

**CARTO
GRAFIAS
DA EMER
GÊNCIA:
NOVAS
LUTAS
NO BRASIL**

**FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG**

Organizadores **Alana Moraes, Bruno Tarin e Jean Tible**

CARTOGRAFIAS
DA EMERGÊNCIA:
NOVAS LUTAS NO BRASIL

Fundação Friedrich Ebert

CARTOGRAFIAS DA EMERGÊNCIA: NOVAS LUTAS NO BRASIL

Organizadores

Alana Moraes

Bruno Tarin

Jean Tible

1ª Edição

São Paulo, 2015

**FRIEDRICH
EBERT** 
STIFTUNG

Cartografias da Emergência: novas lutas no Brasil

EXPEDIENTE

Organizadores

Alana Moraes

Bruno Tarin

Jean Tible

Projeto gráfico e capa

Cesar Habert Paciornik

HPDesign • cesarphp@gmail.com

Orelha

Tatiana Roque, UFRJ

Arte das capas internas

Lowri Evans

Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil

Av. Paulista, 2011 - 13º andar, conj. 1313

01311 - 931 | São Paulo | SP | Brasil

Friedrich Ebert Stiftung (FES)

A Fundação Friedrich Ebert é uma instituição alemã sem fins lucrativos, fundada em 1925. Leva o nome de Friedrich Ebert, primeiro presidente democraticamente eleito da Alemanha, e está comprometida com o ideário da Democracia Social. Realiza atividades na Alemanha e no exterior, através de programas de formação política e de cooperação internacional. A FES conta com 18 escritórios na América Latina e organiza atividades em Cuba, Haiti e Paraguai, implementadas pelos escritórios dos países vizinhos.

As opiniões expressas nesta publicação não necessariamente refletem as da Fundação Friedrich Ebert.

O uso comercial dos meios publicados pela Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) não é permitido sem a autorização por escrito da FES.

**FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG**



SUMÁRIO

11 **PREFÁCIO** Fábio Balestro Floriano , FES

15 **INTRODUÇÃO** **Quando novos personagens entram em cena?**
Alana Moraes e Jean Tible

Novos movimentos culturais: povos indígenas, povos tradicionais

43 01 **“Nossa luta vem de geração”**
Cacique Valdelice - Jamopoty - Tupinambá

63 02 **“A gente não separa militância de festa”**
Mãe Beth de Oxum (Ponto de Cultura Coco de Umbigada)

Periferias e democratização

81 03 **A política do afeto por uma outra
cartografia urbana** Carlos Meijueiro, Marcel
Carrasco e Thiago Diniz (Norte Comum)

101 04 **“O Brasil é o nó que a gente precisa desatar:
a beleza da nossa mistura como
produtora de direitos”** Douglas Belchior (UNEAFFRO)

Liberdades, rede e novas linguagens

121 05 **Da produção de corpos e novos fôlegos: vadias em
marcha** Thamires Regina Sarti (Marcha das Vadias)

137 06 **Saravá! Tecnopolítica e Organização**
Silvio Rhatto (Grupo Saravá)

AUTORES

- **Alana Moraes** é doutoranda em antropologia no Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro), co-organizadora do livro *Junho: potência das ruas e das redes* (São Paulo, Fundação Friedrich Ebert, 2014).
- **Bruno Tarin** atualmente é doutorando da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro na linha de pesquisa Tecnologias da Comunicação e Estéticas com o apoio do CNPq e pesquisador do Laboratório Território e Comunicação (LABTEC – UFRJ). Organizador do Livro 'Copyfight :: Pirataria & Cultura Livre' sobre o exercício da criatividade e a propriedade intelectual na contemporaneidade e também editor das revistas Lugar Comum e Global Brasil. Idealizador e produtor do projeto Tupi Vivo: Cartografias Afetivas nas Nuvens das Raízes Profundas, realizado com os Tupinambá de Olivença - BA. O projeto foi realizado com recursos da FUNARTE no âmbito do Interações Estéticas: Residências Artísticas em Pontos de Cultura. Exemplo: tupivivo.org. Tem experiência nas áreas de Comunicação, Antropologia, Produção Cultural, Gestão Pública de projetos de Cultura Digital e Artes com ênfase em Artes do Vídeo. É membro da Rede Universidade Nômade e colabora com diversas redes Ciber/Midiativistas. Participa ativamente dos debates relacionados com a propriedade intelectual e a economia criativa, a produção do comum e de políticas públicas de cultura – especialmente em relação com o digital.
- **Cacique Valdelice - Jamopoty - Tupinambá** é uma guerreira e liderança do Povo Tupinambá de Olivença, atualmente é cacique e moradora da aldeia Itapoã.
- **Carlos Meijueiro, Marcel Carrasco e Thiago Diniz** O Norte Comum é um ponto de encontro entre teoria e prática, um espaço de escuta e convivência permeada por fazeres, tendo como caminho a produção e troca de conhecimento para questionar o espaço urbano, mudar as relações humanas, usando a nossa força criativa para a redução das distâncias e desigualdades, usando a arte como ponte entre as pessoas, cidade e ideias.
- **Douglas Belchior** é professor formado em História na PUC/SP, professor da rede pública estadual de São Paulo, educador e fundador da rede de cursinhos populares e comunitários da Uneafro-Brasil e militante do movimento negro. É também membro do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente – CONANDA para a gestão 2015/2016. Edita o blog Negro Belchior no site da revista Carta Capital.

- **Henrique Parra** é sociólogo e professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo, onde coordena o Pimentalab - Laboratório de Tecnologia, Política e Conhecimento: <http://blog.pimentalab>. É integrante da rede LAVITS (apoio Fundação Ford) e realiza atualmente pesquisa de pós-doutorado financiado pelo CNPq junto ao IBICT/UFRJ.
- **Jean Tible** é professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo e autor de *Marx selvagem* (São Paulo, Annablume, 2013) e co-organizador do livro *Junho: potência das ruas e das redes* (São Paulo, Fundação Friedrich Ebert, 2014). (jeantible@usp.br).
- **Mãe Beth de Oxum** é sacerdotisa de matriz africana, Iyalorixá do Terreiro Ilê Axé Oxum Karê, coordena o Ponto de Cultura Coco de Umbigada e realiza há 20 anos consecutivo em Olinda, a Sambada de Coco do Guadalupe. É comunicadora, integra o Coletivo da Rádio Amnésia - FM 89,5 e é vocalista e mestra do grupo Cultural Coco de Umbigada. Presidente da Federação dos Coco de roda de Pernambuco e conselheira do seguimento de costumes e saberes do Conselho Municipal de Políticas Culturais de Olinda. Também coordena o NUFAC-OLINDA- Núcleo de formação de agentes de cultura da juventude negra, integra a Comissão Nacional dos Pontos de Cultura- GT Matriz Africana e é conselheira do colegiado de cultura Afro-brasileira do Conselho Nacional de Política Cultural - CNPC, representando neste conselho as expressões artísticas e brincadeiras populares da cultura afro-brasileira.
- **Silvio Rhatto** é desenvolvedor de sistemas e ativista na área de soberania computacional. Participou do Centro de Mídia Independente - Brasil e do Rizoma de Rádios Livres. Atualmente faz parte do Grupo Saravá.
- **Thamires Regina Sarti** é historiadora, feminista e antiproibicionista. Constrói oficinas sobre gênero e sexualidade para jovens e adultos.



PREFÁCIO

Fábio Balestro Floriano

Fundação Friedrich Ebert

PREFÁCIO

por Fábio Balestro Floriano

Diretor dos Programas de Políticas Públicas e Democracia

Fundação Friedrich Ebert

A

Fundação Friedrich Ebert, comprometida com o ideário da Democracia Social, busca realizar sua missão através de programas de formação e reflexão política, assim como projetos de cooperação internacional e atividades conjuntas com nossos parceiros.

Parte significativa desta tarefa envolve fomentar os debates sobre a qualidade da democracia em que vivemos e analisar quais são os novos desafios que se colocam para o aprofundamento e radicalização da experiência democrática.

Para fazê-lo, é imprescindível reconhecer e dar voz aos novos atores sociais que se colocam no cenário neste início de século.

Como parte do desenvolvimento desta proposta publicamos, no ano passado, o livro Junho: potência das ruas e das redes, com doze relatos de participantes daquelas semanas de 2013 que sacudiram o país e trouxeram novos elementos à cena política nacional. Nesta Cartografias da emergência: novas lutas no Brasil, o foco é mais amplo do ponto de vista temporal.

Trata-se de uma reflexão política coletiva, uma investigação sobre novas formas de luta de esquerda no Brasil. Uma contribuição para compreender um “novo Brasil” que surge a partir dos anos 2000 e prossegue nessa década.

O livro toma forma, assim, de seis entrevistas com coletivos e suas análises, luta e anseios de uma - talvez - nova geração política.

Para a FES, é uma alegria socializar essa produção.



QUANDO NOVOS
PERSONAGENS
ENTRAM EM CENA.?

Alana Moraes
e Jean Tible

QUANDO NOVOS PERSONAGENS ENTRAM EM CENA?¹

Alana Moraes e Jean Tible

Geração, aberturas

Ao entrevistar pessoas e coletivos que expressam algumas das novas lutas políticas na última década no Brasil, tentamos aqui esboçar uma “cartografia da emergência”. Intuímos que a marcha das vadias, a UNEAFRO, as lutas indígenas Tupinambá do Sul da Bahia, as intersecções entre cultura e política do Norte Comum, o coco de Mãe Beth de Oxum e o Grupo Saravá são alguns dos casos – digamos – paradigmáticos de uma nova geração política.

Walter Benjamin dizia, na segunda tese sobre o conceito de história, que à toda geração foi concedida uma parte da força messiânica de transformar, revolucionar o mundo². Numa chave benjaminiana de que todas as lutas questionam não somente as atuais opressões e injustiças mas igualmente as do passado, havendo uma possível libertação conjunta, não se deve estranhar que “novas lutas” estejam associadas, em vários momentos, à ideia de ancestralidade. Trata-se de perceber “a insurreição perpétua, subterrânea, que pulsa incessantemente por debaixo da torrente estercorária de hipocrisia, brutalidade e estupidez que define a história do Brasil tal como ‘feita’

1 Agradecemos muito aos entrevistados, a Maria Almeida pelas transcrições, a Henrique Parra e à Fundação Friedrich Ebert pelo apoio.

2 Walter Benjamin. “Teses sobre o conceito da história”. Em Obras escolhidas vol. 1 magia, técnica e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

pelas classes dominantes. Se o Brasil é o ‘país do futuro’, é porque este é um país onde a conta de seu passado escravista, etnocida e ecocida ainda não foi cobrada. Mas vai ser” (Viveiros de Castro³). O levante Tupinambá, a mobilização negra e o coco, afro-indígena, trazem e celebram essa ancestralidade transformadora.

Trata-se aqui de tatear uma compreensão e diálogo com essa nova geração política. Pensar em termos de “geração política” nos parece interessante na medida em que esse conceito se abre para pensarmos também o conjunto de experiências políticas comuns que afeta e produz subjetividades em um determinado período: suas questões, fissuras, dilemas e rupturas. Não se trata, portanto, de um corte geracional no sentido etário (inclusive a idade dos entrevistados é variada), mas de pensar uma produção política a partir de uma experiência comum de embates, questões e desejos que se abrem em um determinado momento histórico.

Se pensarmos em termos de ciclos de luta, podemos situar este ciclo em diálogo com o levante zapatista de 1994 e a irrupção de Seattle em 1999; “nosso surgimento está bem ligado às efervescências do movimento anti-globalização ou alterglobalização dos anos 2000 e também ao movimento de rádios livres”, coloca Silvio Rhatto do coletivo Saravá. Em termos nacionais e regionais, temos um ponto de inflexão nas eleições de Lula e outros latino-americanos e o surgimento de políticas públicas inovadoras (ampliação do acesso e cotas raciais nas universidades e os pontos de cultura, por exemplo) e seus limites, aos quais nossos entrevistados se referem em vários momentos. E, sobretudo, o evento-Junho no qual milhões de pessoas foram às ruas sem nenhuma coordenação centralizada. Junho constituiu um enorme susto para os “poderes constituídos” (inclusive os de esquerda); tivemos dias quase

3 Eduardo Viveiros de Castro. Entrevista a André Goldfeder e redação. Revista Cult 204, agosto de 2015.

“insurrecionais”. A tentativa de captura dos protestos por setores conservadores não surtiu efeito. Trata-se, no entanto, de um fenômeno múltiplo, que perdura e reforçou uma série de iniciativas que já existiam e levou a uma proliferação de ocupações, greves e, também, de pequenos coletivos e uma miríade de grupos, em suas diferenças, conexões e contradições. Observamos igualmente uma nova força do “midialivrismo” e o do “midiativismo” como um esforço de produção de conteúdos, narrativas próprias, denúncias e a consolidação do espaço das redes sociais como um espaço central nas disputas políticas e mobilizações. Um processo em aberto, que gerou um novo “campo do possível” no que se refere às lutas, em sintonia com as revoltas globais.

Estes atores não cabem mais nas atuais instituições: mudanças são imprescindíveis. Abriu-se um novo ciclo de lutas no Brasil e percebe-se hoje um novo protagonismo coletivo, que remete a outro período, o do fim dos anos 1970 e do início dos anos 1980, momento em que “novos personagens entraram em cena”⁴ e de uma explosão “da inteligência e sensibilidade coletiva”⁵. A ação, na época, dos novos movimentos sociais operou “uma espécie de alargamento do espaço da política” ao rechaçar “a política tradicionalmente instituída” e politizar as questões cotidianas. Um tipo de invenção de “novas formas de política” que se chocou com uma ‘velha política’ ainda dominante no sistema estatal”, partindo de um propósito de tomar “nas mãos as decisões que afetam suas condições de existência”. Iniciou-se um novo ciclo que transformou o país e esses movimentos expressaram “tendências profundas na sociedade que assinalavam a perda de sustentação do sistema político instituído, (...) a enorme distância existente entre os mecanismos políticos instituídos e as formas da vida social”⁶.

4 Eder Sader. Quando novos personagens entraram em cena. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

5 Félix Guattari e Suely Rolnik, Micropolíticas: cartografias do desejo. Petrópolis, Vozes, 2007 (oitava edição).

6 Eder Sader, p. 20-21, 311.

As entrevistas revelam uma percepção compartilhada de que essas lutas de hoje contam com contribuições de gerações anteriores que lutaram pelas liberdades democráticas e que conseguiram conquistar direitos e condições fundamentais para as gerações precedentes. O desejo, assim, parece ser o de aumentar o fluxo dos rios até que eles transbordem. Como lembram Pignarre e Stengers⁷, não há o menor problema em “herdar”, o problema está justamente em o que fazer com a herança. Essa é uma questão central aqui: qual a natureza da herança política deixada pela geração que lutou pela democracia no Brasil? De que forma herdar também as conquistas de um governo popular sem fazer dessa herança uma máquina que neutralize as desobediências críticas, as rupturas, as novas urgências?

Os sentimentos parecem confluir para a necessidade mesmo de deslocar e desestabilizar fronteiras, produzir incômodos: o que fica do projeto democrático com a denúncia do funcionamento racista dos aparatos repressores do Estado? Como as novas gerações vem produzindo suas ideias de liberdade sexual, de sexualidade, produção de corpos tendo em vista a centralidade do corpo no fazer político? Como pensar a diferença – étnica, cultural, racial, religiosa – dentro de um projeto de “desenvolvimento”? Quais são as conexões possíveis a partir dessas pautas? As trocas que seguem ajudam a pensar sobre essas questões e tantas outras, nos interrogam e nos oferecem elementos de um novo ritmo político.

Um aspecto recorrente nas entrevistas aparece como o desejo de perfurar algumas camadas mais espessas dos processos e organizações políticas ou de discursos mais sedimentados no campo da esquerda, produzindo assim novas aberturas. Thamires deixa isso evidente quando conta sobre sua aproximação com a marcha das vadias:

7 Stengers, Isabelle; Philippe Pignarre. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris, La Découverte, 2005.

Era uma organização de mulheres que não estava ali fechada, eu não me sentia “entrando” num lugar. Eu acho que o que acabou me levando a fazer mesmo era isso, eu não me sentia entrando num lugar que já tinha regras e que eu ia ter que me adequar ou não. Eu me sentia fazendo uma coisa. Eu acho que isso acabou fazendo com que eu engrenasse. Estamos fazendo uma coisa nova e eu participo disso, e todas as pessoas que estão aqui também estão na mesma que eu, começando do zero alguma coisa.

Thamires nos faz pensar sobre estes aspectos que fazem, pouco a pouco, cristalizar os sentidos da política para os grupos e organizações mais consolidadas e que passam a reproduzir suas pautas, debates e questões – “o debate da auto-organização era algo que eu não entendia” – como debates e questões já fechados em si mesmos, tomados como dado. A importância de “criar um espaço de fala” é também o que nos diz o Norte Comum – essa possibilidade de se fazer visível, audível. Como nos lembram Deleuze e Guattari⁸, o acontecimento político por excelência não é a realização de um possível, mas a abertura dele: “é a gente ir pra frente. Ir mesmo!”, como explica a Cacique Valdelice.

Essas aberturas que são criadas se relacionam com as gerações de ativistas anteriores, como lugares de diferenciações. Douglas Belchior fala, por exemplo, como uma abertura a partir da crítica às institucionalizações e à própria forma-partido é constituinte das novas gerações de ativistas do movimento negro:

As gerações anteriores, especialmente essa que inaugura o processo político no pós-ditadura militar cumpriram um papel muito importante, que a gente precisa reconhecer. Inclusive faz parte da nossa cultura a valorização do mais velho, da experiência (...) Agora vem uma nova geração que tem uma cultura diferente, que não viveu aquele pós-ditadura, que

8 Gilles Deleuze e Félix Guattari. Les Nouvelles littéraires, 3-9 maio de 1984.

não viveu o período glamouroso da organização partidária, dos grupos da esquerda, do movimento negro combativo no campo da institucionalidade. Então, há um questionamento à institucionalidade muito grande também no campo do movimento negro.

É interessante perceber, nesse sentido, como as diferenciações e pertencimentos se combinam nestes novos ativismos em relação ao que seria a cultura política das gerações anteriores. No caso do movimento feminista, isso é bastante visível a partir da marcha das vadias. Ainda que a produção performática do corpo, o uso da imagem da “vadia” como prática de subversão de uma categoria da opressão, instaure um novo (e polêmico) debate dentro do movimento feminista em geral, ao mesmo tempo, compreendemos que algumas pautas fortes como o “direito ao aborto” e a reivindicação da autonomia do próprio corpo permanecem. Como o coloca Thamires, “eu sentia que a gente se via mais como um movimento com divergências do que já estava colocado para outros coletivos feministas, divergências, inovações, mas também como parte daquele todo, uma vontade de somar aquele todo”.

A produção de aberturas tem a ver também com estas fronteiras que se deslocam, que diferenciam uma geração de outra, que inauguram novas pautas “incontornáveis”, um novo sentido de urgência, renova a reflexão sobre organização. E que também põe em cheque alguns divisores antes mais consolidados. É o que nos mostra, por exemplo, Mãe Beth de Oxum ao afirmar que “não separa militância de festa. Isso fica para os partidos, isso fica para os intelectuais. A gente mistura essas coisas”. Essa mistura também se faz presente em um terreiro que é capaz de hibridizar ancestralidade, os elementos das religiões de matriz africana com tecnologia, produção de software, samba; “a tecnologia é Ogum!”:

Eu acho que a gente já nasceu com a tecnologia. Acho que a humanidade nasceu na África e naquela mitologia, naquela herança, tem Ogum,

que é o orixá da tecnologia, do ferro. Se ele tem uma necessidade, ele vai lá e resolve, é assim. Então, eu acho que a gente convive muito bem com tecnologia por conta disso.

Nessa direção é importante perceber a intensa “desautonomização” da esfera do político. Essa “mistura” que nos fala Mãe Beth de Oxum também se traduz em práticas menos rígidas, um sentido mais ampliado do que seja a política e sua contaminação por outras esferas da vida. Isso se reflete no âmbito do Norte Comum:

Eu acho que isso tudo está entrelaçado, não faz sentido nenhum separar nossas ações em cada uma dessas caixinhas, porque tudo que a gente faz vai tudo isso numa paulada só. Qualquer encontro que a gente faça, está ali tudo entrelaçado, porque a partir do momento que a gente vai fazer uma ocupação numa praça, num lugar que está deteriorado, a gente vai fazer um encontro de pessoas e nesse encontro colocar arte, colocar a cultura em pauta, acho que a gente não está fugindo de nada disso, nem da política nem dessas outras coisas.

Prática política, feitura de mundos, produção de encontros

Um fio condutor das seis entrevistas situa-se nos “sujeitos menores”. Todos somos “grupelhos”, dizia Guattari⁹. Os produtores-fazedores em sua diferença: negros, mulheres, índios, jovens das periferias, camponeses, operários, trabalhadores da cultura, ativistas digitais. O que anuncia essa nova geração? Que política? Que lutas? Um ponto interessante situa-se na pragmática de encontros e constituições de corpos coletivos. Mais do que reivindicar uma participação no Estado, o que parece importar aqui é criar novas realidades e relações. Uma política da vida.

9 Félix Guattari. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

Nesse sentido, esse “novo ativismo” talvez sinalize de forma mais aguda esse momento de esvaziamento do sentido da representação e também da participação institucional, um esgotamento que já estava sendo também apontado pela geração de militantes que já ocupavam estes espaços no Estado¹⁰. Em várias dimensões, essa nova geração política aponta para o momento de apresentação – ou seja, de produção de uma existência coletiva capaz de falar por si mesma. Essa produção de si, o momento político da feitura de um grupo, é uma dimensão extremamente densa. Ela passa, por exemplo, pela proliferação do midialivrismo como ferramenta política de produção de si próprio sem mediações dos grandes meios de comunicação, assim como o ativismo na rede de uma maneira geral. Passa também pelos esforços de produzir uma linguagem estética e política mais aguçada, produz corpos, traz a produção cultural e subjetiva distinta: os cabelos-afro e as marchas do “orgulho crespo”, a marcha das vadias, os atos contra os fundamentalismos e pela liberdade sexual, os beijaços e mamaços, a produção de novas e potentes etnicidades dos povos tradicionais.

A dimensão da “política vivida” e da necessidade de criar possibilidades no tempo presente ao invés de apostar em um projeto que se realizará no futuro também nos parece uma outra marca importante. A própria concepção de democracia, segundo a Cacique Valdelice, por exemplo, nos revela essa questão de maneira bastante evidente:

Não adianta a gente ficar falando em democracia sem viver ela. A palavra democracia a gente não quer nem saber mas eu acho que o modo da gente fazer as coisas já faz a gente viver uma democracia. O povo indígena, ele tem o seu jeito, sua sabedoria divina, ninguém ensinou, não foi em cadeira de universidade, não sabe nem quem é doutor, não sabe nem quem

¹⁰ José Sérgio Leite Lopes e Beatriz Heredia. “Movimentos Sociais e Esfera Pública: o mundo da participação. Burocracia, confrontos e aprendizados inesperados”. Rio de Janeiro, CBAE, 2014.

é quem, mas sabe falar do seu passado, sabe falar do seu futuro, sabe falar do presente. Sabe falar das coisas que machucou nosso povo e as coisas também que fazem a gente feliz, porque a gente não tem só tristeza, não.

Nessa linha também vai Silvio Rhatto, do Saravá. A dimensão do “fazer” se impõe de maneira evidente:

Creio que as principais contribuições foram as revelações da existência dos programas de vigilância de massa. A gente não ficava só advogando privacidade, a gente fazia. A gente tinha servidores, sistemas que usavam a criptografia da melhor forma que a gente sabia usar e a gente advogava o uso, a gente pratica isso. Então a gente come a nossa própria comida de cachorro o dia inteiro. Eu acho que isso faz uma diferença, e ainda a diferença de ser um grupo independente. Não tem ninguém financiando a gente para falar isso. Todo mundo fala, “pô, mas a prioridade do Saravá é privacidade?” Não é, cara. Nunca foi. Pra gente foi um pressuposto, tem de ter software livre, tem de ter segurança e privacidade.

Insiste, Rhatto, nessa questão ao defender que o “melhor é inspirar através de exemplos. Por isso que o nosso trabalho com grupos e movimentos é tanto um protótipo político quanto técnico, tem essas duas dimensões”. Nesse sentido, “criamos esse protótipo de uma forma que seja muito fácil para o que em computação chamamos de instanciação, criar instâncias, criar outras experiências usando esse protótipo, mudando esse protótipo, pegando o que é bom, adaptando e preservando autonomia e controle”, reforça ele. Também para o Norte Comum, essa dimensão do fazer, de produzir encontros com pessoas que estejam dispostas a fazer coisas em comum, também é uma dimensão constitutiva do coletivo; “Então assim, quem está ali, quem está ali de coração, quem está ali integralmente se doando é porque acredita que pode fazer algo legal pela cidade, pelo seu bairro, ou pelo seu amigo ou por si mesmo”, reforça o Norte Comum.

Toda geração política possui sua temporalidade e cada novo ciclo de lutas emerge também em uma concepção própria de tempo e seus sentidos de urgência. O que as experiências aqui reunidas parecem nos indicar é que a criação de possibilidades de resistência pertence à uma temporalidade do tempo presente. Uma política da vida que também insiste no debate sobre a própria natureza da vida, sua vulnerabilidade, denunciar que algumas vidas são mais dignas de luto do que outras, como vem fazendo incansavelmente a nova geração de ativistas negros e negras na luta contra o genocídio da juventude negra. A consolidação do termo “genocídio” dentro do campo dos movimentos sociais e das lutas de hoje já é uma vitória política muito importante.

Criação de novas formas de viver, estar no mundo, estar juntos e viver juntos. Nas manifestações de rua, assembleias, marchas, retomadas, ocupação de praças e constituição de novos elos. A questão da organização é um tema que retorna com força nas reflexões e práticas políticas dessa nova geração. E a questão retorna a partir de múltiplas implicações: como produzir uma coletividade política levando em conta as diferenças? Como é possível produzir conexões das lutas sem que, para isso, seja preciso a existência de uma força externa “articuladora”? Qual a relação destes grupos, coletivos, movimentos com os movimentos sociais “tradicionais” e também com os partidos de esquerda? Os coletivos/ativistas que entrevistamos oferecem algumas pistas interessantes.

O Norte Comum fala recorrentemente da “produção de encontros” e fazem uma reflexão interessante sobre como as “comunidades do Orkut” fizeram com que as pessoas do mesmo bairro se encontrassem nesse ambiente virtual e descobrissem lá o fato de que muita gente gostava do bairro, ou gostava de falar sobre o bairro:

Eu acho que isso tudo está entrelaçado, não faz sentido nenhum separar nossas ações em cada uma dessas caixinhas, porque tudo que a gente

faz vai tudo isso numa paulada só. Qualquer encontro que a gente faça, está ali tudo entrelaçado, porque a partir do momento que a gente vai fazer uma ocupação numa praça, num lugar que está deteriorado, a gente vai fazer um encontro de pessoas e nesse encontro colocar arte, colocar a cultura em pauta, acho que a gente não está fugindo de nada disso, nem da política nem dessas outras coisas (...). Eu acho que as pessoas se encontram e é daí que eu acho que vem a democracia.

Sobre formas de organização temos também mais uma questão forte. Do mesmo modo que para o Norte Comum o fato de “não ter chefia” é importante, também o é para a marcha das vadias. Thamires fala sobre a importância dos “grupos de vadiagem”, como uma estrutura descentralizada e de “funcionamento” das tarefas tiradas nas reuniões maiores de construção da marcha. Elemento indicativo desse “desconforto” com a representação é o fato de Thamires, os meninos do Norte Comum e também o Saravá repetirem diversas vezes que “não falam pelo coletivo”, ou “não falo pela marcha”. Essa é uma questão central no debate sobre organizar-se para parte importante dessa nova geração política. O caso do MPL (movimento passe livre) é bem paradigmático nesse sentido. As estruturas burocráticas de direção presentes nos movimentos sociais “tradicionais”, nos partidos de esquerda, ainda que sejam hoje relevantes e legítimas em várias circunstâncias, encontram uma desconfiança de grande parte desse “novo ativismo”. Esse certo mal-estar em relação às estruturas de direção revela, em nossa opinião, uma sensibilidade maior ao tema do “poder”, uma reflexão sobre como gerenciar uma coletividade política no cotidiano sem deixar com que o poder se concentre nas mãos de pessoas específicas – ou de acordo com a filosofia indígena ameríndia lida por Clastres¹¹: o esforço permanente de deslocar o poder das chefias.

11 Pierre Clastres. Sociedade contra o Estado. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

Outro aspecto interessante é a busca por essa dimensão “conectora” das lutas e o desafio que ela impõe. Muitos movimentos recentes e lutas por pautas específicas como a legalização da maconha, a luta contra a redução da maioridade penal e a ameaça de retrocesso nos direitos das mulheres, dos trabalhadores e trabalhadoras ou dos povos indígenas, vêm produzindo conexões interessantes entre campos políticos que não necessariamente atuavam juntos. Nos parece que as contradições da esquerda no Brasil das últimas décadas, assim como a experiência das novas lutas que não se identificam mais com antigas cisões e divisões, geraram um “novo fôlego”, como lembra Thamires. Este vem sendo capaz de fazer conectar pessoas, construir novos laços políticos e produzir dinâmicas com menos regras estabelecidas, do ponto de vista das disputas do campo da esquerda mais consolidada, ainda que novas disputas e cisões estejam constantemente sendo produzidas. É o caso da luta pelas cotas raciais na USP, como salienta Douglas:

A ideia da formação de frentes e a ideia de que um grupo, um coletivo no movimento não é autossuficiente para travar grandes lutas. Sempre pensamos isso, inclusive a nossa existência se deu muito por conta da solidariedade de grupos, não só do movimento negro, mas do movimento social. A gente aposta na formação de frentes de luta que, em detrimento de diferenças políticas, de posicionamento ou de leitura da realidade, em determinados momentos, para determinadas lutas se une para travar grandes lutas, grandes. Enfim, nós temos prática disso. A luta por cotas, em São Paulo e no Brasil, a gente conseguiu constituir uma frente de lutas pró-cotas em São Paulo.

Thamires aponta para esse “desafio das conexões”, no caso da marcha das vadias, como uma possibilidade fundamental de manter produtiva a energia das lutas, distribuindo ao invés de concentrar, o desafio de não deixar cair “essa energia que foi trazida à tona” e também como “você consegue articular de maneira consistente mesmo com outros movimentos sociais, com sindic-

tos de trabalhadoras, com movimento de mulheres para não deixar as coisas caírem para não perder essa força organizativa que é a única coisa que pode fazer frente a esse avanço conservador”, diz ela.

O tema da distribuição, seja de responsabilidades, saber-fazer, distribuição das possibilidades de fala, também compõe o quadro de problemas presentes aqui e que também volta ao nó da organização e dos desafios de uma “política distribuída”. Rhatto coloca de outra forma, um “abrir e fechar” que oferece o ritmo para a dinâmica cotidiana do coletivo:

Criamos um sistema de servidores distribuídos, backups on line, backup off line, backup em tudo quanto é lugar, sistemas automatizados de configuração. A gente começou a ir a fundo mesmo na infra-estrutura e acabamos nos fechando um pouco porque havia esse risco de voltar ao ar de qualquer jeito, voltar a hospedar tudo e incorrer no mesmo erro duas vezes. Então a gente decidiu se fechar um pouco, criar uma coisa muito boa, melhorar nossos processos internos, uma coisa assim que realmente funcionasse para qualquer momento, se acontecesse algum problema a gente já saberia o que fazer e não teríamos mais esse problema com a repressão repentina. A gente não pode perder a essência das coisas e estamos contribuindo com uma outra visão. Nisso, para mim, a palavra chave do Saravá é organização. É mostrar que é possível se organizar e que não existe uma única forma de organização, uma única forma de resolver um problema. “Ah, o que vocês fazem é comunicação, é segurança, é servidor?”. Não, organização. O que a gente vai organizar? A gente organiza informação, organiza computadores, organiza essas coisas. Mas a gente poderia fazer qualquer coisa, um centro social. Beleza! Só que a gente percebe que uma certa tirania surge daí. Existe uma estrutura que surge e ela invisível e muito ruim. Então como que a gente conseguiria resolver isso, sem voltar ao modelo burocrático e hierárquico?

E Rhatto continua, pensando as conexões novamente:

Internamente, nossa forma de organização começa com a noção de autonomia, que é uma capacidade de você influir no seu destino, alterar o seu destino. Disso concebemos o que chamamos de processo. Processo é qualquer atividade que acontece dentro do grupo. Temos o que a chamamos de processo informal, que é uma coisa do tipo “vamos fazer? Vamos!”

Por outro lado, há o nosso modelo completamente distribuído. Um monte de pequenos grupos resolvendo seus problemas locais fazendo acordos com grupos próximos. É uma construção que vem completamente de baixo. Como é que a gente articula isso? Existem muitas semelhanças, por exemplo, com as criptomoedas, as autonomoedas, com sistema de compartilhamento de dados e tal, que são algoritmos também. Só que a diferença é o que é que está rodando na nossa cabeça e o que está rodando no computador.

O problema de “como criar redes” é um problema que surge com muita relevância em todas as falas que compõem esse livro. A linguagem das redes, conexões, o desafio de criar tecnologias de pertencimento e encontros nos aparece aqui com muito mais importância do que a afirmação de lugares políticos essencializados e pouco abertos. Essa produção de composições é ainda, no entanto, um caminho longo a ser perseguido, uma aprendizagem. Justamente porque, nos parece, esse novo ativismo também produz sua existência na e pela diferença. Como ser negro pode se conectar com os problemas da classe trabalhadora? O indígena com as religiões e tradições africanas? As vadias com as mulheres negras e pobres? Os subúrbios com o desejo de trânsito e circulação, o desafio de fazer estes encontros sem a ansiedade de uma síntese que oblitere as diferenças, mas ao contrário, fazer da diferença uma produção política muito mais potente. Esse é um nó que estamos habitando aqui, traçando fugas, esboçando saídas.

Estado, repressão, corpos-afetos resistentes

A relação movimento-Estado, as tensões entre micro e macropolítica, o momento entre a energia da espontaneidade e a organização, tornam-se questões incontornáveis e se fazem notar nas entrevistas. Na conversa com o Norte Comum, por exemplo, eles mencionam a “dificuldade em decidir se eu acho que realmente tem de deixar os partidos completamente de lado, não votar e etc., porque, eu sei que existe a micro e a macro política e enquanto a macro for a regente da coisa a gente tem de estar pensando sobre ela, no mínimo. Tem que estar discutindo sobre ela e agindo de alguma forma em relação a ela”.

Por sua vez, Rhatto coloca que:

Ainda não estamos totalmente amadurecidos na relação com um poder instituído, mas hoje a gente vai, vai e conversa, vai e pauta. E hoje sabemos que a gente entende, modéstia à parte, muito mais do que esses caras. A gente vai num debate, por exemplo, sobre regulação da internet, você vai falar, sei lá, com senador, deputado, esse tipo de coisa, os caras são muito chucros. A gente também não pode ficar assim: “não vou lidar com esses caras”. Não, a gente vai conversar muito. Vai conversar e tentar convencer esses caras, a nossa política é essa. Não vou chamar, “aí, brother, vem aí trabalhar comigo... vamos fazer alguma coisa... tem uma boquinha aí pra mim?”. Estamos disponíveis para dialogar, a gente quer dialogar, mas dentro da radicalidade que queremos manter. Antigamente a gente não fazia isso porque os nossos problemas eram outros, eram de outra natureza. Era defender nosso território, nosso servidor, hospedar as coisas. Hoje percebemos que nos tornamos um ator político pelo que conseguimos articular.

Outro problema que surge de forma contundente e de maneira renovada é o tema da repressão. Como produzir tecnologias de proteção diante dos

modos cada vez mais inteligentes de repressão e controle do capitalismo? O Saravá nos oferece uma perspectiva mais desconfiada do “mundo em rede”. O “capitalismo cibernético”, como o formula o coletivo francês Tiqqun, seria um “mundo transparente”, onde cada gesto, cada serviço, opinião, ou interação gera uma massa de dados. E aí está o poder da “hipótese cibernética”, ela regula constantemente os fluxos de informação, mapeia, cruza dados na medida em que oferecemos buscas, interesses, opiniões¹². O Saravá surge a partir da necessidade de fabricar espaços de resistência e de proteção para os movimentos sociais neste contexto das lutas cibernéticas. A preocupação com a privacidade torna-se uma questão central como prática de resistência. Silvio Rhatto também coloca a questão da urgente apropriação da técnica pela esquerda, a aprendizagem das conspirações, como levar à sério a linguagem da computação para produzir resistências e pensar outros mundos.

Em suma, como mobilizar Marx e Assange para pensar novas resistências no capitalismo contemporâneo:

Tomemos Marx, por exemplo. Ele foi um estudante de cálculo, ele trocava cartas com Engels falando sobre cálculo. Eles estavam preocupados com aquilo. Não podemos nos restringir a um tipo de pensamento e ficarmos engessados. A teoria da computação tem muito a contribuir com a política. Outro exemplo, há um texto do Julian Assange em que ele capta bem a essência desse tipo de pensamento. Ele é um cara que foi hacker a vida inteira e que tem uma produção política que acho fantástica. Ele fala sobre conspirações, onde ele aplica a teoria da informação ao modelo de um grupo secreto conspirando e como é que se elimina aquela conspiração adicionando ruído, discórdia, etc. Ele usa coisa que você pode encontrar paralelos clássicos na política, do dividir e conquistar, porém ele vai usar um

12 TIQQUN. Tout a failli, vive le communisme! Paris, La Fabrique, 2009.

*arcabouço de computação para pensar na modelagem da conspiração*¹³.

Pensar os dispositivos de repressão é também pensar as formas de violência que fabricam desigualmente as vulnerabilidades em nossa sociedade. A chamada cultura do estupro, a criminalização do aborto, o genocídio da população negra, o etnocídio dos povos indígenas. Formas de violência que se atualizam no cotidiano, diferenciando os corpos matáveis daqueles que não o são. Mais uma vez, a violência aqui exige uma temporalidade do presente irrevogável. O debate que parte importante do movimento negro tem feito, por exemplo, sobre os recentes resultados da Comissão Nacional da Verdade e as denúncias contra o Estado ditatorial reivindicam uma historicidade diferente em relação à “conquista democrática”. Para eles, é preciso afirmar uma democracia incompleta, como se o processo democrático estivesse ainda aberto, com suas marcas e dispositivos autoritários, incluindo o poder de fazer desaparecer corpos.

Tornar visível os próprios corpos até que eles sejam capazes de afetar outros, fazer tátil a experiência da dor o do sofrimento, perfurar os limites que separam a política da vida corpórea, tornar comum o que é sensível. A produção do corpo enquanto um corpo visível e sofrível, um corpo que deseja, mas ao mesmo tempo, um corpo que performa novas e potentes formas de existência política, é o que pensamos, em alguma dimensão, confluir a marcha das vadias, as denúncias do que é o medo do estupro, a criminalização do aborto, a luta do movimento negro contra a violência do Estado, a luta dos povos indígenas por sua existência. Existe aqui uma politização da dor, do luto, da vulnerabilidade e a questão segue sendo sobre como tornar insustentáveis estas violências sistemáticas em um trabalho cotidiano de revelar a complexidade, nomes, rostos, relações, histórias que fazem uma vida.

¹³ Julian Assange. “Conspiracy as Governance” (2006). Disponível em <http://web.archive.org/web/20070129125831/http://iq.org/conspiracies.pdf>

Isso nos leva, também, aos debates sobre a ontologia política que pode hoje nos ajudar a fazer funcionar toda a maquinaria das revoltas. Uma ideia que nos parece importante é oferecida pelas recentes reflexões de Judith Butler sobre a precariedade constitutiva de todos nós¹⁴. Se queremos ampliar as reivindicações políticas a respeito dos direitos à proteção, o direito de viver uma vida digna, antes temos que nos apoiar em uma nova ontologia corporal que implique pensar nossas vulnerabilidades, exposições e desta forma, afirmar politicamente a interdependência e o consequente sentido forte da produção de pertencimentos. A centralidade dos ocupies que explodiram nos EUA, mas também (e antes) na primavera árabe pode ser bem pensada, segundo ela, como essa possibilidade de refazer e ressignificar nas praças as relações cotidianas que normalmente se restringem aos espaços domésticos: cuidados recíprocos, uma nova divisão do trabalho de manutenção dos acampamentos, limpeza, a feitura da alimentação, interdependência - o que nos faz pensar também sobre a centralidade da produção de relações e afetos na manutenção e criação de associações ativas.

A centralidade do corpo e da produção dos afetos enquanto produção política nos conecta com outro elemento marcante das entrevistas - diversão, festa, prazer. De acordo com Mãe Beth,

O Coco é uma dança, o Coco é uma roda, então aproxima as pessoas, estimula a sexualidade e celebra a vida. É essa relação completamente espiritual porque celebra a ancestralidade, inclusive afro-indígena, porque o Coco tem a pegada na cultura indígena e na cultura africana, aqui no Nordeste é muito forte, na cultura do Quilombo, da Jurema, a gente chama aqui o afoxé, candomblé de rua. O Coco é a Jurema de rua. E é uma expressão porque mobiliza socialmente a comunidade. Aqui não é só o Coco que faz isso, o Maracatu daqui é até mais antigo. Maracatu tem 300, 400 anos

14 Judith Butler. Marcos de Guerra. Las vidas lloradas. Barcelona, Paidós Ibérica, 2010.

e tem esse papel também. Os afoxés mais contemporaneamente também têm esse papel. Mobilizam as comunidades o ano inteiro, o povo está dentro de casa fazendo roupa, costurando, preparando o carnaval, o São João. Prepara essas coisas. Natal é o Pastoril, é o Cavalo Marinho. Ou seja, os brinquedos mobilizam socialmente para além do religioso apesar de ser aquilo que os sustentam. Mas também tem o cultural, e esse cultural traz a estética. Você mesmo viu as meninas negras de rastafári, Black Power, com a autoestima lá em cima. Isso é uma estética! O brinquedo promove isso.

A entrevista de Thamires também expressa uma certa “necessidade do corpo”. Para ela, o movimento feminista não havia pensando com muita centralidade esse desejo de expressão da sexualidade, experimentações corporais, prazer. Lutamos para nos afirmar enquanto sujeitas do pensamento e isso é importante, mas de algum modo deixamos o corpo de lado, levanta Thamires. A marcha das vadias, de alguma forma, recupera esse movimento assim como uma série de protestos feministas nas redes sociais, como o “eu não mereço ser estuprada” e “#primeiroassédio”, que fazem uso do corpo para expressar o sentido manifesto da liberdade, afirmar o corpo nu como força desestabilizadora:

Eu acho que são outras concepções e outras questões. Hoje as mulheres estão falando, por exemplo, de uma liberdade sexual que se falava e se falava de outro jeito. Eu acho que é o mesmo movimento, eu acho até que é meio arrogante, vanguardista, falar que isso é da Marcha das Vadias. Não é só da Marcha das Vadias. Se você for para o funk, para o movimento de periferia, as mulheres estão dizendo exatamente a mesma coisa, só que com outra linguagem. É a não negação do corpo, é assim: ‘eu tenho um corpo e eu tenho prazer’.

Thamires também aponta os limites da tática do corpo, um limite coletivamente percebido, pouco a pouco, pelas mulheres que vão à marcha das vadias

e que sentem que seus corpos são reapropriados pela mídia. Uma sexualização que pretende neutralizar o sentido desviante dos usos do corpo. Muitas reflexões e polêmicas tem sido levantadas nos últimos anos dentro do movimento feminista por conta da marcha das vadias. Seria a marcha “anti-capitalista”? Seria ela mais a expressão de um feminismo de caráter “liberal” do que um feminismo que, produzido pela tradição socialista, pretende-se questionador da engrenagem do capitalismo e do patriarcado? No entanto, pensamos que a marcha das vadias, para além das questões de “grande porte”, trouxe desconfortos produtivos, reflexões novas assim como novos problemas.

O tema da festa também é mobilizado por Thamires para explicar o sucesso que a marcha teve no Brasil, inclusive na sua capacidade de “falar a linguagem das adolescentes”, como ela também salienta. Festa como abertura, espaço ritualizado, festa porque instaura um momento de suspensão do ordinário e produz performances; “A marcha é atrativa porque ela tem a cara da festa, a cara do ‘eu vou lavar a alma... eu vou pra rua lavar alma...’, ‘Eu não vou falar de uma coisa pesada, chata, tensa... eu vou ser feliz, na rua... eu vou desfrutar dessa liberdade...’. Eu acho que tem um lavar a alma, e isso atrai. Eu acho que atrai também o fato de ser horizontal, por mais que isso seja prejudicado em alguns espaços, essa horizontalidade. Eu acho que existe esse básico que é a horizontalidade, é abertura”.

Continua Thamires:

Então, eu acho que a esquerda de maneira geral durante o século 20, teve uma questão da negação do corpo. Até antes no movimento feminista, a própria esquerda comunista e tal, no sentido de “não é o corpo, é a cabeça...”, o valor está aí. Então acaba que esse pensamento gera movimentos muito moralistas no sentido de que “não, eu não sou um corpo, eu não sou uma bunda... eu sou muito mais que isso, eu sou pensamento, eu sou inteligente...” “fecha as pernas, abra o livro...”. Esse tipo de coisa que foi em

algum momento interessante, para dizer, “não, eu sou um ser pensante!”, “eu não sou um corpo para você”. Mas acho que a Marcha das Vadias traz uma centralidade do corpo: “sou corpo também!”. E aí não só a Marcha das Vadias, o funk também está dizendo isso, as jovens de maneira geral hoje também estão dizendo isso. Não, eu não sou só um corpo, eu não sou um corpo seu, eu sou um corpo meu. Então meu corpo é a minha festa. É um corpo feito para o meu prazer, eu vou desfrutar desse prazer, eu tenho direito ao prazer.

Rhatto também produz a imagem do prazer como energia criadora:

Sim, exploramos os limites desse modelo, que necessita de energia para funcionar e então tem de haver um certo tesão das pessoas para propor e ter vontade de fazer coisas. Quando não há tesão e quando as pessoas não se responsabilizam, nada acontece. No mínimo, o modelo é didático para mostrar para as pessoas. Não precisaríamos ter esse processo tão estrito, que a gente tem um processo que acaba sendo muito estrito, ele evita... ele pode até evitar muita briga e encrenca porque o processo é uma regra muito pétrea de funcionamento, porém ele por si só ele não faz a coisa funcionar. Precisa desse mecanismo de tesão, tem que ter uma autoinspiração do grupo, isso é uma coisa que você não cria protótipo, mas uma vez tendo energia, a gente mostrou um meio de gastar.

Indefinições e desconfortos

Por fim, percebemos certas indefinições produtivas nos debates levantados nas entrevistas e esse jogo de indefinições e desconfortos classificatórios também nos parece interessante. Os coletivos, ativistas, pessoas que nos concederam as entrevistas habitam, de alguma forma, esse lugar cuja definição é em si um campo de batalha, um processo de idas e vindas. De um lado, temos a força da dimensão relacional: relações, afetos, vín-

culos, produções coletivas, encontros. Por outro lado, o aspecto da afirmação de um grupo como um todo coerente, classificado, nos parece cada vez mais complexo: a feitura do “quem somos nós” torna-se um elemento, ele mesmo, central nas discussões e práticas políticas. Como discute o Norte Comum:

Acho que a partir do momento que chamam uma rede, um movimento, um coletivo, um negócio que não sabe nem se nomear, não sabe se definir, que não tem projeto, não tem finalidade concreta e se arriscam a fazer esses convites, colocar a gente dentro desses lugares para estar debatendo, para estar realizando, eu acho que é um sinal de que as coisas estão se alargando aí aos poucos. Eu acho que isso é uma coisa interessante. Eu acho que é o reconhecimento de uma movimentação que está acontecendo no Rio de Janeiro (...) um problema sério com essa ideia da identidade suburbana, tenho medo dessas paradas. Eu tenho medo de pensar uma essência suburbana, saca? Eu penso tudo misturado para caralho...

O que estes processos nos mostram é que existe uma dimensão extraordinariamente importante da política que é justamente a de deslocar delimitações que se apresentam como garantidas. É o que Jacques Rancière propõe, por exemplo, quando pensa sobre a diferença entre polícia e política: enquanto a primeira é a grande garantidora das fronteiras e delimitações sociais, a outra é, ao contrário, a possibilidade dos deslocamentos e escapes¹⁵. Tal ímpeto se coloca nas cosmopolíticas que anunciam as práticas e lutas dos entrevistados. A Cacique Valdelice diz, nesse sentido que

A gente fala que nós não queremos pegar nossa terra e passar a máquina e plantar um monte de palmito pupunha, porque para a gente não é importante. A gente quer que ela fique do jeito que ela está ali com a sua natureza, com a sua Mãe Terra, com suas flores nativas, com seus mitos,

¹⁵ Jacques Rancière. “Ten Thesis on Politics”. *Theory & Event*, v.5, n.3, 2001.

com seus sonhos, com seus encantados... Pra gente isso é super importante. Se eles – o governo - indenizassem todo mundo, tirasse todos os plantios e reflorestassem toda a nossa mata, nós íamos ser mais felizes. Mas eles não entendem que ser índio aqui é viver do jeito que a gente se sente bem. Sem grade, sem muro a gente se sente bem! Para que a gente quer mais outra coisa? Eles obrigam a gente querer entrar no mundo deles, mas nós queremos viver assim. E vamos viver assim porque está na história, na história do povo Tupinambá, um povo que resistiu!

O combate ao capitalismo se liga ao questionamento e subversão das suas cercas, desde seus primórdios. Um elo entre pré e pós-capitalismo. Nesse contexto, o Norte Comum se vê como destruidor de certas barreiras; “E quem planeja a cidade não estava esperando essa. A gente está fodendo o planejamento urbano! E as separações dele”. Por sua vez, a Cacique Valdelice clama “não ter cercas para nós mesmos! Porque eu vejo assim, quando a gente tenta construir uma cerca é porque você não quer que ninguém entre naquele lugar. Mas o importante para a gente é não ter cerca para nós mesmos”.

Todos estes elementos que compõem as diversas camadas do que estamos chamando aqui de uma “nova geração de ativismos” fazem parte também de uma reflexão coletiva que vêm se impondo em diversos contextos das esquerdas no Brasil e no mundo. Dentro desse conjunto comum de questões, duas nos parecem extremamente relevantes. A primeira gira inevitavelmente em torno do problema da organização e da “hipótese movimentista”. Depois de um ciclo internacional vigoroso marcado pelos chamados “movimentos das praças”, os embates que emergem desde aí tratam de, por um lado, questionar a incapacidade destes movimentos de tornarem-se uma alternativa política mais “concreta” e, por outro lado, temos uma afirmação das lutas do comum, desde baixo, onde a disputa institucional ficaria necessariamente marginalizada. Os dilemas e tensões presentes no processo político do chamado 15M espanhol e a posterior criação do Podemos, indicam bem esse campo nevrálgico.

Em relação a essa primeira questão, pensamos que seria interessante mobilizar uma última ancestralidade, a das bruxas, e suas produções de resistências¹⁶. Para aprender a habitar essa tensão entre movimento, fluxos, resistências e organização, as bruxas praticam uma operação que se chama “traçar o círculo”, quer dizer, a criação de um espaço delimitado onde possam ser convocadas as forças vitais de conexões e resistências – aprender a fechar e a fazer existir no interior de um “grito” esse espaço capaz de reunir, evocar, redefinir o que somos “nós” e nos contaminar dos mesmos sentidos, das mesmas substâncias. Os coletivos que entrevistamos aqui nos parecem todos compartilhar dessa intuição: precisamos traçar nossos novos “círculos”, produzir relações, fabricar espaços de abertura, de conexões, mas que ao mesmo tempo, estes espaços sejam animados pelas energias das diferenças. Não se trata, por isso, de um espaço-síntese, mas de espaços em comum, um espaço de confluências.

A segunda questão que nos parece extremamente relevante e que também atravessa uma série de movimentos, coletivos e redes no Brasil e no mundo é sobre como “reabrir a questão revolucionária”. Essa questão foi colocada pelo comité invisible¹⁷, um coletivo não-autoral francês, mas que é, no entanto, uma questão que vem ecoando por todos os lados. Em seu último livro, “aos nossos amigos” (2014), o comité invisible apresenta uma reflexão que só poderia mesmo ser feita “entre amigos”: sem embaraços ou medidas retóricas de conciliação. “O que nos falta é uma percepção compartilhada da situação”, afirmam eles. Reabrir a questão revolucionária é, para eles, recolocar a questão da transformação radical e da saída do capitalismo. Como os movimentos das praças pensam essa questão? Os pequenos coletivos, “grupelhos”, as marchas? O problema se coloca justamente na possibilidade de ruptura com

16 Silvia Federici “La Persecución de las Brujas Permitió el Capitalismo”. Entrevista, Revista Números Rojos, 2013.

17 comité invisible. A nos amis. La Fabrique, 2014.

o capitalismo parlamentar como o único horizonte possível. Mas em seu lugar, diz o comitê, não deveríamos apostar em um “projeto de futuro” abstrato e ideologizado, mas sim, em um processo que lance uma “perspectiva”: um ponto de vista capaz de ir muito longe mas fortemente vinculado com o lugar onde se está. As entrevistas apresentadas aqui nos oferecem excelentes ingredientes para uma nova receita: uma política da vida, relações, política distribuída, a produção de corpos, traduções, etnicidades criadoras, tecnopolítica, hackear. Talvez o desafio esteja justamente em pensar um novo sentido para o anti-capitalismo que esteja fortemente vinculado com as questões e desejos da vida cotidiana, com sentidos de existênica. E fabricar bons conectores. Segue o comitê invisible: “Não foi sempre por fora dos possibilismos que abriram-se questões decisivas? E não é sempre ‘um punhado de loucos’ (escravos, operários, negros, mulheres, homossexuais) aqueles que começam as mutações mais importantes?”.



**NOVOS MOVIMENTOS
CULTURAIS: POVOS
INDÍGENAS, POVOS
TRADICIONAIS**

1 "NOSSA LUTA
VEM DE
GERAÇÃO"

Entrevista com Cacique Valdelice

- Jamopoty - Tupinambá

por Bruno Tarin

“Nossa luta vem de geração”

01

Entrevista com a Cacique Valdelice

- Jamopoty - Tupinambá

por Bruno Tarin

Você poderia nos contar um pouco sobre a história dos Tupinambá no Sul da Bahia? Digo um pouco porque eu sei que a história da luta e vida Tupinambá é muito complexa e antiga e não teríamos como falar sobre ela toda. Mas se você pudesse falar resumidamente da sua participação e de sua família nessa história, sobre o movimento Tupinambá, a luta e a cultura e também de ser indígena aqui do Sul da Bahia que eu acho que tem uma especificidade por conta de ser a primeira área de contato e colonização no Brasil e depois por conta dos coronéis do cacau...

Primeiramente quero dizer que a nossa história não começou com a chegada de Cabral. Nós já existíamos antes! Como eu posso dizer, na verdade, nós fomos “escravizados” pelos padres jesuítas que montaram um aldeamento em Olivença. Fomos obrigados a não falar o nosso idioma, fomos obrigados a não viver a nossa cultura. Nós tínhamos que viver como as pessoas “civilizadas”. Depois, nosso povo foi tomado, de novo, quando chegou o dito sucesso, o dito progresso, que eles falavam na época. Quando foi construída a estrada e principalmente a ponte que permitiu ligar Olivença até a cidade de Ilhéus. Quando foi construída essa ponte nós perdemos, mais uma vez, o direito de viver com liberdade.

Quando construíram a ponte, foi quando o “progresso” chegou e acelerou a chegada dos coronéis em Olivença, porque eles já estavam em Ilhéus, Itabuna, mas depois da ponte foi que eles chegaram forte em Olivença. Acharam a água muito boa, ferruginosa, era boa para os cabelos,

para a pele, para o estômago, e foram tomando. O que é que eles faziam? Eles diziam que só podia fazer casa de tijolo e telha, que casa de barro e de palha não podia mais fazer. Então, quem não tinha recursos para construir sua casa desse jeito, quem não tinha condição, saiu, foram para as comunidades ao redor, entraram mata a dentro e conseguiram na beira do rio fazer as suas casinhas e viver ali. Muitas comunidades surgiram e cresceram por conta disso, e cada comunidade tinha o nome do rio - rio Santana, Sapucaeira, rio Santaninha, rio Acuípe, rio Mamão... - isso foi acontecendo quando o povo foi se afugentando de Olivença para dentro das matas. Mas algumas famílias resistiram e ficaram, como a minha bisavó que dizia: “daqui ninguém me tira!”... Dali ninguém tirava ela”. Mas diziam para ela: “A sua casa vai cair, você não vai fazer outra?”. Aí ela fez, mas fez uma por dentro da outra, e quando a de fora caiu tinha uma nova por dentro, e ali ela continuou e hoje minha mãe mora nesse mesmo terreno que era a casa dos meus antepassados.

Então como eu posso dizer, tem de ser muito guerreiro, e minha bisavó era dessa forma, ela continuou vivendo ali, morreu em 1975, com 103 anos e deixou a terra e a casa lá com seus filhos, seus netos - a filha dela tinha morrido, então ela criou os netos e os bisnetos, e hoje a neta dela mora lá dentro da casa. E outros da família e outras famílias também que ficaram ali, como o pessoal dos Magalhães... E isso eu acho que foi fruto de um tipo de força maior que ajudou a continuar vivendo naquela área que era e continua sendo importante para o povo Tupinambá.

— *Valdelice, você contou, um pouco, a história até o final dos anos 70, mas a partir do meio dos anos 80, mais ou menos, teve uma retomada da luta, do movimento indígena Tupinambá, e já nos anos 90 você teve uma participação importante no desenvolvimento dessa luta.*

É. Em 1985 seu Alício foi a Brasília, e ele conta da forma dele, que ele mais Duca Liberato, que era um índio, um parente do seu Amaral, que

morava aqui no Acuípe, foram lá guerrear por nossos direitos. A gente também teve o apoio dos Pataxós que vieram até Olivença, junto com o Dr. Zé Carlos e mãinha que trabalhava na Pastoral da Criança, e eles tiveram uma união para esse movimento também, porque eles diziam: não, ali tem os índios e precisam de cuidado, precisam de assistência. E aí a coisa foi tomando corpo. Eu já ensinava - aí estava a minha participação - eu já ensinava na comunidade de Serra Negra, vamos dizer, de Olivença até lá dá mais ou menos, eu nem sei, mais ou menos uns quinze quilômetros, e eu ia na segunda e só retornava dia de sábado ou sexta-feira para Olivença.

A minha participação já foi naquele momento, porque eu via as necessidades daquelas crianças. Então, aquilo ali também me motivou para que eu fosse à luta. Em 1999 teve a reunião do povo Tupinambá de Olivença, de toda uma aldeia e me elegeram como cacique. Daí como representante do povo Tupinambá de Olivença nós já conseguimos atendimento de saúde, que a gente não tinha. Nessa época a FUNAI era em Eunápolis, aí eu saía e ia para Eunápolis reivindicar os direitos, mas na época eu ainda não tinha muito entendimento do assunto, mas eu ia aprendendo. Daí me convidaram para ir no Conselho de Caciques do Povo Pataxó, me convidaram para ir a Brasília e eu comecei a ir, fui a Brasília várias vezes com eles, com esse conselho de Caciques. Fui bem representada por eles, porque eles tinham mais conhecimento, mas mesmo assim eu fui bem representada. Então eu acho que é isso que vai nos assegurando mais, vai nos dando força para a gente continuar.

— *Essa questão dessa articulação do movimento indígena no Nordeste para o autorealhecimento e a luta pela terra é muito interessante. Depois de tanto tempo de forte repressão, que se concentrava bastante nas estratégias para se negar a existência dos índios no Nordeste, parece que o movimento conseguiu quebrar isso e hoje se fala que tem sim indígenas no Nordeste e que vocês estão lutando para serem reconhecidos conjuntamente com as suas terras. Tupinambá, por exemplo, já é hoje reconhecido como povo indígena, ou seja tem o reconhecimento étnico, mas*

mesmo depois de tanto anos não tem as suas terras homologadas, não tem o pleno direito de acesso e uso sobre seu território tradicional. Bom, depois disso tudo, eu gostaria de te perguntar sobre como é ser índio, hoje, no Nordeste, que eu imagino que seja diferente de ser índio em outros lugares. E mais, gostaria que você nos falasse um pouco sobre a sua visão sobre a relação entre a luta pela demarcação das terras, o autoreconhecimento enquanto indígena e a própria produção da vida Tupi-nambá hoje. Porque na minha visão essas coisas caminham muito juntas.

Assim, o meu entendimento é que a nossa luta vem de geração. Essa luta vem de geração e assim colocaram nos livros: “não, aqui não existe mais índio...”. Mas nós sempre estivemos aqui. Foram eles que nos deram o nome de caboclos e quando a gente falou: “nós não somos caboclos, nós somos índios!”. Aí foi um choque para todo mundo, mas essa é a realidade, nós não éramos caboclos, nós éramos índios. Nós estávamos aqui, somos os herdeiros daqueles que um dia foram expulsos, e a gente sabe que a gente tem que lutar não só pelo reconhecimento étnico mas também pela demarcação da terra. E aí o choque foi maior porque eles acharam que nós não íamos lutar pela terra. Que nós íamos ser reconhecidos mas não íamos correr atrás da terra.

Então, a questão é que a terra para o povo é importante, quero dizer, é mais do que importante porque como eu sempre falo: ‘o índio sem a terra ele não tem vida!’. Ele precisa pisar na terra, e no dia que nos pisamos, nós sentimos a diferença, a força que é o povo indígena reivindicando seus direitos. Então, assim, foi muito importante no momento que a gente pisou na terra, porque depois a gente nunca mais esqueceu. Agora, a gente pode até sair dessa terra mas volta para outra. Tem sempre esse lema dentro de cada um do coletivo, para a gente sempre estar saindo e retornando para outra e vamos assim... Eu não sei explicar direito.

Para mim, assim, você ser índio aqui no Nordeste é muito difícil. Ainda mais no sul da Bahia, uma terra de coronéis. O cacau acabou nessa região, mas continuaram os coronéis aí, com o nome, e politicamente eles são de-

vastadores, é igual a uma máquina que entra dentro da mata e vai destruindo tudo. Eles são isso, entendeu? A gente fala que nós não queremos pegar nossa terra e passar a máquina e plantar um monte de palmito pupunha, porque para a gente não é importante. A gente quer que ela fique do jeito que ela está ali com a sua natureza, com a sua Mãe Terra, com suas flores nativas, com seus mitos, com seus sonhos, com seus encantados... Pra gente isso é super importante. Se eles – o governo - indenizassem todo mundo, tirassem todos os plantios e reflorestassem toda a nossa mata, nós íamos ser mais felizes. Mas eles não entendem que ser índio aqui é viver do jeito que a gente se sente bem. Sem grade, sem muro a gente se sente bem! Para que a gente quer mais outra coisa? Eles obrigam a gente querer entrar no mundo deles, mas nós queremos viver assim. E vamos viver assim porque está na história, na história do povo Tupinambá, um povo que resistiu!

Outra coisa, eu acho que na nossa história, teve o que aconteceu com Marcelino, uma história muito forte que deixou marcas, tem também a história do Mem de Sá, que também deixou muitas marcas no nosso povo. Sei disso porque quando eu saía com a antropóloga para fazer as visitas tinha parente que falava: “não quero nem falar nisso. Eu sofri tanto, que eu não quero nem falar nisso.” A gente sabe que naquela época já tinha exército, naquela época, já tinha pistoleiro, naquela época já tinha tudo isso que hoje tem dentro das nossas áreas. Então aquele tempo que nosso povo viveu, que foi massacrado, que foi humilhado é o mesmo tempo de hoje. Hoje, nós temos nossos direitos mas quem fez a lei não fomos nós, foram os brancos que fizeram a lei. E essa mesma lei que eles fizeram eles não cumprem. Eles querem passar outra lei.

Então, é matar um leão por dia, ser índio aqui no sul da Bahia. É como você ter seu direito e tentar pegar ele e não conseguir.

— *Então, cacique, eu acho que isso chega exatamente no ponto que eu estava pensando em abordar agora que é essa questão da lei não ser cumprida, quer dizer, vocês conseguiram o reconhecimento étnico, isso já tem mais de dez anos e até*

hoje não saiu a demarcação da terra. Esse processo está há anos lá no Ministério da Justiça, quer dizer a FUNAI já aprovou o relatório e tudo, está lá na mão do Ministro da Justiça e ele não assina, e eles estão criando vários problemas, estão querendo inclusive voltar o processo para a FUNAI, quer dizer, há um marasmo muito grande para não homologar a terra. E aí surge como uma prática dos Tupinambá, como uma forma de luta, como forma de resistência e de pressionar o governo para cumprir as suas próprias leis, a retomada. Você poderia falar um pouco como você vê a prática da retomada?

Na minha visão as retomadas fazem parte da luta, até porque você às vezes chega até o Congresso mas não consegue falar com quem é de direito você falar. Você não consegue falar com o presidente, você não consegue falar com o ministro, você fala com os intermediários que não resolvem nada. Então, quando a gente chega na base, quando volta para a aldeia, aí vem os nossos anciãos, aí vem as nossas lideranças, vem também os encantados da natureza que ficam movendo as nossas mentes, predizendo assim: ‘não, vocês precisam fazer uma ação. Uma ação que dá certo. É dizer que essa terra é nossa, que aqui não tem fronteira, que aqui não tem cerca, então, ir pra cima’.

Então, eu acho que as retomadas são uma forma de luta que os Tupinambá, não só os Tupinambá mas o povo indígena do Brasil e fora do Brasil têm. Às vezes eu vejo alguns parentes dizendo: ‘ah, eu tenho medo de retomada’, mas isso é porque ele ainda não sentiu o que é retomar o que é seu de verdade. Nossos sonhos, porque a gente tem sonhos. Nossos mais velhos às vezes vêm para a gente e falam: ‘será que eu vou morrer e não vou ver essa terra demarcada?’ Daí com isso a gente faz aquela pressão, pode ser que dê certo, pode ser que não dê. Mas a gente tenta, quem sabe uma hora a gente consegue alcançar o objetivo que é a demarcação da terra. A gente não pode chegar lá no ministro e dizer a ele: ‘você agora vai assinar!’. Mesmo que a gente tenha o direito, tenha a lei do nosso lado, mas eles não cumprem. Tem dez anos. Até 2005 tinha de demarcar todas as ter-

ras indígenas Tupinambá. Tem dez anos! O Ministério Público notificou o governo dizendo: 'olha, você vai ser multado porque você não demarcou a terra ainda, precisa demarcar essa terra.' Então o governo precisa dar uma resposta à sociedade, aos pequenos produtores, aos fazendeiros que estão aí dentro, porque na verdade, eles pegam a terra de volta da gente e nunca mais eles conseguem produzir na terra como eles produziam antes. Nós não fazemos nada com ela, mas a Mãe Terra parece estar do nosso lado, porque em três meses você vai olhar, e aquele cacau já era. Aquele coqueiro, já foi. Eles não conseguem mais plantar. Então, a terra para eles é um sentido de destruição, mas para nós, não! É de preservação!

Então acho que esse é o sentido das retomadas, é a gente ir para frente, a gente ir mesmo, entendeu? Não parar porque não pode parar...

— *Assim, cacique, os Tupinambá de Olivença, pode-se dizer, são um povo indígena bastante grande, são várias comunidades e tem uma organização política complexa por ser tão grande, por ter um território extenso e eu acho que também, não sei se você concorda, pelo próprio processo da luta para a demarcação da terra e do reconhecimento étnico. Afinal, essas lutas foram e ainda são fundamentais na formação e organização política, e também em grande medida na organização da vida Tupinambá como um todo. Há, junto com as retomadas do território uma espécie de "retomada" da cultura, pois mesmo que os não-índios não tenham privatizado totalmente a cultura indígena, como fizeram com as terras, eles, como você mesma falou no início do nosso papo, criaram formas de opressão para que os índios "negassem" seus valores. Então, onde eu quero chegar com essa conversa, não sei se você concorda comigo nisso tudo que eu falei, mas eu fico pensando, se esse processo da luta do reconhecimento e da demarcação ajudou a construir o que hoje é Tupinambá, a luta e a vida Tupinambá, como você acha que vai ser diferente quando vocês conseguirem o território, porque eu acredito muito na luta Tupinambá, acho que vocês são um povo guerreiro e que vão sim conseguir vencer essa demanda, principalmente porque sei que vocês têm esse direito e estão lutando certo por ele. Então, resumindo, o que você acha que vai mudar quando esse ciclo de luta fechar?*

Eu acho assim, vamos ter mais liberdade, eu acho que vai ajudar muitas famílias! Antes, quando eu fui a primeira líder do povo, a primeira cacique, nós conseguimos muita coisa porque não foi só eu, não é só mérito meu, nós conseguimos ser um povo unificado. Não existia a divisão de Serra do Padeiro, não existia a divisão de coletivo nem de colegiado, nem de nada, nem de escola. Era unificado! Era só cacique e as várias lideranças. Hoje, as nossas lideranças que eram lideranças antes, são caciques hoje.

Então assim, eu acho que nós vamos ser mais organizados quando demarcar as terras. Não assim: 'Valdelice fica com uma parte, João fica com a outra, Maria fica lá na outra... Não!'. Não existe isso, porque a terra, no meu sentimento, é do povo Tupinambá. Você quer morar lá na serra, marcha, meu amigo, vá morar na serra. 'Ah, Valdelice, eu quero morar na praia agora, que eu já morei na Serra muito tempo, eu quero morar na praia'. Então venha morar na praia. Quer dizer, é não ter cercas para nós mesmos! Porque eu vejo assim, quando a gente tenta construir uma cerca é porque você não quer que ninguém entre naquele lugar. Mas o importante para a gente é não ter cerca para nós mesmos.

Outra coisa importante é a gente conseguir manter e organizar o território. Porque nós temos índios que fazem artesanato, índios que trabalham com a terra e que não sabem fazer nem um filtro do sonho. Tem índio que não sabe fazer uma lança, um arco e flecha, não sabe fazer nem uma tanga para ele botar no corpo. Não sabe nem colher o material, não sabe nem o nome de algumas árvores. E têm outros que sabem o nome das árvores, outros que sabem o tipo de remédio que é bom para vários tipos de doenças. Então assim, nós temos várias cabeças num território só, e eu acho que aquele que gosta de fazer artesanato para sobreviver vendendo para o turista, ele tem que estar mais perto do turista. Aquele que gosta de plantar, que gosta de plantar a maniva, colher a mandioca, fazer a farinha, ele tem de estar num lugar onde ele possa fazer isso. Quem também, na ideia dele, quer ser só tirador de piaçava, ele tem que estar onde tem piaçava. E aquele que quer cultivar o cacau que fique perto do cacau.

Então, vamos ter esse território e também todas essas cabeças, basta a gente dominar elas. Dominar, eu digo, no sentido de respeito um ao outro.

Especificamente sobre a organização política, posso dizer que eu aprendi muito na luta. Isso aqui é uma escola! Você aprende coisas boas, coisas ruins, apanhei muito, mas hoje sou tranquila. Os problemas não me acabam, eu tento resolver eles do meu jeito. Aí o povo fala assim, “Ah, cacique Valdelice tem um coração grande...” Eu não acho isso. Eu acho que as pessoas já apanharam demais. É só você vê hoje, a gente tem a FUNAI, antigamente os parentes falavam que a FUNAI era a mãe dos índios, hoje eu falo que a FUNAI ela nunca foi mãe, ela foi a pior madrasta dos índios. Porque você imagina, aquilo que eu te comentei ontem, alguém quer uma declaração de que é índio, daí eu vou e dou uma declaração, nessa declaração não estou só eu mas tem mais quatro lideranças da comunidade, e a FUNAI diz que você não é índio mesmo com a declaração. E aí? Me parece que alguém está querendo atrapalhar o movimento indígena, isso sim. Então, assim, a gente já foi escravo dentro da nossas próprias terras, nossas mulheres já foram estupradas pelos fazendeiros aí dentro. Nosso povo já foi assassinado pelos fazendeiros e hoje a FUNAI parece que vem e quer dizimar tudo mais, pois, eu digo que eu sou índio e eles dizem que não. Ora, o meu cacique fala que eu sou, a comunidade me reconhece e a FUNAI vem e me diz que eu não sou. E aí? Precisa inimigo maior do que esse?

— *Esse é um ponto muito importante mesmo cacique. A gente já conversou diversas vezes sobre isso, mas acho que é bom também deixar registrado aqui. O fato é que no processo de luta pelo reconhecimento de ser indígena e na demarcação e manutenção do território, o próprio governo coloca, como você está falando na figura da FUNAI, por exemplo, que precisa de um cacique, que precisa das lideranças assinando, fazendo o reconhecimento, isso tudo faz parte da lei. Então é o próprio Estado que coloca que tem que existir um tipo determinado de organização política indígena. É o próprio governo que coloca que é necessário uma organização interna do povo, mas também uma externa no sentido de que o governo “permita” a luta*

pelos direitos indígenas. O problema é que na hora que vocês vão lutar pelos seus direitos, o que acontece? Exatamente esse tipo de coisa que você estava relatando, a própria FUNAI indo contra o movimento. Você mesma já foi presa, não faz tanto tempo assim, e na época você estava com um neném de colo. Resumindo, há uma verdadeira criminalização do movimento indígena no Brasil e especificamente no sul da Bahia essa criminalização e perseguição de lideranças é muito mas muito forte mesmo. Enfim, acho que seria bom falar sobre isso porque, do meu ponto de vista, essa é uma questão essencial.

Eles querem nos dizimar mas eles já tentaram e não conseguiram. “No calar” dos Tupinambá, nós conseguimos voltar com mais força. Quando a gente estava fazendo o estudo antropológico para o reconhecimento étnico muita gente não dizia que era índio porque ficava preocupado. Se perguntavam: ‘o que será que esse governo está mandando aí? Será que é uma bomba relógio? Porque nós vivíamos do nosso jeito aqui dentro, de repente nós precisamos de um cadastro. Como assim cadastro? Ah, para poder ter assistência a Saúde, precisa de um cadastro. Então você é índio? Ah, rapaz, eu sou caboclo... índio eu não sei, minha mãe é que sabe. O povo chama a gente de caboclo...’.

Então as coisas vêm assim para cá, tudo atropelando a gente na nossa inocência, mas agora a gente já não tem mais aquela inocência. Antigamente, na nossa inocência, as coisas iam chegando para ir atropelando a gente. Nunca perguntaram se a gente queria mudar, eles logo impuseram o nome que eles deram, porque nós éramos um povo. Um povo com sua língua, sua etnia, sua cultura. E eles empurraram, vocês não são índios, vocês são caboclos. Mas a nossa geração chegou e nós falamos: ‘Chega disso! Nós vamos erguer nossa bandeira e vamos à luta. Nós precisamos desses direitos que estão na Constituição.’ Não queremos mais que o nosso povo fique escravizado, porque nosso povo trabalhava sem carteira assinada, crianças, trabalhavam para os fazendeiros. Quantos que morreram aí dentro sem nem saber que existiam esses direitos.

Então, a gente começou a ver essas necessidades e as coisas foram acontecendo e a gente vai tentando chegar a um acordo lá na frente. Um acordo de que nós queremos a terra demarcada, não é isso? É um direito! Nós queremos a terra demarcada! Se é com pressão, se não é com pressão aí é outros quinhentos, porque aí a organização é que vai dizer.

— *Seguindo nesse tema queria relembrar a recente ocupação ou a invasão, não sei qual palavra usar, do território Tupinambá pelas Forças Armadas brasileiras e também pela polícia. Essa intervenção militar fez a questão do conflito aqui na região circular bastante pela internet, jornais e TV. Mas eu te pergunto, para você que foi presa e criminalizada pela luta da demarcação da terra aqui, como você se sente vendo as Forças Armadas ocupando, invadindo, essas terras. Porque você acha que isso aconteceu?*

Quando o Exército chegou, a gente leu nos jornais, que era a garantia da Lei e da ordem, que aqui estava precisando que viessem as Forças Armadas para desarmar não sei quem. Então a gente se sentiu muito humilhado, na verdade, você não ter o direito de ir e vir é preocupante. Sabe, de repente, você estar ali na estrada ou encontrar dentro da mata o Exército. Ele chegar na sua aldeia, entra todo mundo com arma, como se fosse uma guerra. Só faltou entrar com aqueles tanques, aqueles tancão que estavam em Ilhéus. Aí eles vieram para Olivença. Quando vinha, vinha aquele caminhão, aqueles carros menores, tanque. Um carro que a gente dizia que era mortuária e parecia tudo isso. Então, isso tudo chocou muito o povo Tupinambá. O povo ficou muito retraído. Nós fizemos igual a concha, nos fechamos. Nós não fizemos mais nenhuma retomada. Porque em todos os lugares eles estavam. A gente se perguntava: 'Vieram para quê? Qual será o pensamento deles? Será que se a gente fizer retomada eles vão prender a gente? Eu já fui presa uma vez. E aí, se eu vou, se eles me encontram, não sou primária mais, eles vão me levar. E aí? E as coisas foram ficando difíceis. Então nos retraímos, sim. Com a chegada da GLO (Garantia da Lei e da Ordem) nós ficamos retraídos mas nós não ficamos parados. O

bom disso tudo é que nós não ficamos parados, nós ficamos organizando o que é que a gente ia fazer quando a gente tivesse uma brecha. E quando a gente teve uma brecha nós fizemos logo dez retomadas. Afinal, temos que manter o índio dentro do seu território, fazer com que ele o viva, que ele plante ou ele não plante é outra história, mas o importante é manter ele ali dentro daquela área.

— *Por conta da criminalização da luta indígena a relação entre os Tupinambá e a Polícia Militar e as Forças Armadas não é um mar de rosas, né? Ontem mesmo a gente estava conversando e o pessoal aqui estava falando que quando vê os carros da polícia já corre para dentro do mato. Como você vê isso?*

É o sentimento. Não é que eles estão “devendo” mas é que bate um medo. Lá dentro do mato, muitas vezes, a lei é daquele que tem o poder na mão. O cara está com uma arma, que eu nem sei dizer o nome, quando o índio vê, ele cai no mato e se esconde. Ele não sabe o que vão fazer com ele, ou mesmo ele já viu se cometerem várias vezes injustiças. Então para o índio é melhor ele se esconder, fingindo de morto, para poder não ser mais ofendido na sua índole. Porque a gente sente muito, quando qualquer um desses usa do seu poder, da sua farda, para humilhar. Quando eles perguntam: ‘Você mora onde? Você é índio?’ e a resposta é: ‘sou sim, sou índio.’ e respondem de lá: ‘Você é índio, nada!’ E assim ele vai humilhando, vai tentando massacrar mais uma vez. Isso é muito forte dentro dos Tupinambá. O massacre foi tão grande, tão violento contra o povo Tupinambá que ficou marcado. Parece que vai passando. As gerações vêm ainda com esse mesmo sentimento de violação dos seus direitos, da sua vida, da sua cultura, seu jeito de ser, de viver. Então, assim, a gente tem isso dentro da gente muito forte, a gente sente a rejeição quando fala: ‘eu sou índio!’, a rejeição da polícia. Seja ela qualquer uma, você sente a rejeição. Se você não tem a fisionomia que ele gostaria que você tivesse, aí você é mais machucado ainda.

Então, é muito forte dentro dos Tupinambá o sentimento contra as forças do poder e a gente vai viver isso muito tempo ainda. Nossas gerações que vão vir, elas vão estar sofrendo isso também. Vão ter o mesmo sentimento! Porque eu lembro quando a gente ouvia falar de caboclo Marcelino, que não foi na época da gente, mas a gente ouviu falar sobre o massacre de várias famílias, pessoas saíam de mato em mato, quando o mato deitava, que não dava mais condições de se esconder naquele mato, aí já ia para outro. Sempre dormindo no mato, com medo da polícia, que não era polícia naquela época, eram os pistoleiros, eram pessoas que eles pagavam para ir caçar os nossos parentes.

Assim, hoje em dia a gente é mais livre, mas ainda levamos essa, como se diz, agonia, que eu acho que não vai cessar nunca. Você pode ver, o índio te trata bem, dá risada, sorri muito, é muito feliz mas deixa chegar um carro de polícia aí pra ver, que muita gente corre, outros ficam, mas ficam com medo, e assim eu acho que vamos carregar para o resto de nossas vidas. O massacre, ele não está só nos protestos e caminhadas que a gente faz, mas está em todo dia na nossa vida. Porque cada dia que passa a gente sente isso na pele.

— Assim, a partir disso tudo que você falou, eu fico pensando que a polícia, vamos dizer assim, é como se fosse o braço armado da política partidária, dos governos, do Estado. Acho que a melhor palavra seria governo mesmo. E assim, cacique, como que é a relação, por exemplo, do movimento indígena Tupinambá com os partidos políticos? Isso é até uma coisa que eu estava conversando ontem com o Jaborandi que me disse: ‘enquanto indígena, eu não tenho partido, eu não tenho governo. Porque o meu partido é o índio, meu partido é o indígena.’ Eu queria saber se você concorda com isso e como que é a relação do movimento com os partidos, com os governos? Porque a polícia é um lado disso também, né?

É, é um lado... É assim, a gente tem isso com a gente desde quando começou o movimento, teve inclusive um ano em que o PCdoB queria

botar todo mundo no partido dele. Aí, a gente não entende. Porque assim, eu acho que partido, o partido político - você vive uma questão política dentro da sua comunidade também - mas esse partido político, partidário, você tem que ter lado, e esse não é o do índio. Você se dá bem com todo mundo, você sorri com todo mundo, você ouve as palestras de todo mundo e, ao mesmo tempo, você não entende o que eles estão falando. Então tanto faz pra gente. Mas às vezes a gente tem que ter um lado, porque até na hora de votar nós somos cidadãos. A gente precisa ter um lado. A gente vai votar, a gente só pode votar para um, não pode votar para dois. E eu analiso e tento passar para os parentes que para você votar em um partido, você precisa analisar ele. O que é que ele tem que é sensível às causas sociais? À causa indígena? O que é que ele tem? Se você ver que ele só detona, é melhor sair fora. Você não vai fortalecer seu inimigo! É melhor você ir procurar um partido que pelo menos você consiga ter alguma coisa que simpatize com ele, mesmo que o candidato não seja índio. Mas eu na verdade até concordo com Jabora, a gente não tem que ter partido. O que nós somos e queremos ser, isso é o que é mais importante, que fortalece mais a gente. Nasci índio, vou ser sempre indígena com toda dificuldade, com tudo isso aí, com partido querendo, com partido não querendo... A luta nossa não vai acabar porque nós vamos estar sempre lutando pelo ideal e o ideal nosso é a demarcação da terra. Mas não é só demarcar a terra. Não só demarque a terra, dê condição da gente viver nela.

— *Agora eu vou fazer uma série de perguntas engraçadas, eu acho, mas eu também acho que elas são interessantes para a gente poder construir diferentes pontos de vistas, outras maneiras de ver as coisas. Não existe uma só maneira de ver as coisas e os indígenas ensinam muito a esses que acham que só existe uma verdade. Então vamos lá, para você o que é democracia? Você acredita em democracia? Qual o seu desejo pra democracia? Você já pensou alguma vez sobre a democracia? Você acha que democracia e a vida e luta indígenas têm alguma coisa comum ou não? Enfim, como você vê a democracia?*

Eu acho que democracia é a liberdade de expressão, você poder falar livremente. O que eu acho mais bonito no índio é ele poder falar tudo aquilo que ele deseja falar sem medo de ser feliz. A democracia é ser livre! Porque não adianta a gente ficar falando em democracia sem viver ela. A palavra democracia a gente não quer nem saber mas eu acho que o modo da gente fazer as coisas já faz a gente viver uma democracia. O povo indígena, ele tem o seu jeito, sua sabedoria divina, ninguém ensinou, não foi em cadeira de universidade, não sabe nem quem é doutor, não sabe nem quem é quem, mas sabe falar do seu passado, sabe falar do seu futuro, sabe falar do presente. Sabe falar das coisas que machucou nosso povo e as coisas também que fazem a gente feliz, porque a gente não tem só tristeza, não. A gente fica muito feliz de saber que queimam todas as árvores, mas a raiz brota de novo. A gente fica superfeliz que no Cururupe teve sete quilômetros de corpos de índios, podia ser Tupinambá, podia ser Pataxó, podia ser Tupiniquim, podia ser qualquer um, foi índio, foi um povo que tentaram dizimar, mas hoje nós estamos aqui. Então, essa é a nossa luta. Eu acho que é isso. Não tem democracia que fale mais do que o direito da gente poder dizer o que a gente sente.

— *Lindo isso que você falou! E eu sei que uma das características muito forte da luta Tupinambá é comunicação e a relação com as tecnologias informáticas. Acho que é sempre bom falar um pouco sobre isso inclusive para os outros povos indígenas. Tupinambá é um povo bastante documentado por si próprio. Quer dizer, há muito material gerado por não-índios mas a produção comunicacional dos próprios Tupinambá é enorme, isso é uma verdadeira prática de luta aqui, né?*

Será que pode-se dizer que seriam os novos Tupinambá? Porque tem o Tupinambá dos nossos antepassados mas eu acho que a gente precisa falar desse Tupinambá que renasceu dessa árvore, que saiu dessas raízes, que delas brotou. É o Tupinambá que não tem cerca, que gosta de falar tudo, que eu acho que é isso que é importante, entendeu? É a conquista.

Nós conquistamos muita coisa. Então temos que falar do Tupinambá de hoje. Que vive hoje. Não é esse Tupinambá do passado. Essa ideia do Tupinambá do passado. Essa comunicação que você falou é do Tupinambá do agora, vocês aqui e eu conversando com você agora.

— *Pois é, Jamopoty, eu observo que hoje para muitos jovens na cidade a luta indígena foi assumindo um papel importante na suas militâncias ou ativismos, isso, acredito eu, se deve ao fato que nos últimos anos circulou bastante a luta indígena pela internet e também nos jornais e TV. Para essa juventude a pauta indígena entrou em cena muito fortemente depois da larga comunicação da luta contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte, e depois os suicídios dos Guarani Kaiowá e Tupinambá com a “invasão” do seu território pelo Exército, e também a luta da aldeia Maracanã lá no Rio de Janeiro. Bom, eu não estou dizendo com isso que a luta indígena começou agora e nem que ela está mais forte por isso mas é um fato que ela está mais midiaticizada, ela está mais comunicada e tem se tornado um ponto muito forte de confluência entre pessoas de diferentes locais, ideais e práticas. A minha pergunta seria no sentido de saber de você se você acredita que a cidade tem alguma coisa para ajudar na luta indígena. E também se a luta indígena, os indígenas, têm alguma coisa para ajudar na cidade?*

É assim a tecnologia, eu acho, eu acho não, tenho certeza, ajudou muito os povos indígenas. Por exemplo, você está sendo agredido lá dentro, lá no Santana, na Serra das Trepes, imagina você estar a 70, 80 quilômetros do litoral, dentro do mato, e você dando um jeitinho de conseguir ir numa internet, você conseguindo filmar, daqui a pouco o Brasil todo, o mundo todo vai saber que você foi agredido lá dentro. Então, acho que a comunicação ela é muito importante no processo dos povos indígenas. Eu acredito que se o povo soubesse, eles divulgariam mais ainda suas práticas, a situação que vive hoje, como o povo utiliza a terra, para quê eles querem as terras, que eu acho que fica às vezes muito sem dar visibilidade ao processo das retomadas, ao processo porque queremos a terra.

Por exemplo, aquele areal ali, para quê você quer aquele areal já que o cara tirou toda areia, o minério da terra? Mas a gente tem uma utilidade para aquela área ali, para reflorestar, botar as árvores de novo. Aquelas árvores antigas que tinha ali, que eram medicinais, que eles tiraram tudo. Então acho que a gente usa a comunicação para o nosso bem, para valorizar as nossas artes, nossos artesanato, para mostrar um pouco como a gente vive, nosso ritual, aquilo que a gente acredita. Eu acho que a comunicação é muito importante para os povos porque sabendo usar ela é uma arma poderosa para o povo.

Uma coisa é você ir lá no ministro e perguntar, por que você não assinou a demarcação da terra do povo Tupinambá já que estava na sua mesa. E ele dá uma resposta e depois você chega lá e ele dizer: 'não, eu não falei isso não...' Mas outra coisa é se estiver gravado, daí você pode perguntar: 'E essa voz aqui é sua? E essa gravação aqui?' A gente tem gravado nossas ações, é importante para a gente inclusive estar passando pro nosso povo, olha, nós conseguimos. Nós conseguimos dessa forma. Vocês também podem fazer dessa forma, mas vocês podem fazer até melhor ou vocês podem fazer de outra forma. Eu acho que a comunicação é importante para o povo.

— *Você quer falar mais alguma coisa?*

Não, está tranquilo.

— *Então, maravilha, obrigado cacique.*



**NOVOS MOVIMENTOS
CULTURAIS: POVOS
INDÍGENAS, POVOS
TRADICIONAIS**

2 "A GENTE
NÃO SEPARA
MILITÂNCIA
DE FESTA"

Entrevista com Mãe Beth de Oxum

Por Bruno Tarin

02

“A gente não separa militância de festa”

Entrevista com Mãe Beth de Oxum

Por Bruno Tarin

Para começar gostaria de perguntar como vocês veem o *Coco de Umbigada*, como um Terreiro, como uma casa, como uma escola, um ponto de cultura, um movimento político, um coletivo? É tudo isso junto? É também a produção cultural da sambada... Enfim, como você vê o *Coco*?

O *Coco de umbigada*, eu vejo como um brinquedo. Eu vejo como uma brincadeira que junta as pessoas, que aproxima as pessoas, uma celebração. O *Coco* é uma dança, o *Coco* é uma roda, então aproxima as pessoas, estimula a sexualidade e celebra a vida. É essa relação completamente espiritual porque celebra a ancestralidade, inclusive afro-indígena, porque o *Coco* tem a pegada na cultura indígena e na cultura africana, aqui no Nordeste é muito forte, na cultura do Quilombo, da Jurema, a gente chama aqui o *afoxé*, *candomblé de rua*. O *Coco* é a *Jurema de rua*. E é uma expressão porque mobiliza socialmente a comunidade. Aqui não é só o *Coco* que faz isso, o *Maracatu* daqui é até mais antigo. *Maracatu* tem 300, 400 anos e tem esse papel também. Os *afoxés* mais contemporaneamente também têm esse papel. Mobilizam as comunidades o ano inteiro, o povo está dentro de casa fazendo roupa, costurando, preparando o carnaval, o São João. Prepara essas coisas. Natal é o *Pastoril*, é o *Cavalo Marinho*. Ou seja, os brinquedos mobilizam socialmente para além do religioso apesar de ser aquilo que os sustentam. Mas também tem o cultural, e esse cultural traz a estética. Você mesmo viu as meninas negras de *rastafári*, *black power*, com a autoestima lá em cima. Isso é uma estética! O brinquedo promove

isso. É uma escola também, uma formação de agentes da cultura negra. A gente está trazendo jovens negros de periferia para participar de cursos profissionalizantes, então vira escola. O Terreiro sempre foi escola, só não foi reconhecido pelo Estado que inclusive é o que mais negligencia esse contexto porque não legitima a cultura, principalmente essa cultura popular, feita pelo povo. O Estado tirou o povo da rua, cultura agora virou coisa do mercado, de bar, de casa de show. Mas a cultura de rua, que é a cultura que sempre existiu continua. Você mesmo viu o grande cortejo de afoxés, brincadeira de preto é por aí... Aqui em Pernambuco pelo menos é assim.

E a gente não separa militância de festa. Isso fica para os partidos, isso fica para os intelectuais. A gente mistura essas coisas, ao mesmo tempo que está metendo o cacete está também bebendo, está brincando, está curtindo, está dando umbigada. É isso, um misto de muita coisa. Isso é que é importante, que é forte! Não é uma coisa só, são várias coisas. Intrinsecamente ligando cultura e religiosidade. Preto e índio não estão separados em caixas como fazem.

— *É isso aí Mãe Beth, concordo com você plenamente. Seguindo nesse papo da mistura, da rua, das culturas, das estéticas, uma vez eu ouvi você falando da importância do ponto de cultura para o processo de desenvolvimento do próprio Coco. De como que o Coco foi realizando e diversificando suas atividades através do programa Cultura Viva. Você falou, nessa ocasião, da base que é o terreiro e a sambada mas que a política dos pontos de cultura trouxe muita coisa para o processo de vocês.*

Eu acho que o Programa Cultura Viva teve um papel importante aqui pra gente e para muitos outros terreiros, e também para aldeias indígenas, ocupações. Enfim, gente que chegou junto nos Pontos de Cultura. Essa moçada antes não tinha muita relação. Primeiro não tinha uma relação em rede, e também não tinha uma relação de receber os recursos, eram sempre muitos atravessadores, sempre a universidade, a prefeitura... Sempre tinha um atravessador, não era uma coisa direta e foi nesse aspecto que

o Cultura Viva foi inovador. Outro ponto muito importante foi trazer o Ministério da Cultura para dialogar com as matrizes africanas, indígenas, ciganas, ocupações, movimento de trabalhadores, enfim, um universo gigantesco e diverso como é a cultura brasileira. Esse diálogo não existia antes, o patamar vergonhoso de o Ministério não dialogar com essas matrizes. Acho que o Cultura Viva deu essa pegada de dialogar, sabe, e a gente também conseguiu fazer discussões, conseguir sacar algumas coisas, participar de coletivos, conselhos de cultura, a gente sabia o que era quando lia ali nas coisas mas participar, abrir a boca mesmo e pegar o Coco, botar na roda, a gente não fazia. Outra coisa que eu acho importante foi uma apropriação da tecnologia por parte dessas matrizes, da gente e de outros que fazem cultura.

A gente em 2004, dez anos atrás, não tinha computador, não tinha internet aqui onde a gente mora, e agora, dez anos depois, a gente está com mil coisas, inclusive jogos, plataforma de jogos, a gente está desenvolvendo software de jogos. É um projeto pedagógico de inserir os alunos do nosso curso de tecnologia a desenvolver softwares, desenvolver jogos de matriz africana, com identidade na cultura afro-brasileira, assim, tecnologia para facilitar nossa vida. Aplicativos. Agora mesmo, no Festival Coco de Roda Zumbi Olinda que produzimos, os alunos desenvolveram aplicativos para celulares, celular que é uma coisa básica hoje, popularizou, todo mundo têm.

Então é isso, comunicação, cultura da tela, tá ligado? Nossos alunos de web designers desenvolvem sites, ficam massa, ficam lindos. Para o Festival os alunos fizeram site, fizeram aplicativo, desenvolveram ações de produção cultural. Ou seja, o Coco é escola, faz escola! Quer dizer, os terreiros, não é só o Coco, aqui em Pernambuco tem essa relação. Agora, a gente ainda convive com gente intolerante.

— *Esses temas todos que você tocou agora da tecnologia, da intolerância religiosa e do racismo acho que são temas muito importantes, eu quero muito escutar mais*

as suas ideias sobre esses temas mas eu gostaria, antes, de insistir um pouco mais na questão do Ponto de Cultura, porque eu acho que vocês têm um caminho muito interessante, que eu acho que vale outras pessoas terem acesso, escutarem, conhecerem essa história e ver como que vocês pensam essa questão da política cultural. Do meu ponto de vista, os Pontos de Cultura como você mesmo falou trouxeram recursos para quem não tinha acesso. Um investimento em ações fora do Estado, afinal o Ponto de Cultura não é orgânico ao Estado como museus, teatros, bibliotecas ou escolas no sentido mais institucional. Vocês por exemplo recebem recursos normalmente através de prêmios, editais e projetos em geral, ou seja não tem um fluxo contínuo de recursos públicos. Por um lado, isso me parece muito bom porque vocês têm um belo grau de autonomia para realizarem as suas atividades, afinal o Estado limita muito. Inclusive um tema que a gente pode conversar é quanto o Estado brasileiro é totalmente atravessado pelo racismo. Então, por um lado é bom ser autônomo em relação ao Estado, mas por outro lado é ruim porque vocês, como a grande maioria dos Pontos de Cultura, não têm um fluxo contínuo de recursos, exatamente por não serem como um museu, uma escola, biblioteca, teatro... Daí há um enfraquecimento da rede dos Pontos de Cultura. Resumindo, eu queria saber um pouco como você vê a relação dessas estéticas e matrizes negras, indígenas, ativistas, de terreiro, de rua, ancestral com o Estado e a obtenção de recursos públicos.

Essa relação ainda é muito perversa. O racismo ainda está muito arraigado na alma desse Estado. A relação de balcão ainda é muito forte! Então assim, fica muito agressivo para as pessoas principalmente da cultura que tem uma consciência. A gente mesmo está nos Conselhos, discutindo participação, e vê a nossa participação, inclusive, completamente negada. A lei mesmo que vai regulamentar a participação da sociedade civil, os caras estão boicotando, obstruindo a pauta porque não quer que sociedade civil que tenha voz. Como é que pode? A sociedade civil não ter voz, não ter participação, como é que o Congresso é que pode controlar as coisas no país? A moeda de troca no Congresso é a governança e a gente não se indigna? Eu fico puta com um negócio desses, como é que pode? Esse país

está fodido, velho! E outra coisa, esse negócio que você disse de não ser biblioteca, não ser museu... É verdade, mas isso não minimiza nada porque a gente não precisa disso. Por exemplo, a gente não teve os Correios patrocinando o Coco por vinte anos, ele patrocinou uma ação em novembro de 2014, mas a Sambada nós fazemos há quase vinte anos e isso é muito bom porque mostra com qualidade como somos belos, fortes e resistentes. Agora, a luta é metade do espetáculo, porque tira um bom som e um bom palco pra tu ver. A gente dá de dez a zero em outros que tem a boa luz, o bom som e a estrutura boa, pois a gente faz sem nada disso e junta duas mil pessoas na comunidade e todo mundo caí pra dentro da Sambada! Porque tem raiz, tem axé, tem saravá! A gente faz uma sambada aqui que fica o beco todo lotado, são mais de duas mil pessoas, um axé, e a gente não tem um puto pra fazer! Mas se junta e faz a sopa, faz o rango comunitário e coletivo pra gente comer quando terminar. Porque se dependesse de edital não existia a Sambada. Então, o acesso a recurso é muito relativo frente à atitude de fazer o enfrentamento pela permanência e fortalecimento da cultura popular, mas por outro lado não tem políticas de cultura sem recurso.

Outra coisa que eu quero falar é que a comunicação saiu da nossa mão, negociaram a comunicação nesse país com a bancada evangélica e a gente se fodeu! Cravaram um punhal no coração dos povos de matriz africana e indígena nesse país! E agora virou tudo do diabo, estão cooptando a família da gente, as rainhas do maracatu, as véias do Coco. Mas o Estado não é laico? Como é que o político se elege como pastor? Não pode, gente, essa é uma questão muito séria nesse país! Enfim, a relação com o Estado ainda continua muito difícil, ele ainda nos trata como se estivéssemos na Senzala e eles fossem a Casa Grande. Mas ultimamente deu uma melhorada, com muita luta conseguimos o Estatuto da Igualdade Racial, que é pouco respeitado, temos a Fundação Palmares, com poucos recursos e com toda dificuldade mas tá funcionando, tem também redes como por exemplo o Conselho Nacional de Política Cultural - Colegiado de Cultura Afro-brasileira - onde estão mais de uma dezena de ialorixás, babalorixás que ocupa-

ram aquele Conselho. Antes a representação afro-brasileira era uma pessoa só geralmente do Sul e/ou Sudeste que não conhece a realidade do Norte nem do Nordeste. Hoje já tem várias pessoas do Norte e Nordeste, para ser mais exata tem quinze, passou de duas representações para quinze.

Então assim, mesmo diante de toda a perversidade do Estado a gente segue caminhando. Eu não queria entrar nesse mérito da eleição, mas tipo, a mídia conduziu as últimas eleições de uma forma absurda. No processo eleitoral aqui teve coisas absurdas. Tipo, falar que a social-democracia vai consertar o Brasil é uma brincadeira, né? Falar que esses pastores que se elegeram vão ter um projeto político para o Brasil, só pode ser brincadeira um negócio desses. Projeto, só ser for fundamentalista, racista e homofóbico! Não dá! Isso aí é neofascismo chegando na América Latina e não é só no Brasil. A gente viu também as relações dos hermanos por aqui, e é isso mesmo. Então, quem está confrontando com a mídia, quem está confrontando com a questão social, vai estar sempre na mira dos caras que querem dominar o mundo mesmo.

— *Pois é, Mãe, diante das suas palavras eu fico pensando muito, você sabe do meu envolvimento com comunidades indígenas no Nordeste e também com quilombolas no Rio de Janeiro, sobre a questão da etnicidade. Daí eu gostaria de saber melhor como que você vê a relação entre o axé, a etnicidade, as comunidades tradicionais, as ancestralidades indígenas e negras, com esse outro projeto de Brasil que como você descreveu está o tempo todo bloqueando a participação social nas decisões políticas e que acredita que é a Casa Grande. Enfim, como que você vê esse embate?*

Isso aí é um projeto, eu penso que seja um projeto político. Eu vejo que é um projeto político que está em curso, projeto perigoso, neofascista, fundamentalista e se articula internacionalmente. Quer dizer nos anos 80, os caras já faziam teleconferência com os sinais via satélite dos Estados Unidos. Essa semana mesmo a gente viu um vídeo aqui sobre esse histórico, de como é que se deu essa expansão do movimento evangélico e aliado à

comunicação. Os caras entenderam que a comunicação era o poder! Investiram e compraram as mídias, é isso aí. E eles vão continuar comprando, e se Dilma, inclusive, não enfrentar, não tiver a capacidade, o discernimento, não entender que é necessário regulamentar esse monopólio aí das comunicações no país, ela vai estar fodida! E o Brasil junto! Porque o que está por vir não é brincadeira não... Eu acho que é a barbárie mesmo. Assim, os caras querem fazer do Brasil um país fundamentalista, tirar o Orixá da alma brasileira. Mas a gente precisa virar essa mesa, e eu acho que só tem uma coisa aí que pode barrar esse avanço fundamentalista que é a tecnologia, que são a internet e as redes sociais. Porque a tecnologia é Ogum! Ela é revolucionária! E as redes sociais, fizeram a diferença na última eleição da Dilma (2014), eu acho assim, em relação ao que estava posto na grande mídia que era o fundamentalismo. Então assim, o monopólio da comunicação não dá para aguentar! E as redes sociais têm um papel importante em contrapor isso. Quando elas são usadas para chamar uma multidão para dizer: 'o povo não é bobo, fora a Rede Globo', isso é muito simbólico. Enfim, agora a gente tem a rede social e a gente se comunica, agora é outro tempo para a comunicação, a partir de agora a comunicação nunca mais vai ser a mesma. Temos agora os softwares livres junto com as formas livres de comunicação que não dependem de alguém "ligar ou desligar um botão".

— *Então, Mãe, isso é muito interessante porque vocês como um terreiro, como fazedores de cultura popular aliados as tecnologias digitais acabam trazendo a tona os dois lados mais "avançados" do desenvolvimento atual. Ao mesmo tempo que vocês trabalham com softwares livres, comunicação distribuída etc que, vamos dizer assim, são pontas de lança, vocês também trabalham na outra ponta da lança que é a ancestralidade. Quer dizer, como você mesma estava comentando outro dia, são cinco mil anos de conhecimentos que foram sendo transformados, modificados, produzidos e que hoje vocês estão continuando, estão botando pra frente. Enfim, eu sei que tem muita gente que trabalha com ancestralidade que vê a tecnologia como uma coisa ruim, que está acabando com as práticas populares e tradicionais, mas*

vocês aí têm uma outra ideia bem diferente dessa. Vocês conseguem aliar muito bem tecnologia e ancestralidade. Como é que você acha que funciona isso, como vocês trabalham essa questão?

Rapaz, eu acho que a gente já nasceu com a tecnologia. Acho que a humanidade nasceu na África e naquela mitologia, naquela herança, tem Ogum, que é o orixá da tecnologia, do ferro. Se ele tem uma necessidade, ele vai lá e resolve, é assim. Então, eu acho que a gente convive muito bem com tecnologia por conta disso. E o computador é uma tecnologia. Lá atrás, o homem ainda carregava por exemplo o peso nas costas e ele desenvolve o arado, desenvolve a roda, o ferro, era com a madeira que a gente pescava e depois começam a desenvolver as tecnologias... Tem mil histórias dos povos, milhares de anos antes de Cristo, milhares de anos atrás que desenvolveram o ferro. O ferro é uma necessidade! É um mineral da terra! Então assim, tem que entender essa história para entender a tecnologia. Tecnologia para quê? Eu acho que a tecnologia é importante para a gente rodar uma chave de uma porta que que até agora estava trancada para a gente. A gente não demorou muito para entender o software livre, que o pessoal ficava dizendo: 'mas como vocês vão fazer?' Mas a gente entendeu, a gente caiu pra dentro! Não demorou a gente entender... O pessoal pergunta: 'Como é que vocês lidam tão bem com o software livre?' Mas é uma coisa tão simples, a gente vive com isso, a gente tem a tecnologia, a gente tem as histórias que Ogum nos traz da forja, do ferro, isso faz parte da nossa natureza, a gente tem esse elemento na nossa essência. Eu acho que é se conectar com isso ao invés de ficar achando dificuldade. É uma coisa natural. É Ogum se materializando, se resignificando o tempo inteiro.

E outra coisa, o que sustenta todo nosso trabalho aqui é ter um terreiro de matriz africana, é ser um zelador de orixá. Aqui é um terreiro de Jurema, porque nós somos juremeiros. Sou da nação Nagô, mas a gente também tem a Jurema Sagrada. A gente cultua nossos índios, nossos caboclos. Quando a gente chegou aqui eles já estavam, como é que a gente

não vai louvar? Tem que louvar! Eles não já estavam aqui? Cultuar os nossos orixás, cultuar Zambi, cultuar Pai Tupã, Iara... Enfim, encontro com os mestres, as mestras, os Exus, os Tranqueiros, as almas, os Encantados, os mestres, as Pombas Giras, todo mundo. Esse universo, essa falange muito pouco compreendida na sociedade, e tudo isso aparece de uma maneira muito pejorativa porque não tem estudo, não tem conhecimento. E tudo isso não é nada mais nada menos que a natureza. Louvar, compreender a natureza na sua dimensão sagrada. As águas, os oceanos. As mulheres são as iabás, que é Iemanjá, aquele oceano; os rios, as águas doces, as cachoeiras e lagos de Oxum, a mãe da fertilidade, a mãe do amor. A mulher que se materializa no ventre quando o bebê se forma. Veja que coisa mais linda e profunda, Oxum é a placenta. Não é coisa do diabo, nem de satanás, não é nada disso, é a coisa mais natural e linda do mundo. Se materializa na água, no amor, na sensualidade, na sexualidade, na fertilidade. Não tem nada de ruim! E a gente compreende essa história e conhecimento como algo que precisa ser ressignificado o tempo inteiro, vivido.

Na África você vai lá agora e tem ainda um monte de gente que cultua os orixás mas também tem muitos muçulmanos. Uma professora da Universidade Federal de Alagoas faz pouco tempo me disse que chegou lá e os africanos estavam tudo batendo a cabeça pra Alá. Ela viu pouquíssimos remanescentes mesmo do candomblé, parece até que aqui no Brasil está mais forte do que lá, então a gente precisa segurar, é uma luta. A polícia ainda invade terreiros aqui em Pernambuco, ainda tem lei do sono, ainda tem lei do silêncio, lei pra calar o tambor, lei pra calar o terreiro, para coibir, pra colocar medo e terror, tirar a autoestima. Ora, se você está dizendo que é uma coisa ruim, é do satanás, você estimula o ódio, faz as pessoas jogarem pedras. Teve agora mesmo um incidente de abrirem um terreiro e cometerem um assassinato. Então assim, os programas cotidianos da mídia tem uma tendência de colocar a nossa religião como uma religião que trabalha com sacrifícios, matança e magia negra. Esse é um projeto antigo e a quem interessa esse projeto? A gente está estudando ele, porque é preciso

gerar conhecimento, estatísticas sobre esse projeto, sobre essa mídia que tem um teor altíssimo na promoção do ódio. E eu acho que o Ministério Público tinha que trabalhar junto com a sociedade pra mudar essa situação.

— *Você tocou num ponto que eu estava exatamente pensando em abordar agora. Que é a questão da violência contra a população negra, que se materializa mais fortemente no genocídio da juventude negra e também na opressão às mulheres negras. Não quero me alongar muito então vou ser bem direto, você acredita que existe um projeto político direcionado para o genocídio da juventude e a opressão da mulher negra?*

Eu acho que existe um projeto político nessa direção sim. Eu acho que a violência é uma coisa alinhada, isso é o racismo, isso é o preconceito, isso é homofobia, isso é a falta de protagonismo da juventude das classes menos abastadas, das mulheres enquanto segmento das chamadas minorias e esse projeto tem lastro, ele vem de muito tempo, ele vem desde quando ocuparam mesmo esse chão. Nós vemos pessoas, famílias, mudam ali, mudam acolá mas é o mesmo contexto, não houve uma mudança radical ainda nesse aspecto. E eu acho que o Estado é a figura que mais pratica racismo, mais pratica a intolerância, principalmente em relação à natureza africana. O Estado é pau. A polícia é uma mão armada do Estado. Quem cala os tambores é a polícia, então o Estado já tem por si só, aí, uma dívida histórica gigantesca com esse povo. E assim, a gente faz a cultura popular, a cultura de rua e é sempre igual, eles nunca chegam muito educado. Chegam na truculência! É difícil não é? Às vezes é até perigoso porque a gente sabe como é, só sobra pro preto mesmo, só sobra pro pobre, que amanhece deitado com a boca cheia de formiga. Sabe, tem esses programas filhos da puta, policialesco, na tele visão exaltando delegado fulano de tal, delegado sicrano, e não trata a questão como ela é de verdade. Existe sim um genocídio, 46 mil jovens negros morrem assassinados por ano, tem estatística que coloca até 56 mil jovens negros e a sociedade não se indigna, o Estado não se indigna. E a gente sabe que

esses jovens têm cor, têm endereço e tem classe social e sabemos inclusive quem é que mata. E não se muda essa realidade, gente! As mídias não denunciam isso, continuam mostrando que preto é bandido, continua seguindo aquela linha de jornalismo que agudiza esse processo. Se tirasse esses jornais do ar, já contribuía bastante, bastante! Eu acho que as mídias são as grandes responsáveis por essa relação de violência que existe. Por isso acredito que seja um projeto político, se não tirava isso do ar, é uma coisa direcionada para imbecilizar o povo.

Agora, nem tudo está perdido, né? Eu acho que tem os movimentos sociais, tem os sindicatos, tem os coletivos de jovens, tem muita gente das universidades, tem a cultura popular, enfim... Tem gente que está discutindo esse processo. Agora, urge a gente articular em rede para mudar o curso das coisas porque do jeito que está não dá. Cadê o canal da cultura brasileira? Da cultura afro-brasileira? Da cultura popular brasileira? Que seja de TV aberta para chegar na casa das pessoas. Aqui em Pernambuco é uma vergonha, a TV Universitária aqui faz vergonha, ela é babaca, não tem conteúdo, não tem nada... Cadê a produção dos Pontos de Cultura que são de excelente qualidade e que não está sendo veiculada? Cadê a difusão da cultura? Porque tira coisa, põe coisa e fica Faustão, fica Xuxa, pra não sei quem... E fica essa cultura de Classic Hall, Chevrolet Hall, essa enganação, criando a cada fim de ano, no laboratório, uma banda, no estilo que eles mesmo promovem. E a cultura, mesmo, popular? Agora mesmo aqui em Pernambuco disseram pra gente: 'quem tocou no Carnaval não toca no São João.' Isso é argumento? Olha só, vai arranjar uma lavagem de roupa se não sabe ser gestor de cultura! Olinda com um potencial desses e os caras não conseguirem captar recursos para fazer um São João. Daí eles querem que o Coco saia do ciclo do São João?! Essa relação com o Estado está complicada demais porque o Estado não quer respeitar a cultura popular. Fica dando migalha, pagando miséria. Pega fulano de tal famoso e paga 150 mil reais mas aqui para a cultura popular não quer pagar nem cinco mil. Na III Conferência Nacional de Cultura a gente foi pedir as cotas

para cultura afro-brasileira, cultura popular, cultura indígena e com exceção de Chico César, Hilton Cobra e Lindivaldo Júnior, praticamente todos os gestores públicos foram contra. Rapaz, a gente rachou a conferência ao meio porque como é que é contra uma cota para a cultura popular? Para a cultura afro-brasileira? Para cultura indígena? Como? Que gestor é você?

Então, a questão é: você quer dinheiro para fortalecer a cultura popular, as matrizes africanas, a matriz indígena, a cultura dos quilombolas, dos ribeirinhos, caiçaras, para pulverizar ou você quer dinheiro para fazer grandes espetáculos?

— *Eu acho que esse ponto que você tocou agora é essencial porque eu vejo isso como uma questão de democracia. Sei que essa palavra é muito marcada historicamente e já carrega todo um peso mas eu acredito que a democracia está e é uma disputa. Daí gostaria de saber como que é a sua visão sobre a democracia. O que essa palavra te traz? Como pensar a democracia diante da questão do genocídio da juventude negra, diante desse projeto político racista que conversamos agora e mais especificamente como pensar a democracia sendo Mãe de Santo, vindo do terreiro. Enfim, como que você vê a democracia?*

Na prática, uma fragilidade muito grande. Quando se fala democracia se pensa o quê? Governo do povo, pelo povo e para o povo mais de que povo a gente está falando? Democracia para que povo? O povo preto? O povo pobre? Porque os hospitais continuam cheios, lotados! Quem for pobre e não tiver um plano de saúde aqui em Pernambuco está fodido! Escola pública. Meus filhos estudam em escola pública, a gente está em novembro e o livro ainda não chegou. Ganhou um computador, é bem verdade, mas não pode levar porque não tem internet e o professor não autoriza porque não sabe lidar com isso. Cara, o povo preto e pobre não tem nada! Não tem. Não tem perspectiva! Assim, se você está na periferia então você está muito vulnerável socialmente e pode morrer porque é preto, porque é pobre... A democracia precisa ainda ser de fato fortalecida nesse

país pelo seu povo, a base tem que ser protagonista. Quem é que está nas Câmaras de Vereadores? Quem está no Congresso? Quem são os senadores nesse país? Vai ver a família, a tradição desse povo, quem é anônimo? Vai lá no Congresso ver de fato quem é anônimo. Salvo um jogador famoso, um não sei quem, um pastor que agora se elege pastor pra caramba, parece uma praga, são só famílias tradicionais ainda. Essa pegada das famílias tradicionais, tá entendendo?

Então, de quê democracia a gente está falando? Eu acho que a gente tem de lutar pela democracia sim! A gente tem de lutar pelo governo do povo, da maioria e das minorias, enfim, respeito à diferença e respeito à participação. Acho que não pode ser só o Congresso, acho que os conselhos são importantes, eles são um instrumento de controle social. Se não tiver controle social como é que vai ficar? Porque não é o Estado que tem de pautar a sociedade e sim a sociedade é que tem de pautar o Estado. A sociedade precisa se levantar de novo. Se preciso for ir para as ruas e agora com as redes!

— *Já ouvi você falar bastante, inclusive sei que você fez um Coco, uma frase que eu achei particularmente interessante e forte, que é: ‘tá na hora do pau comer...’ Que eu acho que tem tudo a ver com tudo isso que você estava falando agora. O que significa ‘está na hora do pau comer’ para você, Mãe Beth?*

Eu vou te dizer o sentimento, veja só, Bruno, a Comissão de Cultura da Câmara chamou um coletivo de artistas na votação da Lei Cultura Viva no congresso e fui pra lá. Quando a gente chegou lá a gente foi impedido de entrar porque estava com os instrumentos, no caso eu estava com o meu pandeiro e o TC da Tainã tava com um tambor, enfim... Os caras embaçaram para a gente não entrar, então foi aquele rolo. A gente foi convidado, é artista, e disseram que ali não era lugar para a gente, que ali era lugar de trabalhador, dizendo, tipo assim que a gente não era trabalhador. A gente respondeu: ‘Nós somos artistas, somos trabalhadores, a gente veio tocar, fomos convidados’, mas não deixaram a gente entrar. Aí chamaram

Alice Portugal, Jandira Feghali, Luciana Santos, daí a galera liberou pra gente. Mas você vê o racismo já aí, um bocado de guarda intolerante lá, olhando pra gente como se a gente realmente fosse desocupados. Por fim, a gente entra e vai ter a votação do Cultura Viva, e depois de muito rolo, não rola. Obstrução da pauta. Que não era em si pelo Cultura Viva, o Cultura Viva até não teve muita polêmica, mas o que teve polêmica era a lei de tornar farmácia espaço de promoção da saúde pública ao invés de espaço de comércio de remédios, e a lei que regula a participação social, MROSC, que eles não querem aprovar, tanto é que até hoje não aprovaram. Enfim, obstruíram a pauta e foi aquela confusão até chamaram um bocado de polícia lá. Foi aquele tumulto. Aí eu digo, pô, como é que a gente é chamado do nosso território, da nossa casa, lá de Pernambuco pra Brasília para participar da votação e os caras obstruem, não deixam ninguém entrar... Uma loucura! A Jandira numa luta lá para poder conseguir e Alice Portugal também, mas tipo assim, a gente viu aquele universo, duas mulheres e grande maioria de homens, aqueles homens idosos assim numa relação esquisita, um falando um no ouvindo do outro, meio fuxicando, o presidente da bancada dizendo que tem que obstruir porque vai ter de discutir e tal. Daí você vê a fragilidade do povo brasileiro ali naquela ação. Eles dizendo: 'não, não é de interesse não...' Como assim marco regulatório da sociedade civil não tem interesse? Isso não tem sentido! Aí eu fiquei invocada lá e todo mundo também porque eles não querem o controle social, não querem a nossa participação nas decisões políticas. Aí eu fiz um coco: 'Tá na hora do pau comer', porque todo mundo estava indignado com aquela situação, enfim ele é assim:

*Pro povo preto ser respeitado.....tá na hora do pau comer
povo do terreiro protagonizado... tá na hora do pau comer
para aparecer na televisão... tá na hora do pau comer
pra discutir as concessão... tá na hora do pau comer
chegou os Ponto de Cultura... tá na hora do pau comer*

*para foder com a estrutura... tá na hora do pau comer
fazendo arte insurgente...tá na hora do pau comer
fazendo a cabeça da gente... tá na hora do pau comer
vai chegando as eleição... tá na hora do pau comer
sou mais a participação... tá na hora do pau comer*

E é por aí... tá na hora do pau comer é agora! Tá na hora do pau comer é a hora que a gente se indigna e vai pra rua, quer ser protagonista, quer ser dono da nossa própria história, conduzir ela. Tá na hora do pau comer é a hora que a gente não se vê nas telas então derruba elas e faz as telas da gente, hackeia isso, constrói nossas TVs, instala rádios nas comunidades. E não pode criminalizar isso! Tem que ter essa discussão, não pode criminalizar, os coletivos têm de ter as suas rádios! Então, tá na hora do pau comer é esse sentimento de ir pra rua, de ir pra frente e de fato mudar o curso da história a nosso favor e fazer uma sociedade mais do nosso jeito, mas afro-brasileira, mais democrática de fato.

— *Muito bom! Para mim a gente pode fechar a entrevista com esse Coco e essa mensagem linda. Essa mensagem forte! A não ser que você queira dizer mais alguma coisa...*

Eu acho que é isso, só queria acrescentar que a brincadeira alimenta a nossa alma, mobiliza nossa comunidade, nos faz refletir sobre como queremos nossas cidades. Pra prédios e estacionamentos? Ou pra gente na rua e a gente se misturando nela? Como o Artista plástico Bajado fazia em Olinda que abria sua janela para pintar seus quadros e via o povo passar nas ruas e pintava tudo aquilo, se misturando a elas. O Terreiro e a brincadeira do Coco traz muito sentido a nossa vida e a vida cultural da nossa cidade. A família e a comunidade tornam-se a extensão da brincadeira. A tecnologia tem que ser um instrumento para melhorar nossas vidas, ao nos apropriarmos das tecnologias se criam possibilidades, ar-

ranjos para rodar uma chave que sempre teve fechada pra gente: a nossa comunicação. Um gargalo no país, um problema sério, monopólio que pauta o Estado brasileiro, pauta o congresso e a sociedade, forma ou, na maioria das vezes, deforma opiniões. Precisamos criar nossas mídias e fazermos as nossas próprias narrativas, tocar nossas músicas, desesconder essa nação cultural e encantar a todos com nossos som, nossos tambores e nossa alegria. Obrigada, Bruno.

— *Eu que agradeço.*

S seja bem-vindo e venha quando puder pra sambada! Faz quase vinte anos que a gente faz a sambada sem recursos todo primeiro sábado do mês. A gente faz sem estrutura de palco mesmo, a gente faz no chão que a gente pisa, no chão que a gente acredita que é sagrado. Isso não tem edital que dê conta, porque é todo mês. Isso é da alma! Isso é a alma das pessoas que se juntam e garantem essa resistência! Muito axé para todos nós!

— *Para todos nós! Muito obrigado mesmo, bonitas suas palavras de força. Sempre muito bom escutar você e pode deixar que eu vou dar um jeito de chegar aí mais uma vez.*

Venha! Vem perto do Carnaval...



**PERIFERIAS
E DEMOCRATIZAÇÃO**

3 A POLÍTICA DO AFETO POR UMA OUTRA CARTOGRAFIA URBANA

Entrevista com **Carlos Meijueiro,**
Marcel Carrasco e Thiago Diniz
por Alana Moraes e Bruno Tarin

03

A política do afeto por uma outra cartografia urbana

Entrevista com Norte Comum

por Alana Moraes e Bruno Tarin

— **D**e que forma vocês gostam
de apresentar o Norte Comum?

Eu acho que não tem uma única forma de apresentar o Norte Comum, porque é bem variado, são várias pessoas que estão no grupo e cada um responde por si. O Norte Comum é algo com o qual posso me identificar atuando na cidade de alguma forma. Acho que eu estou fazendo algo interessante para a cidade onde eu estou vivendo, trabalhando no Norte Comum e convivendo com as pessoas que estão no Norte Comum. Mas explicar o que é o Norte Comum, para mim, ainda é um pouco complicado. Posso falar bem individualmente da minha experiência do Norte Comum. É que é engraçado isso, ao longo do caminho a gente vai tentando entender, se forçando para entender o que é isso que a gente está fazendo e arranjar significados para isso. E eu tenho cada vez mais entendido Norte Comum como um território mesmo, que envolve pessoas que vêm de diferentes lugares, que têm diferentes idades, diferentes histórias e algumas coisas em comum que aproximam essas pessoas e fazem com que elas tenham esse desejo de estar juntas para realizar ações na cidade. Então acho que Norte Comum, se eu tivesse que resumir, por mais difícil que seja, é um lugar de reflexão sobre o Rio de Janeiro, sobre a cidade, sobre as coisas, as complicações que têm dentro desse Rio de Janeiro que é super cheio de questões. Norte Comum como território de proposição de ação, de realização no espaço público. Talvez seja essa a definição que eu tenho na cabeça.

— *Continuando aqui o papo a partir dessa ideia que vocês deram de realização no espaço público, gostaria de saber como que vocês veem a atuação do Norte Comum, que até onde eu sei, é um coletivo, uma rede, eu diria até mais do que um coletivo, porque tem múltiplas entradas e saídas, não é uma coisa fechada, então para mim é uma rede, que atua no Rio de Janeiro, que tem seu foco no Centro e na Zona Norte mas principalmente na Zona Norte e que agora está experimentando estabelecer algumas relações com as instituições, digamos, tradicionais como por exemplo, museus, galerias, editais do governo estadual, enfim... Como é que vocês veem essa relação entre o Norte Comum e essas instâncias institucionalizadas da produção cultural, da produção de arte no Brasil?*

Gostaria de dizer de novo que estamos falando aqui do ponto de vista bem pessoal mesmo porque normalmente a gente não discute, tanto assim, as coisas que a gente acaba realizando. Mas eu diria que é divertido, por um lado, por ser sempre uma surpresa quando chegam os convites de parte desses órgãos aí, é muito curioso chamarem a gente para discutir a formulação de um edital para coletivos sem registro. Eu acho que no início a gente se diverte com isso mas depois vem a surpresa da dificuldade com a burocracia mesmo, o fato de não dominar a linguagem desses departamentos que tratam muito a questão de registro, e a gente não tem nenhum registro também, que é uma parada nossa. Então eu diria que no início é diversão mas depois estresse por conta da relação que é sempre muito tensa, tanto pelo modo que a gente se comporta e se acostumou a realizar quanto e principalmente por conta da dificuldade que essas instituições tem de se flexibilizar, isso em várias escalas. Da escala da circulação das pessoas à linguagem, sabe o jeito de se vestir, o jeito de falar, eles se preocupam com coisas que a gente não dá tanta importância, e tem a questão do tempo também que a gente sempre discute muito. Mas mesmo assim eu acho interessante, eu acho que esses convites sinalizam para um avanço no campo, para um alargamento de uma ideia de possibilidades de atuação. Acho que a partir do momento que chamam uma rede,

um movimento, um coletivo, um negócio que não sabe nem se nomear, não sabe se definir, que não tem projeto, não tem finalidade concreta e se arriscam a fazer esses convites, colocar a gente dentro desses lugares para estar debatendo, para estar realizando, eu acho que é um sinal de que as coisas estão se alargando aí aos poucos. Eu acho que isso é uma coisa interessante. Eu acho que é o reconhecimento de uma movimentação que está acontecendo no Rio de Janeiro.

Mas a gente gostaria de reforçar também que é uma linha bem tênue, porque não sabemos se isso é mesmo um avanço ou é aquela coisa de sempre deles verem uma potencialidade num grupo ou num indivíduo e resolvem cooptar ele para o formato mais tradicional. A gente sempre tem essa preocupação! Porque a gente sabe que tem autonomia quando a gente faz as coisas só pelo Norte Comum, quando fazemos as atividades na rua sem depender de órgão algum, daí a gente faz do jeito que a gente acha melhor para a gente. Só que a partir do momento que a gente entra numa instituição, a gente tem de se adequar a ela, aos formatos que ela determina para a gente. Então é um cuidado que a gente tem de sempre pensar: 'Pô, até que ponto a gente vai? Até que ponto a gente vai se adequar a esses formatos?' Porque a gente não quer ser moldado, mas também não pode ser ingênuo ao ponto de dizer: 'ah, vamos ser rebeldes, não vamos fazer nada com instituição porque a gente não quer entrar nesse campo'. Então assim, eu acho que é um avanço mas é um avanço aos poucos, é um avanço que a gente vai fazendo com o pé no chão, com cuidado, sem se iludir, sem pensar: 'porra, a gente foi convidado para entrar numa galeria, a gente é foda...' Não! Acho que é bem pelo contrário, é pé no chão e saber qual é a intenção desses órgãos que estão procurando o Norte Comum.

— *Então, para vocês quais são os motivos para se relacionar com essas instâncias mais institucionalizadas? É por conta da questão da remuneração? É mais por uma questão política? Uma questão de abertura de espaço de circulação, ou seja, de mostrar o trabalho? Enfim, o que vocês acham, quais são as motivações, os interes-*

ses que vocês nutrem em estabelecer relações com os museus, partidos políticos, galerias, jornais?

Tem um pouco disso tudo aí que você falou, mas tem um negócio interessante aí porque normalmente a remuneração não é a primeira coisa para a gente. Mas a remuneração é aquele fantasma que fica atrás da gente o tempo inteiro. Toda vez que a gente entra na catraca do busão, aparece ali: ‘caralho! Três reais caindo!’ A gente vai tomar um chope e: ‘Caralho! Quatro reais um chope!’ E daí o crédito vai sumindo.... Mas normalmente a decisão, que é sempre após reuniões e reuniões, discussões e discussões, é pelo valor da coisa. Por exemplo, esse encontro aqui, pouco importa para a gente que tenha dinheiro de partido envolvido, porque a gente confia em vocês, como pessoas, sabe o trabalho que vocês realizam, sabe do espaço que vocês estão abrindo e que essa é uma oportunidade de falar, saca? Então, é a mesma coisa quando convidam a gente para uma galeria de arte. E assim, a gente está num estágio de discutir se a gente se acha artista ou não, por não ter uma formação clássica em arte, por não vir do circuito de artistas do Rio de Janeiro... Daí uma galeria chama a gente e a gente se pergunta: ‘pô, qual é a pesquisa?’ E a pesquisa acontece na praça fazendo uma relação entre a política e a arte na década de 60 conectando com 2014. E todo mundo esteve envolvido com as manifestações de rua de 2013, sacô? Então a gente pensou: ‘é uma pesquisa que já vai valer a pena!’. Não é pelos 500 reais que a gente vai ganhar, que na realidade não são mais 500 reais porque dobrou o número de pessoas envolvidas, então, no final, vai ser uma merreca que talvez não pague nem o ônibus que a gente gastou por conta do atraso do orçamento. Quer dizer, nunca vale o dinheiro na verdade! Eu não vi valer o dinheiro ainda! Não sei se a gente vai ver valer a remuneração da coisa. O que vale a pena é a experiência, o enriquecimento que vem a partir da experiência da proposta.

Outra coisa interessante de se falar é sobre a questão de quem está fazendo. Quem está na rua, vai estar sempre à frente do governo, dos editais,

enfim, da galera que está pensando uma coisa para propor para a galera que já faz, que já realiza. E a gente faz sem grana! Então o que é que leva a gente a fazer também junto com as instituições? O que é que vai adiantar para a gente como pessoa, como coletivo? Certamente não é só a grana, a gente se preocupa também com o que fica, com o espaço que a gente vai abrindo nas secretarias... E assim, a gente ainda não entendeu nada do funcionamento legal disso... Mas são espaços, saca? E assim, não é por birra, não é nada disso, mas com partido e com mega ONG a gente nunca trabalhou, por uma questão política, de experiência vivida. Uma porrada de gente do Norte Comum trabalhou em ONGs e tiveram momentos bons e ruins nessas experiências que formaram críticas bem consistentes. Daí a gente tomou uma decisão conjunta: 'não trabalhamos'. Até porque a maioria das oportunidades que eles nos oferecem é para ficar numa rabuda fodida em relação ao espaço que vai se realizar o trabalho. E eles muitas vezes pensam que a gente vai pelo lance da grana, já chega logo dizendo: 'olha, tem X de dinheiro para vocês fazerem isso...'. Mas a nossa questão não é essa! A questão é o que vai ser feito, o que vai ficar depois, quem é que está por trás da organização... Isso já rolou muito! Eles chegam dizendo: 'vai ter um evento... vai ter uma campanha...' mas para a gente não é assim não. Pra botar a gente só para carimbar marca lá, falar que a gente participou e a gente ganhar uma merrequinha para ficar fazendo um trabalhinho.

— *Voltando para essas questões que constituem o Norte Comum, enquanto espaço, enquanto coletivo, eu acho que vocês são hoje identificados na cidade do Rio como um coletivo importante, principalmente para as novas gerações. Eu queria que vocês falassem um pouco sobre como vocês pensam essa construção do Norte Comum enquanto um espaço coletivo de referência dentro do Rio, por uma certa juventude. Como vocês administram esse atravessamento de pessoas e expectativas que querem fazer parte do Norte Comum? Como vocês têm lidado com essas coisas? Qual é o sentido político que vocês vêem no Norte Comum, de uma maneira mais significativa?*

Eu acho que esse lance das pessoas que sentem vontade de participar de um negócio, eu acho que aí a gente joga lá para o campo da terapia de grupo. Porque os motivos, cara... É muito curioso o negócio! Os desejos norteadores, a vontade de fazer parte de um grupo... Mas enfim, falando sobre esse lance que você perguntou do sentido político, eu acho que tem uma atração muito grande, primeiro porque a gente não ganha dinheiro; segundo, porque a gente marca uma posição. Eu acho que isso se destaca muito – tem uma galera nossa que podia estar ganhando um dinheiro nesses vários eventos que rolam, rola proposta o tempo inteiro, e sabemos que tem uma parte da juventude que está aí topando tudo, que vai, passa por todos esses tipos de trabalho. Mas a gente bate o pé em algumas coisas e eu acho que isso chama a atenção. Para o lado bom e para o lado ruim! Para o lado ruim, porque quem tem dinheiro fala: ‘os caras são blindados!’ Para o lado bom, porque a gente tem essa aura... Não sei o que é, mas tem um engajamento, não sei explicar, talvez algo místico... Mas assim, a gente acaba tendo um engajamento que atrai a galera. E é um engajamento que é determinante na vida da gente, mas, cara, seria mentira dizer que o dinheiro não pesa. Dizer ‘não’ para oportunidade de trabalho, trabalhos às vezes fáceis, sabe? Uma divulgação, uma comunicação, um dia só de evento..., e a gente falar: ‘não!’, mesmo precisando de dinheiro. Falar ‘não pra dinheiro’ é hoje uma coisa que eu acho que pesa muito nessa atração que criamos em torno do coletivo, sabe? Ou do movimento, da rede ou seja lá o que for... Mas assim, o sentido político, eu acho que está na possibilidade de poder juntar um monte de maluco sem nome, sem sobrenome, e ter vontade de agir e ver que é possível criar um espaço a partir daí, sabe? Um espaço de fala, um espaço de realização, com autonomia mesmo. Então assim, eu acho que quando o pessoal vem falar que o Norte Comum é uma referência, na minha concepção, isso tem muito a ver com tudo isso. É uma referência no sentido de que as pessoas podem se juntar, podem explorar outros espaços fora daqueles que estão dentro do imaginário da cidade e atuar nesses espaços, criar ali um lugar de fala garantido a partir

dessa atuação, sabe? Eu acho que é por aí... Minha ideia é por aí...

Mas assim, tem muita gente que não pode estar com o Norte Comum porque precisa ganhar grana. A gente mesmo precisa ganhar grana também! Mas de alguma forma a gente consegue se sustentar fazendo alguma coisinha aqui outra ali, mas tem gente que não, tem gente que precisa trabalhar para viver mesmo, porra, gente que queria muito estar com a gente mas que não consegue, daí acaba ajudando de outra forma. Então assim, quem está ali, quem está ali de coração, quem está ali integralmente se doando é porque acredita que pode fazer algo legal pela cidade, pelo seu bairro, ou pelo seu amigo ou por si mesmo. Muita gente está no Norte Comum para se encontrar como pessoa, porque, talvez, em algum outro trabalho, em alguma instituição de estudo, essa pessoa não tenha se encontrado, mas nesse trabalho coletivo do Norte Comum se encontra. O Norte Comum é um ponto de encontro entre pessoas das mais diferentes áreas geográficas e personalidades, enfim... A gente está ali debatendo todo dia, se relacionando e discutindo, enfim... Todo mundo tem uma opinião, não tem um chefe nem funcionário, a opinião de todo mundo no Norte Comum é super importante e acho que se sentir importante para você e para a cidade, para as pessoas que estão no seu entorno, é o mais interessante, é o mais legal.

Então, essa parada de sentido político que você falou, eu acho que na verdade a gente propõe um sentido para a política, uma política da amizade, uma política de afeto mesmo, que eu acho que tem muito a ver com o acaso também. A gente aproxima uma porrada de gente que dentro do planejamento urbano da cidade, dentro da divisão de classe da cidade, não se conheceriam. Não se conheceriam porque os ônibus que passam nas portas das nossas casas, respectivamente, não nos aproximariam, porque a combinação deles não permite isso, porque a cidade separa muito bem os espaços dentro dela. Eu acho que a grande magia da coisa é a questão da amizade mesmo! Porque é na amizade que você faz os nós da rede. É na amizade que não importa se a internet vai estar funcionando, se vai ter

dinheiro na jogada. Mano... As demandas de onde ele mora, da vida dele, agora são minhas e eu acho que esse corpo afetuoso aí está aumentando cada vez mais. Acho que aí que entra o barato! Por isso que eu acho que o Norte Comum não é coletivo nem fodendo.

Então assim, eu acho que o Norte Comum, como território mental, é todo entrelaçado por essa questão do afeto, é aí que tu vê a verdade da coisa, sacou? Acho que a verdade está aí, acho que é aí que o negócio não solta. Deve ser estranho escutar falar e tentar entender o Norte Comum, porque pra entender tem que abraçar! Se não abraçar, se não sentar para tomar um caldo, uma cachaça, não vai entender, porque não é um negócio, não é um projeto, não é mesmo!

— *Gostaria de retomar essa ideia de dar sentido à política, porque me parece que nessa afirmação vocês colocam que a política não é definida a priori, ou seja, ela tem que ser construída, experimentada, certo? Então, é seguindo essa perspectiva que queria saber, para vocês, quais são as relações existentes entre tecnologia, cultura, arte e política? Vocês faz pouco mencionaram a internet e eu sei que vocês se organizam muito por ela, sendo a internet a principal maneira que vocês fazem divulgação dos trabalhos, e eu imagino que é a maneira como vocês se comunicam internamente também. Enfim, resumindo, qual é o sentido que vocês dão para a política nessa intersecção, nessa relação, entre e com a arte, a cultura, a tecnologia, a internet?*

Eu acho que isso tudo está entrelaçado, não faz sentido nenhum separar nossas ações em cada uma dessas caixinhas, porque tudo que a gente faz vai tudo isso numa paulada só. Qualquer encontro que a gente faça, está ali tudo entrelaçado, porque a partir do momento que a gente vai fazer uma ocupação numa praça, num lugar que está deteriorado, a gente vai fazer um encontro de pessoas e nesse encontro colocar arte, colocar a cultura em pauta, acho que a gente não está fugindo de nada disso, nem da política nem dessas outras coisas. E uma coisa interessante é que as pessoas não sentem que estão fazendo alguma coisa fechada, determi-

nada, tipo: ‘porra, acho que estou sendo bem político na minha atitude agora...’ Não! É bem natural! É natural mesmo... A gente faz algo que a gente acha interessante fazer, que a gente acha importante fazer.

Tipo assim, só da essência do Norte Comum ser de fazer as coisas na rua, eu já considero isso político, puramente político. Puramente digo no sentido da palavra, literal mesmo. Cara, não tem algo mais político do que você fazer as coisas na rua, onde tudo pode acontecer, onde as pessoas podem chegar, se inteirar, ver o que está acontecendo e de graça. Todos nossos eventos são gratuitos. Eu não vejo algo mais político do que isso! Cara, as pessoas costumam fazer eventos em lugares X e Y, para um determinado público, dizendo logo de cara: ‘vai ter isso aqui...’ OK, isso é política também. Mas experimenta fazer na rua! Faz um tempinho teve o “Arte Rio”, e no primeiro rolé que eu dei lá, pensei: ‘cara, imagina uma porra dessa aqui, uma feira dessa, foda, na Central do Brasil, o quanto seria impactante para as pessoas, passando ali de casa para o trabalho, do trabalho para casa, ter contato com arte, ter contato com uma outra cultura.’ Enfim, voltando ao que eu estava falando, tudo o que a gente faz, a gente procura não dividir entre evento cultural, evento de arte plástica, evento que vai ser política... Não! Acho que a política está o tempo todo ali permeando esses espaços.

E assim, eu acho que o nosso tipo de atividade envolve uma postura muito politizada em relação à vida como um todo, e isso passa muito pela questão do trabalho, nossas atividades se defrontam muito com a questão de repensar o tema do tempo, da produção, do relacionamento com o mercado, que está em cima da gente, que é da onde vem a grana. Então, acho que só de refletir sobre essa relação e se permitir dizer sim ou não para o que a gente acha interessante, pensando o sim em relação as coisas que são ferramentas para criar um legado, para deixar um caminho, alguma coisa para quem está vindo atrás, já acho politizado para caralho. Mas assim, a questão da arte, eu acho que a gente supera a crise de linguagem política com a arte, de certa forma. Misturando a arte com a

cultura, pegando a cultura como campo, a arte com os objetos ali, com as coisas que estão dentro desse campo quando a gente faz esses eventos na rua. Eu acho que ali a gente cria espaços para a discussão política, para a reflexão política, para a política em si, como ato. Acho que se você fizer um evento no Rio de Janeiro hoje, sem pedir autorização para a Guarda Municipal, secretaria nenhuma e vender cerveja na rua, você está discutindo a questão dos ambulantes, discutindo a questão da mobilidade, a gente tá discutindo as subprefeituras, enfim a gente está discutindo um sistema, né? Discutindo um negócio que é muito grande! Então, acho que a arte é o canal para traduzir essas mensagens no meio de uma ideia política maior. Eu acho que essa performance que a gente tem na cidade trata dessa tradução de várias mensagens políticas, que existem dentro dessas ações que a gente faz. Quando a gente escolhe fazer um evento lá na Ilha do Governador, porra mano, a gente vai, ferozmente, botar em questão a discussão do transporte público... Seguindo esse exemplo, quando a gente decidiu fazer o caboco lá na Ilha muita gente nos perguntava: 'pô, como é que chega na Ilha?' E a realidade é que para o local que ia ser o evento só tem duas opções de ônibus saindo do centro. Então você vê, nessa já vai a questão da mobilidade, do transporte público, da segurança, sabe? Ah, mas tem gente que vem falar com a gente que temos que nos relacionar com a política mas aí eu penso: 'a gente já tá discutindo política!' Botar gente na rua é discutir segurança pública... Eu, pelo menos, acho que o maior método de tornar seguro o espaço público é ter gente nele. E a gente tem uma prefeitura que proíbe o ambulante de vender, saca? E aí não entra só a discussão da ocupação do espaço público ou do trabalho, é uma discussão também, porra, de quem é que está vendendo o que. Porque se for uma carrocinha de cachorro quente, dessas de São Paulo, de truck food, aí a prefeitura deixa... Enfim, se trata, então, de mapear essas escalas, e eu, particularmente, acho isso o maior tesão, sabe? Poder viver isso, porque é uma vida inteira mesmo. A gente sai para beber uma cerveja e está falando de Norte Comum o tempo inteiro. Não tem descanso!

Não tem mesmo, saca? Então assim, eu acho que a coisa mais legal desse trampo é poder colocar tudo isso em pauta de discussão.

— *Vocês podiam falar mais dessa construção de uma identidade suburbana. Construção de uma identidade que é política, é cultural, que tem a ver com arte mas que também tem a ver com a cidade. Essa ideia de Zona Norte, essa ideia dos espaços geográficos da cidade do Rio de Janeiro que também são espaços de identidade. Eu queria que você me falasse um pouco sobre o processo de produção dessas imagens, do “subúrbio”, do “suburbano”, da “Zona Norte”, o que significa isso para vocês?*

Eu tenho um problema sério com essa ideia da identidade suburbana, tenho medo dessas paradas. Eu tenho medo de pensar uma essência suburbana, saca? Eu penso tudo misturado para caralho... Para mim o subúrbio é misturado assim como outros lugares. Tem a ideia, né, o estereótipo preconcebido, mas eu acho que o barato está na disputa de produção de imagens para composição de imaginário. Eu acho que aí tem campo pra caramba! E eu acho que aí é que a gente faz um trabalho legal. Pois tem muito fotógrafo, muito designer... Enfim, é uma questão de referência mesmo, de banco de imagem na cabeça de quem está no Rio de Janeiro e que aí não importa se é o cara da Zona Sul, que é o cara que vive, que é o personagem da fotografia, que está no imaginário ou se é o cara lá de Volta Redonda. O cara lá de Volta Redonda está lá produzindo as mesmas imagens, afinal é uma enxurrada, você passa numa banca de jornal e tem lá sempre as mesmas imagens do Rio de Janeiro. Começa na Lapa e acaba no Dois Irmãos... Enfim, então assim, eu acho muito importante reconhecer as diferentes culturas do Rio de Janeiro porque a disputa é muito desigual. E se a gente passar a reconhecer como legítimas as diferentes formas de vida que tem dentro da cidade, a gente começa a ampliar o Rio de Janeiro. Eu, particularmente, sobre a questão da identidade, não penso muito mas eu acho sim, que dá para pegar o subúrbio e separar em algumas regiões, dá para ver que dentro do subúrbio existem muitos subúrbios, tipo: Méier, Engenho

de Dentro, Engenho Novo, Lins; daí tem Madureira, Cascadura, Abolição, e tem outras regiões tipo Bonsucesso, Olaria e Ramos, entendeu? Aí você vê a diferença... Acho que assim você consegue montar essas “regionalidades” dentro do subúrbio, mas pensar uma identidade, para mim, é tiro no pé!

Outra coisa, a ideia de ter a Zona Norte ou o Subúrbio como esse norte pra nossas ações veio muito desses problemas que a gente tem abordado, tipo o problema da mobilidade, o problema do circuito cultural, o problema que os aparatos culturais, nessa região, ainda são bem precários. E, enfim, a gente não quer ficar à mercê desses problemas... A gente quer estar produzindo também, quer estar circulando, quer quebrar o fluxo tradicional da cidade. Quer quebrar o lance do trabalhador que vai para o Centro ou para a Zona Sul, de manhã, e no final do dia ele volta para o Subúrbio e é só essa relação que ele tem com essa cidade. No final de semana ele fica no seu bairro, onde ele mora. Hoje, a gente não tem uma configuração de cidade que faça o trabalhador circular. A gente mesmo tem que dar uma quebrada nesse fluxo para que a gente mesmo consiga circular e trabalhar em vários pontos diferentes da cidade, e eu acho que é isso é o que faz a gente ter essa capacidade de juntar pessoas, essa capacidade de juntar pessoas diferentes. Porque se a gente estivesse no formato tradicional não encontraria nunca ninguém. Porque no Norte Comum, o cara da Tijuca está encontrando com o cara da Ilha, e com a menina de Benfica, e com o cara da Vila da Penha etc. Enfim, a gente não tem um campo geográfico delimitado, fechado. Nossa ideia é exatamente a circulação pela cidade, principalmente nesses pontos que existe uma “cortina fechada”, lugares que só aparecem na mídia junto com as estatísticas da violência ou outro problema, nunca aparecem dentro de um circuito cultural de arte.

— *Uma coisa que eu gostei muito do que vocês falaram é essa ideia de performance. Eu acho que a performance e o ‘estar na rua’ são coisas totalmente complementares. Porque a performance, do meu ponto de vista, é sempre pública e também política afinal ela tem que ser experimentada, tem que envolver o contato entre diferentes*

sujeitos. Eu pelo menos penso dessa forma. E eu sei que vocês, de certa forma, já falaram tudo isso que eu tô levantando agora mas eu gostaria que vocês dessem uma amarrada nessa ideia da relação entre público, praça, rua, performance. E também sobre essa capacidade de transformação de imaginário, que é também transformação das formas de trabalho, como vocês mesmo falaram. A transformação de um imaginário que é ligado às fragmentações que existem na cidade, entre Zona Norte, Zona Sul, Zona Oeste. Por outro lado também tem a transformação de um imaginário do lugar hoje do jovem na política. O imaginário que coloca que para o jovem fazer política ele deve entrar no movimento estudantil, deve participar da juventude de algum partido político. O imaginário que diz que só faz política o jovem que está ou vai para uma universidade, enfim, acho que já me alonguei muito, então, resumindo eu gostaria que vocês amarrassem de alguma forma essas ideias de público, circulação, performance e a transformação social no sentido da participação.

Acho que na internet, talvez com esse lance de rede social, primeiro com o Orkut e depois Facebook, aconteceram diferentes retomadas de um pensamento comum sobre esses espaços que estão fora das mídias tradicionais. Eu acho que ali, eu acho que muita gente de Cascadura descobriu que muita gente de Cascadura gostava de Cascadura, numa comunidade sobre Cascadura no Orkut. Saca? Porque, para mim, essas coisas se davam muito a dois, muito no nível pessoal, tipo em encontros na Lapa ou Zona Sul, onde um virava para o outro e falava: ‘Porra, olha, a gente mora na Ilha e a Ilha é legal, mas pô, não rola nada na Ilha, né?’. E eu acho que esse tipo de conversa tomou uma proporção maior nessas redes sociais e o Norte Comum monta um pouco nesse cavalo, sem muito saber disso, nesse anseio comum de pensar: ‘Pô, queria fazer coisas perto da minha casa, queria frequentar outros espaços, queria parar de pagar 15 reais para entrar em qualquer merdinha de show de DJ que vai ter’, sacou? Então assim, eu acho que a internet foi e é muito importante, porque no início nosso trabalho era, de certa forma, provocar uma galera a materializar essas reuniões da internet na praça. E é aí que a gente acabou tendo

sorte, êxito, com essas reuniões, porque realmente apareceu gente e daí que a gente viu que é possível criar essa ponte real entre a rede e a rua. Muita gente se conheceu pela internet e foi se dar o abraço depois e é aí que a amizade estoura, são dois campos de relacionamento usados juntos para ampliar os laços de amizade. Agora, já para as pessoas que não sabem antes pela internet o que vai rolar, que não esperam por nenhum evento, tipo, imagina que alguém está passeando com o cachorro e do nada vê, 100, 150 pessoas numa praça que essa pessoa está acostumada a ver deserta, sabe? Normalmente, quando essa pessoa vem falar é assim: ‘Caramba, nunca aconteceu nada aqui, que bom que vocês estão fazendo isso’. O tom, as vezes, é até meio estranho de escutar, fica parecendo que a gente tá fazendo algo de outro mundo mas na nossa visão, você pode comemorar seu aniversário com churrasco na praça perto da tua casa, sabe? Numa praça que você goste! Talvez isso daí seja um legado nosso, por que não? Um legado, digo, porque acho que quem está observando tudo isso que está acontecendo já está percebendo que é possível sim realizar um evento na rua e que não é preciso entrar naquela tramitação toda que os departamentos exigem, sabe?

Outra coisa é que a gente tenta ser sempre bem transparente na produção dos eventos, transparente com os nossos gastos e com o que a gente faz, coloca tutorial na internet, diz se lucrou ou se ficou no vermelho, enfim... Daí a a galera vê lá e diz: ‘Pô, se eles estão fazendo por que não dá pra fazer na praça onde eu moro? Perto de casa!’ Sabe? A gente tá mostrando que é possível... e outras pessoas tanto no Rio quanto fora tão fazendo as suas coisas na rua e aí vai se criando um monstro, vai aumentando o número de pessoas envolvidas, o número de atividades que acontece. A gente acha legal assim! Quando as pessoas tomam a rua, quando as pessoas veem na rua a possibilidade de estar se manifestando, é aí que está o start. Isso ficou bem escancarado em junho de 2013 por conta das manifestações! Deu para ver ali que, principalmente, a juventude perdeu completamente o tesão nessa política partidária, nessa política mais tra-

dicional e estava buscando outras formas ali, botando literalmente o seu corpo para outro tipo de manifestação, para outro tipo de reivindicação e você via que ia de um extremo a outro, da violência até você carnavalizar uma manifestação. E, em vários momentos, eu lembro da galera gritando: 'sem partido!' Enfim, tava claro que o pessoal não estava ali para representar alguma instituição, por mais que a própria pessoa que tivesse ali fosse de algum partido. Assim, em Junho cada um que estava ali estava se representando e deixando uma mensagem: 'estou tomando a rua, eu estou aqui porque eu quero ser escutado, eu quero fazer algo que eu possa me identificar' e isso tudo tem muito no Norte Comum também. Para a gente se manifestar na rua e abrir a possibilidade de outras pessoas também se manifestarem é a grande sacada, tem que ver como um potencial!

Agora, sobre esse bagulho aí, da juventude, que você perguntou de ter que ir pra partido ou fundar coletivo... não sei dizer direito porque eu nunca fiz parte de partido e nunca fui muito de dentro da movimentação universitária, então eu não sei direito... mas eu acho que, no fundo, no fundo, essas pessoas tem o desejo de se sentirem pertencentes a um grupo que propõe mudanças. E daí acho que a questão é cada um seguir o seu desejo, afinal cada um sabe muito bem o que precisa. Mas acho também que os partidos ainda são muito reféns de um público universitário. E esse público universitário reproduz essa linguagem das 'relações espúrias'. Por exemplo, para mim, falou "relações espúrias" perdeu a eleição! Nunca vai ganhar um prefeito que fala a frase "relações espúrias". Tem que haver traduções porque nem todo mundo estuda Ciências Sociais, nem todo mundo está dentro da faculdade...

E, assim, eu ainda tenho dificuldade em decidir se eu acho que realmente tem de deixar os partidos completamente de lado, não votar e etc, porque, eu sei que existe a micro e a macropolítica e enquanto a macro for a regente da coisa, a gente tem de estar pensando sobre ela, no mínimo. Tem que estar discutindo sobre ela e agindo de alguma forma em relação a ela. E assim, eu acho que fora desses lugares de luta mais institucional-

zados, tipo os partidos, a gente tem o caos das pessoas que nunca fizeram reunião na vida. Por exemplo, a gente mesmo nunca tinha feito reunião na vida com mais de três pessoas, sem ser em mesa de bar, né? Então, como é que você discute política sem nunca ter lido Marx? Para mim, é uma nova política que nasce a partir daí! Quando a gente começa a pensar a luta de classes por uma outra via que não é a via clássica, saca? Para mim existe toda uma riqueza nessa outra forma de fazer política! Então assim, existe a macro e a micro e cada uma atua e produz reverberações diferentes. Infelizmente, a gente sabe que ainda a maioria das canetadas que mudam a vida de muita gente estão só na macro, ainda não está na micro. Na micro a gente acha que a gente consegue mudar a ideia, consegue gerar uma reflexão...

— *Vocês podiam falar um pouco sobre essa imaginação política em torno do que seria a democracia. O que é a democracia para vocês? Como se produz a democracia? Como se deseja a democracia? Como se constrói a democracia? Como se entende a democracia? O que vocês diriam sobre isso?*

Democracia é uma daquelas palavras, ou conceitos, que estão com câncer, então é necessário jogar para o lado da poesia... E também tem aquela questão da democracia estar aí mas da gente não vê... A gente não vê na prática! Eu acho que dá para a gente detectar democracia, somente, em alguns atos, as vezes a gente tem contato e pensa: 'ah, esse é um ideal democrático'. Daí a gente segue e fala assim: 'caramba, se a gente vivesse numa democracia seria assim...'. Então, para mim democracia são sensações! Democracia para mim é um negócio sensitivo... Eu não consigo entender bem. Eu não consigo mesmo. Por exemplo, vamos usar a questão do imaginário, tem várias categorias e conceitos que estão pendurados na democracia mas quando eu penso em democracia não vêm para mim: liberdade, respeito etc, vêm pra mim: repressão, abuso de autoridade para caralho, corrupção, enfim, é um monte de merda... Então assim, democra-

cia é um negócio que eu nem mergulhei na verdade, eu acho que não entendi ela ainda não. E para finalizar ainda tem toda a questão do racismo, da homofobia, do machismo que são “defendidos” no Brasil, então na realidade eu acho que a gente não vive numa democracia.

- *Só para fechar...*
- *Caramba, mais do que isso? Eu achei esse fechamento uma bomba!*
- *É verdade, mas eu gostaria de fazer outra pergunta porque eu acho importante fechar a entrevista num clima mais potente, puxando mais para o lugar do desejo... O que é o Norte Comum? O que deseja o Norte Comum ?*

Acho que o Norte Comum deseja colorir outros bairros do mapa do Rio de Janeiro e mostrar que o Rio não existe somente no 3% dele, que é só o que parece existir. Acho que o Norte Comum quer desenhar. Desenhar sem querer homogenizar nada, desenhar essa cidade que é muito mais conturbada do que parece que é. O Rio tem suas muralhas, não é uma nem duas cidades, são dez cidades! A gente tem uma outra cidade dentro da cidade que se chama Zona Oeste e dentro dela se divide em duas, no mínimo. Então, a gente tem a Zona Norte que é dividida por subúrbio, que como a gente conversou, tem várias cidadezinhas dentro do subúrbio. A gente chega na Zona Sul, que parece que é tudo igual e ideal, mas aqui tem gente da cidade inteira, tem diferentes gerações que vem do Brasil inteiro e agora do mundo todo. O Rio é uma maluquice, o que eu acho é que a gente faz é não reduzir a um slogan do Rio ‘eu amo, eu cuido...’ ou ‘como a nossa cidade é maravilhosa...’, sabe? Mas também não é assim: ‘O Rio é o apocalipse’ ou “O Rio é uma merda...”. Não! O Rio é bom, como várias outras cidades, acho que tem coisas que tornam ele muito interessante, tanto pela geografia quanto pela presença de maresia em boa parte dele. O Rio é metafórico, né, cara. Então, eu acho que o Rio abre esse campo para

poetizar em cima dele de uma maneira assim bem escancarada! O Rio me interessa muito nesse sentido. E eu acho que o Norte Comum aparece como uma utopia, uma utopia de cidade mesmo, de saber que é possível através da amizade ampliar uma ideia de Rio de Janeiro e de vivência nele. E a gente tem feito isso, por mais que seja o maior pé no chão, duro de grana, você sente que o negócio acontece. Daí não tem que ter predominância de CEP porque a partir do momento que você quer saber de onde a pessoa vem para poder se relacionar com ela ou não, você já está fazendo uma merda. Eu acho que as pessoas se encontram e é daí que eu acho que vem a democracia. Acho que é democrático se entender apesar de não concordar, apesar de ser diferente, de ter contas bancárias diferentes, ter sobrenomes diferentes, origens e ideias e vontades... É aí que está a coisa rica! E assim, eu acho que se não fosse esse território que a gente mesmo está construindo a gente não se conheceria, porque tudo é feito para que alguém que nasceu na Gávea nem conheça um cara que nasceu em Bonsucesso. Da mesma forma, tem toda uma dificuldade para um tijucano ficar amigo de um cara que mora em Guandu. Então assim, é na construção de outros territórios que eu acho que a gente vai construindo outro Rio de Janeiro... E quem planeja a cidade não estava esperando essa. A gente está fodendo o planejamento urbano! E as separações dele.



**PERIFERIAS
E DEMOCRATIZAÇÃO**

4 "O BRASIL É O
NÓ QUE A GENTE
PRECISA DESATAR:
A BELEZA DA
NOSSA MISTURA
COMO PRODUTORA DE
DIREITOS"

Entrevista com **Douglas Belchior**

Por Jean Tible

04

“O Brasil é o nó que a gente precisa desatar: a beleza da nossa mistura como produtora de direitos”

Douglas Belchior (UNEAFFRO)

Por Jean Tible

— **P**or que o Brasil é um país tão racista? Como você compreende o racismo brasileiro?

O Brasil é um país estruturalmente racista. Não existe Brasil sem racismo. O racismo é parte constituinte, é parte constitutiva, esse é o termo. O racismo é parte constitutiva da nação brasileira e do Estado brasileiro. Não há leitura da história do Brasil sem que possa ser considerada a presença negra, o papel que cumpriu e a opressão pela qual passou, tanto quanto a resistência que promoveu.

Então o Brasil precisa se reinventar, mas não é possível porque as estruturas da sociedade, as estruturas do próprio Estado elas estão colocadas e desenhadas para se apropriar e garantir privilégios a partir de uma mentalidade de valores e de uma cultura que é racista. O próprio Estado é constituído na ocupação dos seus espaços, dos seus cargos prioritários dos mesmos descendentes de europeus que dominaram esse país há 500 anos.

Então, desse ponto de vista, assim como o Anibal Quijano nos lembra, na elaboração da sua teoria sobre a colonialidade do poder, mas continuamos colonizados pelo poder branco europeu. É isso. Isso não mudou. A gente continua um país colonizado do ponto de vista racial e isso a gente percebe no Estado, com a ocupação, mesmo a ocupação política de via representativa, a ocupação branca é radicalmente majoritária. E a ocupação do Estado pelas vias do concurso público, de meritocracia, a mesma coisa. O Judiciário a mesma coisa. Todos os poderes.

O Brasil, ele é um país normativo: normativamente racista, embora

não se reconheça, embora não esteja explícito nos papéis, nos documentos mas a sua prática toda se dá em torno disso. E o racismo como parte das entranhas da formação do país é também parte das entranhas da nossa mentalidade. Um país que tem 514 anos e que 3/4 dessa história guardou a escravidão e que no último quarto, só no último quarto da sua história sem escravidão, vivemos duas ditaduras, isso deixa marcas na mentalidade coletiva que são muito difíceis de reparar. A gente então, tem uma memória de um período, e de um tempo muito curto sem a presença ordinária da opressão ou de uma escravidão ou de uma ditadura, de maneira que isso nos persegue porque está muito presente ainda na cultura, na mentalidade, enfim. O racismo é muito presente ainda assim como o é o machismo.

- *Fale sobre a criação da Uneafro e sua ação, das campanhas contra o genocídio e pelas cotas nas universidades estaduais em São Paulo, por exemplo.*

Com a rede de núcleos de educação popular a gente oferece um serviço à comunidade que é esse da preparação desse público que não tem como pagar e tal, que vem precarizado da rede pública de ensino, um reforço escolar para que chegue a universidade. Esse é o principal mote político: o debate sobre educação, o acesso à educação, à universalização da educação para todos, mas com um olhar especial à invisibilidade, a não presença do negro na universidade e então, logo, portanto, a tomada dessa tarefa política que é discutir a presença negra na universidade e trabalhar para que essa presença aumente. Por isso, a nossa luta política em defesa de cotas raciais em universidade, o que não anula nosso debate sobre educação como um todo. Uma coisa não anula a outra: nós defendemos uma educação pública, gratuita, popular, de qualidade. Defendemos as bandeiras históricas dos grupos estudantis e dos movimentos que lutam por isso, mas nós sabemos também que não é possível esperar que esse ambiente de igualdade se construa para que só aí o povo negro possa ocupar esses espaços.

Então, enquanto esse momento, no tempo e no espaço, de ideal societário em que a educação passa a ser um direito e não um privilégio como é hoje, até que esse momento chegue é preciso, sim, políticas paliativas, políticas de efeito imediato, políticas que minimamente garantam a presença dessa população nesses espaços.

Cotas raciais, então, se dão nesse contexto e nós defendemos cotas raciais, sim, enquanto forem necessárias. Não observamos, não percebemos na política de cotas algo que venha resolver o problema estrutural da educação no Brasil ou o próprio racismo. De maneira nenhuma, isso nunca foi um argumento do movimento negro. Mas ele é sim, um instrumento estratégico nessa nossa luta de médio e longo prazo, dado que as cotas se colocam num espaço, hoje, de privilégios e constituem ali nesse espaço acesso a saberes e potencializa então a possibilidade de acesso ao poder.

Então essa é a estratégia que a gente se utiliza das cotas. Garantir um subsídio, um arcabouço para que lideranças negras surjam, ocupem espaços e a partir dessa ocupação a gente possa rediscutir o modelo de sociedade que hoje infelizmente nega a participação do negro nos espaços de direitos e etc.

— *Fale um pouco sobre sua trajetória e militância.*

O início dela tenha se dado na igreja, com a Pastoral de Juventude. Minha mãe sempre atuou em Igreja como liderança comunitária. E, em seguida, na própria escola, em grêmios estudantis, mas isso ainda muito incipiente, sem muita política, muito mais a boa vontade e nas questões mais religiosas e tal. Vai virar política, de fato, no ensino médio, quando eu conheço a experiência de cursinhos populares, cursinhos comunitários. Isso já deve fazer mais de quinze anos.

Então, essa é a caminhada. E depois disso, juventude partidária, fui do PT dez anos, participei dos grupos de juventude do PT, fui secretário da macro do PT aqui da região Guarulhos. Aí depois rompi com o PT, já es-

tava no movimento de cursinhos populares, movimento negro e me filiei ao PSOL, e no PSOL nunca fui orgânico, ainda não sou orgânico, mas sou filiado desde o início, ajudei a coletar assinatura para fundação do partido, e ajudo e contribuo da maneira que eu posso. Nos últimos sete anos eu me dedico muito mais às questões relacionadas ao movimento negro, à luta anti-racista no Brasil e atuação na capital de São Paulo, e também, pelo país afora.

— *Como você encara as relações do país e do movimento negro com a ancestralidade, o candomblé? O que é o Brasil para você? O que seria “enegrecer” o Brasil? E o que é democracia para os pretos?*

Parte considerável do que a gente chama de movimento negro tradicional está embasada nesse campo mais da cultura e da religiosidade: o candomblé, a umbanda, as religiões de matriz africana tem guardado um espaço muito importante e de muito respeito, mas que tem menos força política do que os grupos mais engajados ligados a partidos, a sindicatos, a coisas desse tipo. É um setor fragilizado no sentido da estrutura e da voz política, em que pese ser muito respeitado e ser simbólico da presença negra no Brasil. A sua presença é permanente nos espaços de organização, mas falta corpo orgânico, falta uma luta mais organizada entre si e em si, para dentro de si, desse setor mais específico da religiosidade. Mas ele ainda é muito fragilizado porque é, sem dúvida nenhuma, um dos principais alvos do racismo, historicamente falando. Então não é à toa que talvez a leitura deva ser até outra: como é possível que elas existam ainda hoje, em que pese toda campanha massiva de destruição da cultura e da presença das religiões afro-brasileiras aqui?

O Brasil é uma tentativa que ainda não deu certo. O Brasil é um país que, infelizmente, do ponto de vista do grupo dominante, conseguiu transformar o que a gente tinha de mais bonito, que era a mistura dos povos em elementos de promoção da desigualdade e de violência. Talvez

essa seja a nossa tarefa, agregar valor ao que nos valoriza realmente, que é a beleza da nossa mistura como qualidade e como fomentadora de direitos humanos, direitos sociais, direitos políticos.

O Brasil, para mim, é essa confusão e é esse nó que a gente precisa desatar. Aliás, eu não estudei para isso, mas eu tenho uma hipótese: o quanto a negação da identidade, a destruição da identidade negra, a negação da tomada da identidade negra pelos negros no Brasil e a destruição da sua autoestima, o quanto isso contribui para dificuldade da tomada de consciência de classe. Nesse debate de classe e raça, qual é o lugar da confusão ideológica fomentada pela ideia da democracia racial também na dificuldade da tomada de consciência de classe da classe trabalhadora como um todo? Lembrando um pouco as provocações do Clóvis Moura, de que só será possível no Brasil uma revolução proletária no dia que a negrada topar essa revolução. Quer dizer, a tomada da consciência de classe, depende em grande medida da tomada da consciência racial, da reivindicação da consciência racial. Acho isso importante e precisa ser estudado.

O movimento negro nunca defendeu uma democracia só para si. O movimento negro nunca propôs que a gente vivesse 300 anos de escravidão branca para empatar o jogo e para depois construir democracia. Não. O movimento negro desde sempre pede justiça. Só. “Que a riqueza produzida por todos seja dividida para aqueles que a produzem”, que produz a riqueza. Que as oportunidades sejam iguais, independentes de qualquer origem, de qualquer diferença de cultura, de religião, de etnia.

A luta contra o racismo é uma luta por igualdade, por justiça, inclusive a demanda política por reparação histórica é também uma luta por justiça. Nós defendemos a reparação para quem sofreu e para as famílias que sofreram e tiveram prejuízos por conta da violência do Estado na época da ditadura militar. É justo que seja recompensado, seja reparado, esse é o termo: reparações. As pessoas que tiveram suas vidas ceifadas pela violência do Estado. Isso é justo para 21 anos de ditadura, também seria justo para quase 400 anos de escravidão que é, na nossa concepção, o maior

crime de lesa humanidade da história do planeta e de desrespeito aos direitos humanos. E se o preço posto para construção inclusive do conceito de genocídio e de direitos humanos, universais e tudo mais foi a experiência na Alemanha, ora, joguemos os olhos ao que foi a escravidão na América. Em toda a América, em que pese a desgraça que foi o holocausto, a tristeza que foi o holocausto, é preciso reconsiderar e perceber o quão violento foi o processo da escravidão nas Américas. O genocídio, a violência gratuita, a desumanização de seres, enfim, a ideia de não considerar humanos os seres humanos que já viviam aqui, os indígenas, e depois os negros africanos.

E o quanto a África sofre ainda hoje no mundo? E o quanto os países de maioria negra sofrem? Isso não é uma coincidência. Não é uma coincidência. Quer dizer, qual é o país de maioria negra, no planeta, que vive em condições decentes, que tem uma economia pujante, que tem uma justiça social? Quando é que isso aconteceu?

O debate sobre racismo é um debate muito presente no mundo. No mundo inteiro. Então, isso precisa ser olhado com carinho e o Brasil não está fora disso não. Ao contrário, o Brasil talvez seja a experiência em que o racismo mais presta serviços à opressão. É isso.

— *E a relação da Uneafro com as outras organizações do movimento negro. Pensando na Uneafro, Círculo Palmarino, Marcha contra o extermínio da juventude negra e outros, você diria que temos uma nova geração no movimento negro? O que a diferencia da geração anterior? Novas questões como desmilitarização da PM, legalização da maconha e uma nova política de drogas?*

A relação da Uneafro com outros grupos e organizações do movimento negro está no nosso DNA. A ideia da formação de frentes e a ideia de que um grupo, um coletivo no movimento não é autossuficiente para travar grandes lutas. Sempre pensamos isso, inclusive a nossa existência se deu muito por conta da solidariedade de grupos, não só do movi-

mento negro, mas do movimento social. A gente aposta na formação de frentes de luta que, em detrimento de diferenças políticas, de posicionamento ou de leitura da realidade, em determinados momentos, para determinadas lutas se une para travar grandes lutas, grandes. Enfim, nós temos prática disso. A luta por cotas, em São Paulo e no Brasil, a gente conseguiu constituir uma frente de lutas pró-cotas em São Paulo. Antes, já tínhamos feito isso em torno da luta pela aprovação do Estatuto da Igualdade Racial e também pela aprovação de cotas no STF. Conseguimos reunir grupos do movimento negro e de diferentes tendências políticas e partidárias, e também conseguimos agregar grupos que não eram do movimento negro nessas lutas, o que foi fundamental para fortalecer politicamente o movimento.

A pressão que a gente faz ao governador Alckmin e ao governo do PSDB em São Paulo, para que a gente avance para cotas. Esse processo de construir um projeto de lei de iniciativa popular para cota racial em São Paulo que se deu, assim, exclusivamente pela ação dos movimentos, em parceria com alguns parlamentares. O próprio conteúdo da atual proposta de lei foi formulado pelos movimentos, sempre em frentes, nunca um movimento isolado, e a Uneafro tem sido uma dessas organizações, assim como o Palmarino, o Levante da Juventude, o Núcleo de Consciência Negra na USP: Instituto Luís Gama, o Coletivo Quilombação, enfim, grupos diversos, mas que têm travado essas lutas. O mesmo modelo se dá para a luta contra a violência da polícia, a violência do Estado, onde a gente construiu em São Paulo um comitê que teve um papel fundamental na derrubada do auto de resistência em São Paulo. Enquanto hoje, a nível de Brasil, a gente tenta aprovar o PL 4471, lá em Brasília; aqui em São Paulo, a gente conseguiu derrubar um secretário de Segurança Pública e derrubar o auto de resistência, com mobilização popular, com pressão dos movimentos, especialmente do movimento negro encabeçando essa ação política, há três anos atrás.

Então, eu avalio, que a Unefro tem cumprido um papel importante no

sentido de agregar essas forças e de trazer para a pauta o debate, o embate, o enfrentamento ao racismo como algo muito importante para a luta de classes, para a organização da esquerda como um todo, e a gente tem percebido, sim, que inclusive há uma mudança da esquerda tradicional em reconhecer a estratégia e a importância desse debate. Coisa que nem sempre foi assim.

As gerações anteriores, especialmente essa que inaugura o processo político no pós-ditadura militar, cumpriram um papel muito importante, que a gente precisa reconhecer. Inclusive faz parte da nossa cultura a valorização do mais velho, da experiência, então, nós inclusive pedimos a licença para ocupação desses espaços aos mais velhos, por serem eles os grandes responsáveis por a gente estar aqui hoje. Mas há uma renovação, o que é justo, legítimo, natural. A geração anterior, as gerações aí que reorganizaram o movimento negro no pós-ditadura militar foram muito importantes no sentido da denúncia do racismo, da categorização do racismo como crime inafiançável, da colocação do racismo como algo importante para entender o próprio país, como desconstrução da democracia racial e como inauguração do processo das políticas de ação afirmativa como elementos importantes para o futuro, para projetos de médio e longo prazo. Agora vem uma nova geração que tem uma cultura diferente, que não viveu aquele pós-ditadura, que não viveu o período glamouroso da organização partidária, dos grupos da esquerda, do movimento negro combativo no campo da institucionalidade. Então, há um questionamento à institucionalidade muito grande também no campo do movimento negro. Há um vazio de lideranças negras no Brasil, infelizmente, há um vazio. Os partidos, os grupos da esquerda nunca valorizaram as lideranças negras, nunca alimentaram para que elas ocupassem os espaços. A gente tem pouquíssimos parlamentares negros, não temos dirigentes partidários negros. Sempre poucos e quase sempre em lugares subalternos. Pouco espaço de destaque. Então, mesmo no campo mais progressista sempre tivemos esse problema.

É muito importante essa geração porque ela reivindica à atuação, responde pouco à institucionalidade, às hierarquias. A gente vive esse processo também no movimento negro, além da riqueza de tendências. Você tem o movimento negro mais ligado às esquerdas. Você tem movimento negro pan-africanista. Tem movimento negro que reivindica relações com grupos africanos, com grupos dos Estados Unidos. Grupos do movimento negro que tendem a pensar a questão racial como estrutura mesmo de poder, o enfrentamento ao racismo casado com o enfrentamento ao capitalismo, ao poder do dinheiro, da grana. Então você tem uma diversidade de linhas de pensamento também dentro do movimento negro. E isso é muito bom, isso enriquece, isso traz novos atores, isso fomenta a discussão, e em que pese todas essas diferenças, nós temos no último período conseguido reunir essa turma toda em lutas pontuais, em lutas que são muito importantes e a principal delas hoje é a luta contra a violência policial, violência do Estado, contra o genocídio, pelo cessar das mortes promovidas pelo Estado, contra a violência civil que está generalizada e que sempre tem como alvo preferencial a população negra. Então é um momento rico.

Existe, em certa medida, sim, uma pendência. Não sei se eu chamo de crise geracional, mas há sim, uma renovação e toda renovação traz junto resistências, críticas de todos os lados, mas é preciso investir na renovação e a própria Uneafro é um pouco fruto dessa última renovação aí que nós temos vivido. Então é isso.

Agora, do ponto de vista de rupturas com modelos anteriores, eu acho que talvez a principal ruptura seja com o modelo de institucionalização. A luta limitada à institucionalidade, isso realmente não cabe mais. É preciso autonomia, independência, e eu nem acho que exista uma negação radical da institucionalização, mas uma negação em eleger essa via como a principal, como a única. A isso, sim, existe uma rechaça generalizado. Penso que parte, pelo menos da nova geração organizada, reconhece a instituição como aliada, mas sem subserviência, sem se permitir limitar por ela.

— *Sobre a pauta do genocídio da juventude negra. Já há algum tempo o movimento negro vem denunciando a violência sofrida pela juventude negra periférica, denunciando as práticas cotidianas da PM, etc. Nesse momento a pauta é encampada por entidades importantes como a Anistia Internacional, denunciada a partir de pesquisas de âmbito nacional como o Mapa da Violência, etc... Como você vê o processo de sensibilização dessa pauta? Você percebe que hoje o genocídio da juventude negra é mais visível para sociedade em geral?*

O debate sobre a violência do Estado ganhou novos patamares de importância depois de junho de 2013, quando a violência cotidiana, corriqueira e que sempre atingiu o corpo negro, também atingiu setores que sempre estiveram livres dessa violência em períodos de democracia.

Vamos combinar que especialmente na ditadura de 64-85, os grupos médios da sociedade, a classe média sentiu na pele parte dos horrores e da violência que o Estado sempre perpetuou contra a população negra, contra os pobres de maneira geral e contra os negros, em especial. O problema é que passada a ditadura, isso caiu no esquecimento de novo, a polícia continuou violenta como sempre foi, contra os grupos sociais precarizados, contra a população negra, em especial. E isso caiu no esquecimento e voltou à tona agora, mas num quadro diferenciado, dado que a violência do Estado atingiu os brancos da classe média, sem precisar de uma ditadura para justificar.

Então, isso mexeu com os brios, colocou o alerta na cabeça desses setores também e o olhar se voltou para a atenção à questão da violência do Estado. Tendo passado o furor, tendo passado o período mais radical das mobilizações de junho, seria incoerente virar as costas para a realidade permanente, que é aquela de violência do Estado contra a população pobre e a negra em especial. Quer dizer, depois de reclamar da violência do Estado como é que vira as costas e não fala nada em seguida?

Então, passado o momento do conflito de junho, passado o momento da dor no corpo branco e da reclamação desse corpo branco em relação a

quem promove essa violência, como era possível ignorar que essa violência continuaria radicalizada e permanente em outros corpos, no corpo negro?

Esses setores até talvez por conta do contexto precisou enxergar, reconhecer, e eu não acho que nós vivamos agora um momento mais violento do que outros. Não. Nós vivemos um momento violento como sempre vivemos. Com povo pobre, preto de periferia, a polícia sempre agiu fora da lei. A polícia sempre entrou, ocupou, invadiu sem mandato. Prendeu sem mandato. Sempre torturou. Sempre sumiu com pessoas, com corpos, sempre matou pessoas. Sempre. Isso é algo permanente. Agora isso ficou explícito. Isso ficou difícil de ser ignorado. Essa é a diferença.

— *Ligado à pergunta anterior, nenhum governo (seja federal, seja estadual) conseguiu interromper o extermínio de jovens negros. Como você vê isso? Como você analisa a relação dos diferentes governos com o movimento negro?*

Os governos são espaços de gerência de um Estado que está estruturado para funcionar como funciona. Mais que isso, os governos, eles não têm... Os governos eleitos, os últimos governos que nós vivemos, aliás, todos os governos que nós vivemos, nunca se colocaram na condição de rompimento com o sistema hegemônico, que é um sistema baseado na concentração da renda e da riqueza. Um sistema que responde e que reproduz a lógica do capital, das corporações, do interesse especulativo privado, do interesse internacional privado, e o racismo é um elemento, é um instrumento a serviço dessa lógica.

Então não é possível você combater o racismo dentro dessa lógica sem combater o sistema hegemônico que se alimenta e faz dele uso para se perpetuar e para continuar e para se revigorar, e para se reinventar. No caso brasileiro é impossível debater luta de classes, entender como estão alocadas as classes, o papel que cada uma delas cumpre sem levar em conta outros dois aspectos para além do aspecto econômico que é o aspecto racial e o aspecto de gênero. Então esses três elementos, o econômico, de

gênero e o racial eles interagem na opressão brasileira e interagem como instrumentos de manutenção do status quo e do poder nas mãos de quem sempre teve poder e, principalmente, no sentido de gerar um discurso que justifique a desigualdade, a negação de direitos e a violência.

— *E o problema da violência policial nesse contexto?*

Bom, com base nessa lógica de que há um entrelaçamento dos interesses macro com o debate racial no Brasil, a política de segurança pública é um capítulo especial dessa história toda, na medida em que ela está para servir de segurança do patrimônio privado, do interesse privado e da riqueza. E, ao mesmo tempo, logo, como segurança de uma repressão ao outro, que é aquele que coloca em risco essa riqueza, esse patrimônio e essa tranquilidade desse setor.

A segurança pública no Brasil é pensada no sentido de reprimir o contingente populacional que não tem acesso à riqueza, e que está alijada da riqueza e, logo, mais apta a se organizar de maneira não legal. De maneira, inclusive, tida como criminosa, através de estratégias de sobrevivência que vão para além do aceite à lógica da opressão, do trabalho precarizado, do baixo salário. E então, não há por parte dos Estados nenhuma intenção em romper com isso. Ao contrário, eles endossam essa política que é uma política repressiva, uma política violenta, uma política que elege o trabalhador, o pobre e o negro como alvos preferenciais dado que esses são, no imaginário coletivo, os suspeitos e aqueles que colocam a sociedade em risco, que coloca o cidadão de bem em risco, que coloca o patrimônio em risco.

Não é possível pensar nada relacionado a uma mudança desses patamares da violência do Estado que não passe pela ideia da reconfiguração radical do que é a política de segurança pública no Brasil. O problema é que esse modelo de segurança pública está a serviço do modelo de sociedade e não é possível pensar um outro modelo de segurança pública den-

tro desse modelo de sociedade, por isso as lutas precisam ser casadas. A luta contra o capital, a lógica do capital casada à luta anti-racista e casada à luta antimachista. Quer dizer, entrelaçar e construir laços que consigam compreender a complexidade do que é a opressão no Brasil é fundamental para nós. Eu não sei, e eu desconfio que a gente esteja longe ainda, infelizmente, de alcançar um patamar de organização que consiga reunir esses elementos num único projeto. Acho que está longe ainda, infelizmente.

— *A UNEAFRO homenageou recentemente o Aranha goleiro do Santos. Você acha que esse episódio, assim como as campanhas “Cadê o Amarildo?” e “por que o senhor atirou em mim?”, indicam um avanço nessas questões e lutas no Brasil?*

Acho que as experiências de apoio ao goleiro Aranha, de fomento de campanhas como a do Amarildo, de campanhas que se deu em torno do assassinato da Cláudia, a mulher negra que foi primeiro atingida por um tiro de fuzil e depois arrastada por um carro da polícia no Rio de Janeiro, as reações em massa a esse tipo de violência demonstram esse momento novo que o movimento está vivendo. Que são reações em certa medida, autônomas ou não dependentes de instituições ou grupos de grande porte, já estabelecidos. Você não percebe essas reações vindas primordialmente de um partido ou de um sindicato, mas sim, da insatisfação coletiva, de vezes que a internet acaba empoderando. Dos setores, das experiências de comunicação alternativa, então, um pouco reflete esse momento, também dessa lógica das frentes. Os grupos autônomos organizados, mais ou menos organizados, maiores e menores, tradicionais ou recém-formados que se unem em frentes de luta e de denúncia e de resistência e, enfim, acho que refletem um pouco esse momento. Talvez um modelo de avanço que a gente tem vivido tenha sido esse.

— *Como você entende a importância da UNEAFRO para o movimento negro do Brasil?*

Bom, a UNEAFRO é herdeira de uma tradição de cursinhos comunitários que tem uma especial atuação dirigida à juventude negra. A gente chama de “quarta geração” de redes de cursinhos populares para a juventude negra. A primeira nasce na Bahia, com o que hoje é a ONG Steve Biko, lá no final da década de 80 ainda, início da década de 90. Esse grupo, esse coletivo chamado Steve Biko, inaugura esse negócio de cursinho comunitário preparatório para vestibular para a juventude negra. Essa ideia é adotada também muito por iniciativa e por inspiração na atividade da Steve Biko em Salvador, na Bahia. Essa experiência migra para o Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, Duque de Caxias, numa experiência chamada PVNC (pré-vestibular para negros e carentes), numa ação conjunta entre a comunidade organizada e setores da Igreja Católica. Essa experiência do PVNC, ainda hoje existe no Rio de Janeiro, mas depois de alguns anos, lá em meados da década de 90, há um primeiro rompimento ali. Os grupos organizados nas comunidades, esse movimento social, fica com a herança do PVNC. A Igreja sai, os padres saem, o mais conhecido deles é frei David, eles vêm para São Paulo, fundam a EDUCAFRO, isso em 97 para 98. Eu participo disso lá no começo, do quarto, quinto núcleo da EDUCAFRO em São Paulo e, de novo, a gente fortalece os grupos no campo da esquerda dentro dessa experiência da EDUCAFRO. Em 2008, acontece uma reedição de um embate interno, de um lado fica a Igreja e do outro o movimento social. A Igreja fica com EDUCAFRO, que ainda hoje existe aqui em São Paulo, é bem forte, e os grupos mais à esquerda rompem e organizam a UNEAFRO, que seria então, a quarta geração. Hoje todos constroem lutas em conjunto, mas essa é a história da criação da UNEAFRO como fruto desse processo.

A luta por educação e pela presença de negros no espaço educacional é algo presente, muito presente por parte da militância negra desde sempre. Aliás, a presença negra em espaço educacional sempre foi visto como algo importante também pelas elites racistas. Não é a toa que no século XIX, enquanto surgiam aí as escolas pelo país, várias leis de províncias e leis do próprio Império regulamentavam e impediam, negavam o direito

do acesso a esse espaço de educação por parte de negros e negras, filhos de escravos, comparando estes a pessoas com doenças contagiosas.

Existe essa negativa do “Estado” desde sempre. No pós-abolição a Frente Negra Brasileira, desde as primeiras décadas do século 20, já organizava nos morros do Rio de Janeiro, em comunidades pobres pelo país afora, grupos de estudo, de letramento, de alfabetização de adultos, porque os negros - imagine!- no final da escravidão, a maioria esmagadora da população negra não sabia ler nem escrever. Então, esse debate sempre continuou, sempre foi fruto, sempre foi alvo e objeto de debate dos grupos negros organizados que sempre consideraram o acesso à educação, ao letramento, ao conhecimento, à educação formal como algo fundamental para o avanço social da comunidade negra. E a gente então continua essa história aí.

A UNEAFRO é uma rede de núcleos de Educação Popular, então a gente reivindica a prática, a história, o legado da educação popular como uma prática libertadora e de reconhecimento dos saberes empíricos da própria população na sua vida, no seu acúmulo de sofrimento e de resistência. Há um conhecimento, há uma sabedoria ali que precisa ser reconhecida e valorizada, coisa que a academia não faz. Esses espaços de diálogo, de construção de saberes, de conhecimento são espaços propícios para os debates sobre os problemas da sociedade, os problemas como um todo da sociedade. E inclusive o debate sobre o racismo. Então, a gente faz uso do instrumento, da forma da educação, da prática da educação popular como ferramenta de luta e de combate contra o racismo e de promoção da diversidade, da cultura de paz. Não de tolerância, mas de paz mesmo, de fraternidade, de diversidade, de fomento, de valorização do que a gente tem de bom que é a diversidade do Brasil.

Infelizmente se usa diversidade e diferença como instrumentos de segregação, de negação de direitos, quando na verdade são elementos que são valores da sociedade, valores da construção societária, valores da presença das diversas matrizes do nosso país, formadoras do nosso país, mas

que infelizmente sempre foi usado de maneira equivocada pelas elites. Usadas de maneira a nos dividir e a nos oprimir. Os espaços de educação popular são propícios para ressignificar nossa diversidade a nosso favor, como riqueza efetivamente. Como beleza, como qualidades e não como pressupostos para negação de direitos e de violência como é feito pelas elites historicamente.

— *A luta contra a repressão policial, a violência do Estado, é hoje uma luta central para a UNEAFRO?*

Claro, casado ao debate específico sobre educação, acesso a educação, importância da educação como instrumento de mudança e de transformações para o Brasil, a gente então percebe outros problemas devido à própria história de como se deu a formação da nação brasileira, o papel que os negros cumpriram nessa formação, na produção da riqueza, no trabalho compulsório como escravos, durante quase 400 anos. Apesar de ser parte fundamental da geração da riqueza, a população negra sempre foi alijada do direito ao usufruto dessa riqueza. Isso, historicamente construído e justificado muito por ideologias, por pensamentos conservadores e racistas que de alguma maneira endossam a presença negra como uma presença subalterna e criminalizada nessa sociedade.

Por um lado, o Estado brasileiro formado a partir dessa história toda de escravidão, de pós-abolição com negação de direitos, isso gera por um lado a negação dos direitos sociais e a gente percebe isso em todas as dimensões: a negação do direito à escola, à educação como um todo, ao trabalho decente, à salário, à direito de maneira geral, mesmo aqueles oferecidos pelo Estado e que deveriam atender a massa da população que eventualmente, num sistema como o que a gente vive do capital, não teria recursos para pagar determinados serviços. O Estado, ao oferecer esses serviços, oferece de maneira precária, e de maneira a essa precariedade atingir majoritariamente a população negra.

Portanto, por um lado a negação de direitos, a negação da dignidade, a negação da cidadania, a destruição da identidade, a negação do resgate dessa identidade, a destruição da autoestima, isso por um lado. E, por outro lado, o aparato repressivo do Estado e do poder econômico também, privado, radicalmente dirigido e apontado para essa população.

A força militar do Estado, a força das armas, a força da polícia, a força da segurança e da polícia privada toda voltada a criminalizar e a reforçar estereótipos, estigmas e a naturalizar a violência dirigida ao povo negro, especialmente a morte dirigida ao corpo negro, naturalizada por esse processo todo.

Sem dúvida que a luta contra a violência do Estado, a violência da polícia, o fim da Polícia Militar, o fim das estratégias jurídicas, da legislação jurídica que cada vez mais criminaliza e naturaliza o povo negro como alvo dessa repressão é uma luta da UNEAFRO também. E é nisso que a gente vem atuando nos últimos anos, nos últimos sete, oito anos com muita força, promovendo e alimentando frentes de grupos e movimentos no sentido de fazer o enfrentamento contra o racismo, a partir dessas duas ações prioritárias: a luta por educação, por direitos relacionados à educação; e, a denúncia contra a violência da polícia, a violência do Estado contra o povo negro e embate, o combate ao racismo e a luta por políticas para que isso possa ser reparado.



**LIBERDADES,
REDE E NOVAS
LINGUAGENS**

5 DA PRODUÇÃO DE CORPOS E NOVOS FÔLEGOS: VADIAS EM MARCHA

Entrevista com **Thamires Regina Sarti**,
por Alana Moraes

05

Da produção de corpos e novos fôlegos: vadias em marcha

entrevista com Thamires Regina Sarti

por Alana Moraes

— **P**ra gente começar, eu queria então que você se apresentasse e que você falasse um pouco de você.

Meu nome é Thamires, tenho 26 anos, eu sou do interior de São Paulo, de uma cidade pequena chamada Mairinque. Eu morava em Campinas desde 2007. Eu morei em Campinas em 2007 a 2012 e mudei pro Rio de Janeiro no ano passado, 2013, estou morando aqui até agora. Em Campinas eu fui fazer Faculdade de História, graduação na Unicamp. Eu fiz a graduação até 2011 e emendei no mestrado. Comecei a fazer mestrado sobre a criminalização das drogas aqui no Rio de Janeiro e vim para cá pesquisar documentação policial e prontuários médicos das primeiras pessoas internadas no início do narcotráfico no Rio de Janeiro.

— *Querida que você falasse um pouco sobre como você entrou em movimento.*

Eu comecei a me articular mais politicamente na faculdade mesmo, durante a graduação. Primeiro, e principalmente, por causa do movimento por moradia, o movimento de reivindicação pelo programa de permanência estudantil da universidade. Eu dependia da moradia estudantil, bolsa financeira de permanência mesmo para me sustentar na faculdade, para garantir a alimentação, o bandeirão, etc. Eu comecei por causa disso, porque a situação era meio precária, mas existia esse programa de apoio de permanência estudantil, a gente vivia nessa necessidade mesmo para permanecer na universidade, eu acabei fazendo esse lado do movimento

estudantil. Então procurei contatos, sempre me interessei pela discussão e me aproximei do movimento feminista. Existia o movimento feminista da Unicamp, mas não tinha nada que me chamasse muita atenção, ou que eu construísse organicamente para permanecer numa militância mais sistemática feminista. Aí foi que surgiu a ideia, fiquei sabendo, da Marcha das Vadias, que tinha acontecido em Toronto, eu tinha achado genial e comentei com alguns amigos. Foi quando uma amiga, na verdade, que era na época uma conhecida, fez um convite para a gente fazer uma reunião. Calhou que teve uma semana, teve umas duas semanas que aconteceram três denúncias seguidas de estupro ali perto da Universidade, em Barão Geraldo, e a galera começou a se articular por uma coisa concreta. Começaram as articulações contra esses estupros, mas era de uma maneira bem difusa. Foi essa amiga que me chamou para fazer a reunião da Marcha das Vadias e foi aí que eu engrenei. Fazer a Marcha das Vadias mesmo, foi aí que eu deslanchei no feminismo.

— *Você falou que antes você já tinha contato, você sabia da existência do movimento feminista, mas que não tinha te chamado muita atenção antes. Por quê?*

Para mim eram muito estranhos os movimentos que eu via. Na verdade, hoje, eu vejo que são discursos que eu já assimilei e que eu reproduzo, mas que a princípio, para mim, sem discussão nenhuma, eu não conseguia entender assim. No princípio, eu não conseguia entender algumas pautas. Eu cheguei numa reunião de um coletivo feminista na Unicamp, que hoje em dia são minhas amigas inclusive, mas na época eu tinha achado muito estranho. Algumas coisas por exemplo, o debate do aborto eu achava muito pesado, eu não entendia, e isso tinha a ver com minha formação religiosa, mas era um lugar onde eu chegava e pensava: “nossa... mas eu vou ter que defender o aborto...?”, era uma coisa que eu achava estranho. Tinha também a questão da auto-organização, eu me perguntava: “por que esse espaço não pode ter homem?”. Era uma coisa que eu não en-

tendia. E tudo era referido muito à discussão, à coisa mais teórica. Muitas vezes era um grupo que é de discussão mas muito teórico e não vai fazer nada na prática, então como eu não tinha construído nada na prática eu acabei não desenvolvendo tanta afinidade, tanta organicidade com o coletivo feminista.

— *Como foi essa primeira construção, seu primeiro envolvimento com a Marcha das Vadias? O que é que você achou interessante na Marcha das Vadias? O quê te atraiu?*

O que me atraiu, primeiro, foi porque a ideia, ela me fez muito sentido desde o princípio, assim, pela reflexão. Achei a ideia genial mesmo, pela radicalidade, pelo que ela colocava em jogo. Parece muito restrito, quando você fala: “ah, eu andar com a roupa que eu quiser” ou: “Por que só as mulheres têm um comportamento considerado de vadia?”. Parece banal. Só que não é. Ela é uma chave de interpretação de todo mundo. Quando você discute a vadia, na verdade, você está discutindo uma categoria que oprime a todas. Está discutindo que sua conduta de “mulher direita” é baseada no fato de que existe uma possibilidade de você ser vadia. Então, é mexer nesse tabu mesmo. Mexer no cerne da questão pela radicalidade do que pega, mexer no cerne da questão. “Olha, não importa, eu posso estar pelada... você não vai poder me estuprar...” Porque ser contra o estupro, uma pessoa de direita, uma pessoa fascista, ela é, mas é, no sentido da mulher enquanto propriedade, não no sentido do consentimento. Então eu achei que era muito afinado o discurso desse ponto de vista e muito radical ao mesmo tempo. Me chamava muito a atenção, isso me atraiu. E depois, acabou sendo um espaço que não existia antes. Era uma organização de mulheres que não estava ali fechada, eu não me sentia “entrando” num lugar. Eu acho que o que acabou me levando a fazer mesmo era isso, eu não me sentia entrando num lugar que já tinha regras e que eu ia ter que me adequar ou não. Eu me sentia fazendo uma coisa. Eu acho que isso acabou fazendo com que eu engrenasse. Estamos fazendo uma coisa

nova e eu participo disso, e todas as pessoas que estão aqui também estão na mesma que eu, começando do zero alguma coisa. E aí o fato de a gente fazer uma coisa na prática, que é articular uma coisa prática, uma marcha, uma coisa bem concreta fez com que isso tivesse muitos frutos, muito rápido. Teve um impacto muito rápido, frutos muito rápidos, reflexões muito rápidas e esse retorno fez com que eu continuasse a militância. As pessoas me identificaram imediatamente como uma feminista e fez com que eu falasse “isso aqui surte efeito. Eu quero continuar fazendo isso...”

— *Eu queria que você falasse um pouco sobre qual é a concepção mesmo de organização da Marcha. Como funciona o espaço? Assim, se os homens participam ou não participam? Como funcionam os processos decisórios... Enfim, se vocês conseguem financiamento, de que tipo e para que?*

A Marcha das Vadias de Campinas eu acho que talvez seja um caso bem específico. Na verdade, em todos os lugares a Marcha das Vadias era muito difusa, então, cada lugar tem uma organização muito diferente da outra. A de Campinas é muito de um jeito, aqui do Rio é bem diferente. Mas a de Campinas tem uma característica que as mulheres que fizeram, e eu só vim perceber isso depois, as mulheres que fizeram junto comigo eram mulheres que já militavam com o feminismo, inclusive meninas da Marcha Mundial de Mulheres, meninas de outros coletivos feministas, já tinham entradas em vários outros coletivos feministas da cidade e de organizações de mulheres. Então, tinham mulheres que tinham relação com a Associação de Mulheres Guerreiras, que é um coletivo de mulheres prostitutas lá do Itatinga, em Campinas. A maior organização das trabalhadoras do sexo. E outras tinham entrada no Sindicato de Domésticas da CUT, outras tinham entrada com o Movimento de Mulheres Negras de periferia. E eu, mais no movimento estudantil, na coisa do DCE (diretório central dos estudantes), do Centro Acadêmico e tal, por causa da militância no movimento estudantil.

Acabou sendo um trabalho bem legal, porque a gente conseguiu dialogar com várias organizações de mulheres diferentes e tal e fazer a Marcha. Essa foi a nossa primeira grande preocupação. Por um lado, a gente entendia como uma coisa nova, mas por outro lado a gente entendia, sem entender como algumas Marchas das Vadias entendem, com uma arrogância de que a gente está fazendo um movimento novo. Entendendo a gente como um processo histórico trazendo coisas novas, mas sim, feministas fruto da luta histórica de outras feministas no Brasil, das últimas décadas e tal. Então nossa preocupação sempre foi ter uma relação orgânica com outros movimentos de mulheres, mas não deixar de lado a radicalidade da Marcha das Vadias, não deixar de fazer a Marcha das Vadias. E aí a gente se organizou de maneira horizontal, a gente se organizou de maneira bastante horizontal, a gente fazia principalmente através da coisa da internet, a coisa virtual foi muito importante. Muitas das meninas eram mães solteiras, outras não estavam sempre em Campinas e então nossa organização era principalmente por e-mail. A gente se dividiu em - a gente chamava de GRUVAS, que ,ao invés de GTs, os grupos de trabalho, nós formamos os Grupos de Vadiagem, e aí os GRUVAS faziam frente: há um GRUVA da Comunicação, um GRUVA da Educação, porque depois da Marcha das Vadias a gente teve demanda de ir nas escolas para discutir; o GRUVA de Articulação, então a gente dividiu dessa maneira para organizar a Marcha nesse primeiro momento.

— *Você falou que tem essa diferença da organização da Marcha das Vadias, entre os estados. Qual é a diferença que você consegue perceber, por exemplo, do que é a Marcha das Vadias em Campinas e no Rio?*

Primero porque lá em Campinas a gente formou um coletivo, que existe até hoje, que é o Coletivo das Vadias, que é o coletivo que continua fazendo ações, para além da Marcha. Aqui no Rio, as meninas fazem opção por não formar um coletivo, elas se juntam e fazem a Marcha das Vadias

todos os anos, já faz cinco anos. E elas se juntam, fazem as reuniões dos pré-Marcha das Vadias, e fazem a própria Marca das Vadias, mas não se organizam como coletivo. Lá em Campinas, logo depois da Marcha das Vadias, a gente resolveu se organizar como coletivo, que eu acho que é mais parecido com o que aconteceu em Brasília, e é um coletivo que funciona até hoje. E lá a gente fez a opção de não fazer mais a Marcha das Vadias, porque a gente entendeu que foi um momento específico e foi uma radicalidade que estava sendo apropriada pela sociedade de uma maneira que a gente não achou interessante. A gente resolveu continuar como vadias, mas ...

— *O coletivo se chama...*

O Coletivo das Vadias. Aí a gente se firmou como Coletivo das Vadias, e hoje em dia a gente faz por exemplo um ato pela Legalização do Aborto, foi a Marcha das Vadias pela Legalização do Aborto. Dessa maneira, sim, tem que ter alguma medida. Articular com os coletivos de mulheres, mas também existem entraves, existem divergências, existem dificuldades. E eu acho que tem uma diferença de concepção também, a gente lá em Campinas, eu sentia que a gente se via mais como um movimento com divergências do que já estava colocado para outros coletivos feministas, divergências, inovações, mas também como parte daquele todo, uma vontade de somar aquele todo. Mais pela convergência do que pela divergência. Aqui no Rio, eu vejo mais uma aversão das meninas aos coletivos de mulheres que já estão instituídos. Mais uma coisa do tipo, assim, “suas conservadoras...”.

— *Você falou um pouco que vocês perceberam essas formas de apropriação da Marcha das Vadias pela sociedade. Que formas são essas que vocês identificaram?*

Então, a gente achou que bastante do valor da Marcha das Vadias estava no fato de que ela impactava. Esse impacto, até a aversão da sociedade

era uma coisa que chamava a atenção e fazia refletir de alguma maneira... “como, assim, que uma mulher fala que é vadia...? Sair na rua desse jeito...?” . Era uma coisa que fazia refletir. E a gente começou a perceber que passado esse primeiro susto a tendência era uma apropriação, por exemplo, da mídia. A mídia começa a se apropriar de uma maneira, começa a fazer um book, a gente percebeu que tinham fotógrafos que faziam book das mulheres consideradas mais bonitas da Marcha das Vadias para colocar no jornal. Isso começou a incomodar. Espera aí, então a Marcha das Vadias não cumpre mais a função do pé na porta, então a gente vai fazer outra coisa. A gente vai tentar fazer um 8 de Março decente, porque o 8 de Março está caído... Por que instituir uma nova? Porque começou uma articulação nacional de Marcha das Vadias, uma tentativa de fazer uma nova data de Marcha das Vadias que fosse nacional, para juntar as marchas da vadias. E a nossa reflexão era, essa data já existe. Por que a gente não pega toda essa energia dessas mulheres novas do movimento e não leva para o 8 de Março. E a gente viu também as dificuldades instituídas, de grupos que já estão ali fazendo aquilo e não quer... e existe uma resistência de que aquilo mude de ser da forma como é. Mas foi um ímpeto que a gente teve.

— *Eu queria que você falasse o porquê, na sua opinião, da Marcha das Vadias ter tido tanto impacto aqui no Brasil inicialmente?*

Eu acho que é o processo histórico. Não foi só no Brasil. Acho que no Brasil pegou bastante, foi muito forte, mas eu acho que de maneira geral no mundo isso também pegou. Você vai ver Marcha das Vadias na Europa, na França, na Alemanha, na Índia, em países da África, Estados Unidos, outros lugares da América Latina também. Eu acho que fez sentido por causa do processo histórico mesmo, acho que mulheres que se identificaram assim com aquele tipo de reflexão. São anos de culpabilização da mulher, são anos de objetificação, são anos de... e eu não sei, acho que talvez o movimento feminista tenha perdido um pouco o fôlego, perdido um

pouco essa entrada nas pessoas mais jovens. Então acho que acabou se perdendo um pouco, mesmo com conquistas concretas dos últimos anos como Lei Maria da Penha e tudo mais, eu acho que acabou perdendo o diálogo, não falando a mesma linguagem de uma nova geração, que eu acho que pegou muito as adolescentes, eu vejo.

— *O que você acha que é essa nova linguagem que está presente na Marcha das Vadias e está presente um pouco nesse feminismo mais jovem, nesse feminismo das novas gerações, das redes?*

Eu acho que são outras concepções e outras questões. Hoje as mulheres estão falando, por exemplo, de uma liberdade sexual que se falava e se falava de outro jeito. Eu acho que é o mesmo movimento, eu acho até que é meio arrogante, vanguardista, falar que isso é da Marcha das Vadias. Não é só da Marcha das Vadias. Se você for para o funk, para o movimento de periferia, as mulheres estão dizendo exatamente a mesma coisa, só que com outra linguagem. É a não negação do corpo, é assim: “eu tenho um corpo e eu tenho prazer”. Eu acho que tem várias questões que foram sendo trazidas justamente por causa da conquista da geração anterior de feministas. Gerações anteriores que possibilitaram talvez uma abertura para uma experiência corporal que não era experienciada ou não era entendida dessa maneira antes. E aí, eu acho que houve esse momento das meninas experienciarem isso, começar a ver como outras moralidades foram construídas. Então a Marcha das Vadias traz o debate. Pelo menos isso é uma coisa que tem em comum entre a Marcha do Rio e a de Campinas que é a discussão sobre a prostituição. A regulamentação da prostituição que é uma coisa que na Marcha das Vadias, de maneira geral, existe uma abertura, uma desconstrução daquela moralidade que ajuda a colocar essa pauta de outra maneira, que eu acho que é uma das coisas que mais tem embates com os movimentos de mulheres que não são a Marcha das Vadias, que já estavam instituídos antes. Uma recusa, mercantiliz-

ção, uma coisa assim de eu vou dizer o que é melhor para você e tal. E aí, eu acho que a Marcha das Vadias veio com essa outra linguagem e outras questões, eu acho que a coisa do prazer é uma delas. Se a gente parar para pensar tem outras coisas também.

— *Você falou sobre esses sentidos da afirmação do corpo, da centralidade de pensar o corpo e experienciar o corpo na Marchas das Vadias no Brasil. Eu queria que você falasse um pouco como você pensa, o corpo feminino, o corpo das mulheres e como isso atravessa a Marcha das Vadias. Por exemplo, a prática das mulheres ficarem com o seio de fora: o que isso significa ?*

Então, eu acho que a esquerda de maneira geral durante o século 20, teve uma questão da negação do corpo. Até antes no movimento feminista, a própria esquerda comunista e tal, no sentido de “não é o corpo, é a cabeça...”, o valor está aí. Então acaba que esse pensamento gera movimentos muito moralistas no sentido de que “não, eu não sou um corpo, eu não sou uma bunda... eu sou muito mais que isso, eu sou pensamento, eu sou inteligente...” “fecha as pernas, abra o livro...”. Esse tipo de coisa que foi em algum momento interessante, para dizer, “não, eu sou um ser pensante!”, “eu não sou um corpo para você”. Mas acho que a Marcha das Vadias traz uma centralidade do corpo: “sou corpo também!”. E aí não só a Marcha das Vadias, o funk também está dizendo isso, as jovens de maneira geral hoje também estão dizendo isso. Não, eu não sou só um corpo, eu não sou um corpo seu, eu sou um corpo meu. Então meu corpo é a minha festa. É um corpo feito para o meu prazer, eu vou desfrutar desse prazer, eu tenho direito ao prazer. Quando no funk se fala “vem e faz o que eu quero...” “vai vender caqui cabô caqui, tu vai embora...” o funk é genial desse ponto de vista, é até mais interessante do que os cartazes da Marcha das Vadias, mas o que as Vadias estão dizendo é isso. Colocar o corpo nu na rua é uma maneira de você desfrutar essa sexualidade reprimida também, é uma maneira de você desconstruir no sentido de que o cerne da questão é o

consentimento, você não vai fazer nada que eu não queira. Mas é uma maneira de dizer: sim, eu tenho um corpo e eu gosto dele!

— *Como acontece essa relação do feminino e do feminismo na Marcha das Vadias?*

Complexo... Eu acho que existe uma reivindicação do feminino, de algum feminino. Acho que reforça talvez um tipo de feminino. O feminino é usar essa lingerie, por exemplo. Acho de alguma maneira pode reforçar isso assim. Mas não sei, eu vejo mais isso como uma reivindicação do feminino que talvez tenha sido negada em algum momento.

— *E eu queria que você falasse um pouco da relação das mulheres jovens lésbicas com a Marcha das Vadias e das mulheres jovens negras com a Marcha das Vadias. Querida saber se vocês fazem essa reflexão sobre o que a Marcha das Vadias representa para esse segmento de mulheres que também tem um debate muito próprio do que seja feminismo, do que seja essa mulher, do que seja a opressão.*

Eu acho que o ponto de vista das lésbicas é totalmente confluyente, porque quando a gente diz “a minha sexualidade não está a seu serviço”, essa é a centralidade do debate feminista lésbico. Olha, a minha sexualidade não está em função de você. “A gente tem a sexualidade aqui, não instrumentalize isso, não se aproprie disso”. E aceite você ou não. Eu vou ter menos valor na sociedade porque o eixo de poder é o homem, eu não tenho valor sexual para ele. E aí tem as músicas. Tem uma música da Marcha das Vadias bem famosa que é: “se o corpo é da mulher.../ se o corpo é da mulher/ ela dá para quem quiser/ inclusive pra outra mulher...” acho que isso é totalmente confluyente.

Do ponto de vista das mulheres negras, das jovens negras eu acho que aí você vai ter muita diferença entre os lugares. Aqui no Rio de Janeiro existe um embate muito forte, muito forte mesmo. As mulheres de periferia, as mulheres negras não se identificam com a Marcha das Vadias, isso

gera uma grande questão. A Marcha das Vadias é acusada de ser elitista, de fazer a Marcha sempre em Copacabana e de não ter um debate sobre cor de pele, sobre a raça, sobre o racismo e tal, inclusive de serem racistas. E, por outro lado, as meninas aqui têm bastante debate transfeminista e aí acusam os coletivos de mulheres negras de serem transfóbicas. Enfim, é um grande embate. Teve uma mesa, uma mesa pré-Marcha das Vadias daqui, que rolou bem essa briga assim. E teve um texto que ficou muito famoso nos Estados Unidos também, do coletivo de Mulheres Negras dos Estados Unidos dizendo que a “Marcha das Vadias não nos representa porque para a gente vadia sempre teve um outro sentido histórico, a gente sempre foi vista como vadia”. Enfim, é um debate. E também acusando as mulheres da Marcha das Vadias de serem brancas, elitistas, universitárias etc. Isso que difere de Campinas também. O fato da marcha de Campinas ter sido feito por mulheres que já militavam antes, militavam com mulheres negras, com sindicato de domésticas, com prostitutas, com mulheres de periferia, que em sua grande parte são negras e precarizadas e tal, essa crítica veio num primeiro momento, as mulheres falaram pra gente: “então vocês vão fazer isso aqui e vocês vão deixar essa Campinas para a gente, vocês são universitárias, vocês estão aqui por ora”. Elas fizeram toda essa crítica prévia, mas isso impulsionou a gente a tentar fazer diferente, a nossa Marcha lá é no Centro Comercial, num lugar totalmente popular, onde circulam pessoas de periferia, um lugar feito por mulheres de periferia, mulheres negras, que tiveram sempre atuando junto com a gente. De fato, na Marcha das Vadias em si, havia poucas mulheres negras, de quinze mulheres tem uma negra, mas isso era o recorte da própria universidade, porque a gente fez isso a partir de um grupo de mulheres de dentro da universidade, esse recorte já está feito previamente das pessoas que estão ali. Isso é um fato. Mas a gente sempre buscou esse diálogo e a gente sempre foi bem sucedida nisso e a gente nunca foi acusada de racismo lá em Campinas, por causa dessa preocupação.

— *E falando um pouco no diálogo, como você percebe o diálogo das mulheres, das jovens que se identificam com a Marcha das Vadias, com outro tipo de organizações, mais tradicionais, vamos dizer assim, sejam partidos políticos, sejam movimentos sociais mais tradicionais, sindicais, etc. Como funciona esse trânsito e esse diálogo das meninas da Marcha das Vadias com esses outros tipo de organizações, inclusive movimentos feministas mais tradicionais?*

Eu acho que uma das questões é o fato da Marcha das Vadias ser mais acessível para as mulheres. Ela é mais interessante. Eu acho que ela fala de coisas, eu acho que é esse novo momento histórico, ela fala de coisas que estão fazendo muito sentido para essas novas meninas nascidas nesse novo momento. Ela é atrativa porque ela tem a cara da festa, a cara do “eu vou lavar a alma... eu vou pra rua lavar alma...”, “Eu não vou falar de uma coisa pesada, chata, tensa... eu vou ser feliz, na rua... eu vou desfrutar dessa liberdade...”. Eu acho que tem um lavar a alma, e isso atrai. Eu acho que atrai também o fato de ser horizontal, por mais que isso seja prejudicado em alguns espaços, essa horizontalidade. Eu acho que existe esse básico que é a horizontalidade, é abertura. A cada nova reunião, assim, a Marcha das Vadias daqui, por exemplo, que se reúne para fazer a Marcha das Vadias, a cada nova reunião qualquer mulher pode ir, qualquer mulher tem o voto que tem o peso de qualquer outra mulher que está ali. Então você se sente muito mais livre para participar disso, você sente que pode colaborar muito mais com seus próprios atributos, com as suas funções, com a carga que você já traz, então, acho que tudo isso atrai. Acho que é uma diferença dos movimentos já mais institucionalizados. Houve uma descrença, na última década é isso, houve uma descrença geral da própria esquerda como estava sendo feita, isso é muito maior, é o PT, são várias questões, houve uma descrença generalizada com relação aos movimentos sociais também que estavam atrelados a isso. Então eu acho que é isso.

— *E os homens participam*

Depende da Marcha. Lá em Campinas houve homens querendo participar e a gente fez uma reunião. Algumas achavam que tinham que entrar, outras achavam que não, ou entrar só no nosso e-mail organizativo, ou só vão na reunião, mas lá a gente optou por fazer a auto-organização, lá os homens não participam porque a gente entendeu que isso acabaria dificultando, enfim, a nossa tomada de decisões. Todo debate sobre auto-organização mesmo, a gente faz essa opção. Aqui no Rio não, aqui os homens podem participar.

— *Se você pudesse falar isso em poucas palavras, qual é a contribuição que a Marcha das Vadias deu para o movimento feminista no Brasil? Quais são as potencialidades que a Marcha das Vadias trouxe para o conjunto do movimento feminista no Brasil e para o conjunto da sociedade também?*

Eu acho que trouxe muitas coisas. Eu vejo a Marcha das Vadias como um novo fôlego. Ela não inventou nada de novo, assim, efetivamente. Ela não é movimento de vanguarda que nega o outro movimento, atrasado, acho que isso é besteira. Eu acho que é um novo fôlego, acho que trouxe centralidade para questões que não eram centrais antes e isso acabou reformulando a maneira de todas as feministas verem as coisas. Acho que trouxe mais mulher para a luta feminista e mudou a concepção das feministas que já militavam antes. Mudou a forma como elas pensavam. E também trouxe o debate do feminismo para uma centralidade que antes ele não tinha. O próprio movimento de esquerda, os movimentos que eu participava, movimento estudantil, por exemplo, pensava o feminismo como uma coisa meio exótica, uma coisa já meio passada, uma coisa meio estranha. A marcha das vadias trouxe o feminismo para ordem do dia, para o cotidiano, para a centralidade. Acho que a marcha trouxe discussões que são feitas hoje em âmbito nacional e que não seriam feitas em outro momento, tipo a

mulher, a questão do consentimento. Uma mulher foi estuprada, ela estava dormindo, no Big Brother Brasil e o cara fez sexo com ela e ela estava bêbada. Isso foi discutido com uma fineza, foi feito um debate apurado sobre o consentimento, sobre o que era o consentimento daquela mulher bêbada e que eu não vi antes da Marcha das Vadias. Então eu acho que trouxe isso à luz. Acho que deu um novo fôlego para o movimento feminista e esse novo foco, essa nova proposta, a centralidade no corpo, essa nova proposta de uma leitura talvez menos moralista das coisas está dando força para outros movimentos de mulheres. Então tem movimento de mulher das trabalhadoras do sexo com uma nova entrada nesse feminismo. Feminismo que antes rechaçava essas mulheres, então tem uma outra leitura. O que é que essas mulheres estão falando? Eu acho que é isso, eu vejo como potencializador também de empoderamento de outros movimentos de mulheres assim, acho que vai muito além dos núcleos de mulheres que foram criados.

— *E para finalizar, o que é que você enxerga assim como desafios hoje para a Marcha das Vadias no Brasil?*

Eu acho que o desafio é uma coisa que a gente lá em Campinas está discutindo desde 2012, na verdade. Uma vez que esse primeiro momento, essa primeira reflexão foi apropriada em alguma medida, como que a gente não para? Como é que a gente se renova de uma maneira que você continue pautando, colocando o feminismo na ordem do dia? De maneira que você faça frente ao avanço da bancada evangélica, ao avanço do conservadorismo do ataque aos direitos e tal. Então eu acho que o desafio é esse, como é que a gente não deixa toda essa energia que foi trazida à tona, como é que não deixa isso cair e como é que você consegue articular de maneira consistente mesmo com outros movimentos sociais, com sindicatos de trabalhadoras, com movimento de mulheres para não deixar as coisas caírem para não perder essa força organizativa que é a única coisa que pode fazer frente a esse avanço conservador.

**LIBERDADES,
REDE E NOVAS
LINGUAGENS**

6 SARAVÁ! TECNOPOLÍTICA E ORGANIZAÇÃO

Entrevista com **Silvio Rhatto**,
por Henrique Parra e Jean Tible

06

Saravá! Tecnopolítica e Organização

Entrevista com Silvio Rhatto

Por Henrique Parra e Jean Tible

— *Podíamos começar pelo histórico*

Se pensarmos num contexto histórico mais amplo, imagine que durante o processo de redemocratização, a esquerda autônoma, como por exemplo os anarquistas, depois de 1917 e por toda década de 1930, de 1940, sofreu muita repressão. Durante a ditadura, ela praticamente desapareceu e quem sobrou manteve um trabalho mais social justamente para proteger o legado e esperar um momento mais propício, mais viável, um contexto melhor para poder voltar a operar. Essa foi uma grande ruptura em movimentos autônomos no país.

Em 1980, a esquerda autônoma vai se reinventando no Brasil e nos anos 2000 surge essa convergência de vários grupos que também foi uma convergência mundial. Nesse momento essa esquerda autônoma teve que se reinventar mesmo. Teve que se inventar. É como se fôssemos uma geração que não tivesse para quem olhar pra trás. Pensávamos: vamos a gente mesmo estudar, correr atrás, tendo sempre poucas referências e então a gente teve, pelo menos na minha visão, a gente teve que inventar tudo.

Evidentemente você acaba repetindo erros, incorrendo em uma série de coisas às vezes até por uma falta de norte, que eu acho que é um papel importante quando você vai fazer uma transição geracional. É uma coisa que a gente acabou vivendo agora em 2013 com o que aconteceu em Junho.

Essa foi mais ou menos a formação histórica do contexto em que surgimos. Então, por um lado, havia pessoas do Saravá que trabalhavam com rádios livres, um movimento que surge nos anos 1980 aqui no Brasil, que

ganha muita força, sofre muita repressão e quase desaparece. Algumas rádios livres permanecem e elas continuam carregando essa semente das rádios livres que tem toda uma proposta de comunicação alternativa e descentralizada. Naquela época era um pensamento muito de baixa potência, você ter o seu próprio equipamento de difusão, enfim, muito ligado à discussão e às experiências europeias de rádio, que vem desde a teoria das rádios do Brecht, até a rádio Alice na Itália e a rádio Tomate na França.

Por outro lado, o movimento alterglobalização surge e junto dele o Indymedia, que é o Centro de Mídia Independente (CMI), primeiramente em Seattle e focado na cobertura das manifestações durante a rodada de negociações da Organização Mundial do Comércio (OMC). O Centro de Mídia Independente inventou a publicação aberta, uma coisa que hoje é banal, que é a capacidade de qualquer pessoa conseguir publicar facilmente conteúdo na internet sem pré-moderação. Um grupo aqui no Brasil decide se juntar à iniciativa.

O Indymedia virou um veículo de mídia super importante, de base, ao mesmo tempo que uma rádio livre também era um veículo de comunicação de base só que um com um escopo totalmente local, já que naquele momento ainda não havia muita consciência para se criar uma rede de rádios livres, algo que pudemos fazer depois. Por outro lado, o Indymedia era justamente um grupo internacional, de alcance global e baseado na internet.

E aí, no segundo Fórum Social Mundial em Porto Alegre, a Rádio Muda encontra com o Centro de Mídia Independente (CMI Brasil), ou seja, um modelo de comunicação dos anos 80 se encontra com o modelo de comunicação dos anos 2000.

Ambos compartilhavam de uma coisa muito simples, que era a tecnologia: ter um equipamento. Seja um transmissor ou um servidor. Um servidor opera como se fosse um transmissor de rádio, só que ele transmite e recebe sinais de internet, digamos assim.

Foi esse encontro muito fortuito com um curto-circuito de “vamos fazer coisas juntos”. Começou o intercâmbio e aí surgem grupos de afini-

dades. Eu fazia parte do CMI na época. Algumas pessoas da Radio Muda começaram a interagir com pessoas do CMI e aquilo começou a descolar numa coisa à parte. Começamos a pensar na necessidade de um portal de publicação aberta equivalente ao CMI para rádios livres e um local onde as rádios pudessem ter seu acervo, esse tipo de coisa. E nisso surge o Rizoma de Rádios Livres, que é o radiolivre.org, em 2002. Naquele momento a gente estava já preocupado com a infra-estrutura de mídia global e, ao mesmo tempo, querendo ter uma estrutura própria para que esse rizoma de rádios livres que não estivesse restrito apenas à Rádio Muda, mas disponível a tudo quanto rádio livre no país e até na América Latina.

Foi quando a gente começa a pensar em ter servidores no Brasil, naquela época já havia um sério problema no exterior da polícia sequestrar servidores, especialmente em casos do FBI, nos Estados Unidos, indo atrás de quem publicou uma determinada postagem, esse tipo de coisa. Achávamos que no Brasil a gente conseguiria ter uma certa proteção para os sites que estavam lá fora, e também para dar algo em troca em termos de recursos computacionais para o pessoal que nos hospedava no estrangeiro. Queríamos aprender e queríamos também autonomia na América Latina em relação a esse tipo de coisa.

Começamos a montar nossos servidores aqui no Brasil. Montamos um para o Indymedia, um outro para o radiolivre.org, e pensamos “bom, mas a gente está se restringindo muito a Indymedia e Rádios Livres”. E os grupos e pessoas que não fazem parte de uma ou de outra rede e que precisam de infra-estrutura informática que respeite a privacidade, que possam controlar a informação que nela esteja hospedada e que seja uma construção nossa, que a gente não dependa de um provedor, não dependa de uma série de coisas? É aí que surge o Saravá.

O Saravá toma forma mesmo quando conseguimos a doação de um equipamento do exterior, que vem pra cá na mala de alguém na forma de um monte de peças. Com elas, montamos um servidor e conseguimos uma autorização de um professor para colocá-lo na Unicamp, em 2004.

A partir daí a gente começa a solidificar um coletivo com pessoas e definindo o que queremos fazer, qual é o nosso objetivo, etc. Na época era muito simples, e tirar os princípios e objetivos era uma coisa que a gente não conseguia fazer. A ideia era muito geral: suprir a carência de um local autônomo para os grupos experimentarem, comunicarem, etc.

Desde o começo sempre utilizamos software livre. Para nós, isso sempre foi um pressuposto. Não daria para fazer de outro jeito, até pela construção de autonomia, liberdade e poder no software livre. Hoje ainda existe a questão de privacidade e segurança em cima disso, que naquela época a nossa concepção de segurança era mais no sentido de simplesmente termos as nossas coisas.

As noções que a gente tem hoje, dez anos depois, são muito diferentes, até pelos contatos e trocas com grupos no exterior. A gente sempre foi muito inspirado pela experiência do Riseup que é um coletivo norte-americano de hospedagem de e-mail e listas de discussão e que é o maior do mundