memorial das Matintas Pereiras**. Dissertação – Universidade Federal do Pará, Centro de Letras e Artes, Curso de Mestrado em Letras, 1997. Disponível em: https://bibcentral.ufpa.br/arquivos/125000/125500/19_125580.htm. Acesso em: 01/06/2023.

COSTA, Felisberto Sabino da. **A poética do ser e não ser procedimentos dramatúrgicos do teatro de animação**. São Paulo, 2000. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 2000.

NASCIMENTO, Paulo Ricardo Silva do. **Casarão do Boneco: experiência de um corpo relacional em um território existencial**. 2018. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Ciência da Arte, Programa de Pós-Graduação em Arte, Belém, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível em: <http://www.ppgartes.propesp.ufpa.br/DISSERTA%C3%87%C3%95ES%202018/PAULO%20NASCIMENTO.pdf> Acesso em: 08 nov. 2019.

SANTOS, Adriana Maria Cruz dos. **Sobrevoos e pousos sobre a dramaturgia do in bust teatro com bonecos**. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Ciência da Arte, Programa de Pós-Graduação em Arte, Belém, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015. Disponível em: <https://ppgartes.propesp.ufpa.br/dissertações/2013/Adriana%20Cruz.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2019.

NOTAS BIOGRÁFICAS

AIDA NEUSA GOMES NELSON ANTÓNIO

<https://www.cienciavitaet.pt/E511-236C-7496>

Doutora em Sociologia pela Universidade da Beira Interior (2021). Atualmente, é docente do ISCED-HUÍLA; Docente do ISPI, investigadora e coordenadora do Centro de Estudos Multidisciplinares do Instituto Superior Politécnico Independente (ISPI). Coordena o projeto de implementação do mestrado em Sociologia do Desenvolvimento e Intervenção Local do ISPI. Tem experiência nas áreas de Sociologia do Género, Família, Exclusão Social e Minorias Étnicas.

ALEXANDRE RODOLFO ALVES DE ALMEIDA

<https://www.cienciavitaet.pt/8F11-6C09-3663>

Professor auxiliar no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, Portugal, e investigador integrado do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC), onde integra o grupo de Género e Performance (GECE). Doutor em Estudos Culturais (2024) pela Universidade de Aveiro, é também mestre em Média Interativos (2019) pela Universidade do Minho e graduado em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo (2009), pela Universidade da Amazônia, Brasil.

ALINE FERREIRA

<https://www.cienciavitaet.pt/5618-C534-1307>

Professora aposentada da Universidade de Aveiro, em Portugal, onde lecionou Literatura Inglesa e Estudos Culturais. Doutorada pela Universidade de Londres (Birkbeck College). Seus principais interesses incluem as interseções entre literatura e ciência, bioética, utopias feministas e estudos de mulheres. Entre suas publicações estão “I Am the Other: Literary Negotiations of Human Cloning” (Greenwood Press, 2005), além de diversos artigos em periódicos internacionais.

ANA KARINE JANSEN DE AMORIM

<https://lattes.cnpq.br/5875820201443540>

Professora Titular da cadeira Criação de Espetáculos da Escola de Teatro e Dança do Instituto de Ciências das Artes da Universidade Federal do Pará. Coordena o Projeto de Extensão Carga Viva, sobre performances amazônicas. Seus temas de interesse são performance, artes cênicas, teatro, ensino das artes e memória. É diretora teatral, fazendo parte de diversos grupos, como o Drama Rasgado e a Casa de Shakespeare.

ANIBAL PACHA

<https://lattes.cnpq.br/8835640143672715>

É mestre e doutorando em Artes pelo PPGARTES/UFPA e graduado em Artes pela mesma universidade. Professor da Escola de Teatro e Dança da UFPA, artista bonequeiro, membro do grupo de pesquisa PETECA - Teatralidades, Performatividades e Cultura. Sua trajetória artística se configura, principalmente, nos seguintes temas: teatro de animação; teatro; vídeo e cinema; televisão.

BRUNO OCELLI UNGHERI

<https://lattes.cnpq.br/0701435130704078>

Graduado em Educação Física pelo Centro Universitário de Belo Horizonte (UniBH), especialista em Políticas Públicas pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH / UFMG), mestre e doutor em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto da Universidade Federal de Ouro Preto, onde exerce a Direção da Escola de Educação Física. Líder do LAGEP (Laboratório Lazer, Gestão e Política) e do GEPOPS (Grupo de Pesquisa em Gestão, Política Pública e Sociedade). Membro da ANPEL (Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-graduação em Estudos do Lazer) e da ABRAGESP (Associação Brasileira de Gestão do Esporte).

CARLA AUGUSTA NOGUEIRA LIMA E SANTOS

<https://lattes.cnpq.br/4777491046578487>

Doutora e Mestre em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais e graduada em Educação Física pela Universidade Federal de Viçosa. É professora efetiva na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) e membro do Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer (ORICOLÉ/UFMG) e do Laboratório de Lazer, Infância e Cidade (CIRANDA/UEMG). Tem experiência nas áreas de Educação Física, Educação Física Escolar e Lazer.

CATHIA ALVES

<https://lattes.cnpq.br/5651840768879486>

Pós-doutora em Estudos Culturais (USP/EACH 2022). Doutora em Estudos do Lazer (UFMG - 2017); Mestre em Educação Física (UNIMEP - 2007); Licenciada e Bacharel em Educação Física (UNIMEP - 2004). Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP) campus Salto e membra do NEABI do IFSP. Membra do Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer (ORICOLE -UFMG). Investigadora colaboradora do Centro de Línguas, Literaturas e cultura da Universidade de Aveiro (CLLC - UA/AVEIRO/PORTUGAL). Membra da AINALC (Asociación de Investigadores/as AfroLatinoamericanos/as y Caribeños/as). Editora associada da Revista Licere e investigadora associada da Rede OTIUM. Tem experiência no campo do Lazer, com ênfase principalmente nos temas de: Políticas Públicas de Lazer, Formação e Atuação no Lazer, Educação Física escolar no Ensino Médio, Gênero e Diversidade, Estudos Culturais, Interseccionalidades e práticas extensionistas. Voluntária do Conselho Municipal da Criança e do Adolescente em Salto/SP.

HÉLDER FERREIRA ISAYAMA

<https://lattes.cnpq.br/0667395123212935>

Doutor em Educação Física pela Universidade Estadual de Campinas, Mestre em Educação Física pela Universidade Estadual de Campinas, Graduado em Educação Física pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Professor Titular da Universidade Federal de Minas Gerais. Realizou Estágio Pós Doutoral em Educação na Faculdade de Educação da UFRJ (2012-2013); em Estudos Culturais na Universidade de Aveiro/Portugal (2021) e em Turismo na Universidade de São Paulo (USP) (2021-2022), Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da UFMG (área Interdisciplinar - Câmara de Ciências Humanas e Sociais) e Líder do grupo de pesquisa Oricolé - Laboratório de Pesquisas sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer da UFMG. Foi Presidente da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Estudos do Lazer - ANPEL (2013-2014). Editor da Revista Licere. É representante da UFMG na Rede Internacional em Estudos Culturais – RIEC e na Rede de Pesquisa OTIUM (Rede Iberoamericana de Pesquisa em Estudos do Ócio).

HELENA GONÇALO FERREIRA

<https://www.cienciavita.pt/C612-8825-BB2B>

Doutorada em Estudos Culturais pela Universidade de Aveiro, faz parte do grupo de Gênero e Performance no Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da mesma universidade. Seus principais interesses científicos incluem Estudos Culturais, Estudos de Gênero, Estudos Feministas, além de Mídia e Direitos Humanos. Recentemente, ela publicou trabalhos relacionados a temas como gênero e teatro, feminismo, teoria queer, questões de gênero e direitos humanos.

JUCÉLIA DA SILVA

<https://lattes.cnpq.br/9629025400590335>

Mestra em Artes pelo PPGARTES-UFPA. Bacharela e licenciada em Artes Visuais pelo Instituto de Artes da Unesp (IA-SP), licenciada em Estudos Artísticos pela Universidade de Coimbra (UC-PT). Integrante do grupo de pesquisa PETECA – Teatralidades, Performatividades e Cultura.

KHELLEN CRISTINA PIRES CORREIA SOARES

<https://lattes.cnpq.br/3138422046871056>

Pós-Doutora em Educação pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Doutora em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Ciências da Educação Superior pela Universidade Católica de Goiás (2006). Especialista em Gestão Pública pela Universidade Federal do Tocantins (2013). Licenciada em Educação Física pela Universidade Estadual de Goiás (1999). Professora efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins (IFTO). Professora do Mestrado PROFEPT e do curso de Licenciatura em Educação Física do IFTO. Experiência na área de Educação Física com ênfase na perspectiva interdisciplinar, sendo os seguintes temas o foco dos meus estudos: lazer, educação física, educação para as relações étnico-raciais e educação intercultural.

LARISSA LATIF

<https://lattes.cnpq.br/3313460196086035>

Pós-doutora em Estudos Culturais pela Universidade de Aveiro. Doutora em Artes Cênicas pela UFBA. Atriz e encenadora. É Professora do Instituto de Ciências da Arte da Universidade Federal do Pará (ICA/UFPA), onde atua na Escola de Teatro e Dança (ETDUFPA) e no Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGARTES/UFPA). Líder do grupo de pesquisa PETECA – Teatralidades, Performatividades e Cultura (UFPA/CNPq). Colaboradora do Centro de Investigação em Línguas, Literaturas e Cultura da Universidade de Aveiro (CLLC/UA), onde atua no grupo GECE - Género e Performance. Faz parte da Rede Internacional em Estudos Culturais – RIEC desde a sua fundação, sendo uma das representantes da UFPA nesta rede.

MARIA MANUEL BAPTISTA

<https://www.cienciavita.pt/DD1F-24E9-AAC3>

Professora Catedrática no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, Portugal. Diretora do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro (CLLC/UA). Investigadora integrada e coordenadora do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas. Presidente da RIEC - Rede Internacional em Estudos Culturais. Participa do Projeto Global Cultural Studies, ligado à Fundação e Arquivo Stuart Hall em Birmingham. Possui título de Agregação em Estudos Culturais pela Universidade do Minho. É Doutorada em Cultura pela Universidade de Aveiro; Mestre em Ciências da Educação pela Universidade de Coimbra e Licenciada em Filosofia pela Universidade do Porto.

RAFAEL BRUNO RODRIGUES DOS REIS

<https://lattes.cnpq.br/0265043234514979>

Formado no Curso de Licenciatura em Teatro e no Curso Técnico em Teatro da Escola de Teatro e Dança da UFPA -ETDFUPA. Integrante do Grupo de Pesquisa Perau – Memória, História e Artes Cênicas na Amazônia/CNPq/UFPA.

RITA HIMMEL

<https://www.cienciavitaet.pt/A61C-E169-42BE>

Doutorada em Estudos Culturais pela Universidade de Aveiro (2021), investigadora no Centro de Gestão de Pesquisa e Ciências da Comunicação (REMA) da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Graduada em Ciências da Comunicação, com especialização em Jornalismo (2010), pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Mestre em Ciência Política: Relações Internacionais na Escola de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade de Amsterdã. Atuou como professora assistente no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

ROMANA MELO

<https://lattes.cnpq.br/1710377749388056>

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia. Mestra em Artes (2016) pelo Programa de Pós-Graduação em Artes pela Universidade Federal do Pará. É fundadora da coletiva Preciosas Ridículas - Núcleo de Mulheres Cômicas de Belém. Atua como formadora e artista no campo das comichidades femininas.

THAÍS AZEVEDO

<https://www.cienciavitaet.pt/C914-9C91-E7DB>

Doutoranda em Estudos Culturais da Universidade de Aveiro. Possui Mestrado e Licenciatura em Artes Cênicas pela Universidade Federal de Ouro Preto. Faz parte do grupo de Gênero e Performance (GECE) no Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da mesma universidade (CLLC/UA).

VÍTOR LUIZ ROCHA RODRIGUES

<https://lattes.cnpq.br/5923968787870254>

Mestre em Estudos do Lazer pelo Programa de Pós - Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Educação Física - Licenciatura e Bacharelado pela Universidade Federal de Ouro Preto (EEF-UFOP). Tem experiência na área de Educação Física, com ênfase em educação e lazer, atuando principalmente nos temas gênero, sexualidades e lazer digital. Membro do Oricolé - Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer e do LAGEP - Laboratório de Lazer, Gestão e Política.

Neste volume, apresentamos um conjunto de textos inspirados por um debate feito no campo dos Estudos Culturais e suas interfaces com os estudos decoloniais, a teorias queer, os estudos feministas, os estudos pós-humanos, entre outros, sobre a instauração de margens e fronteiras que condicionam vidas, produzindo corpos como normativos ou descartáveis e os modos de enfrentamento e insurgência contra hegemônicas desses mesmos corpos quando se organizam em práticas de resistência, desvio e reinvenção. As contribuições aqui compiladas buscam compreender modos de insurgência epistêmica que revelam os alicerces ou ruínas do sistema-mundo moderno-colonial, bem como os seu correlatos contemporâneos: projetos tecnocráticos eivados de um messianismo distópico que não disfarçam a sua associação a projetos políticos totalitários.

apoio:



produção:



organização:



realização:

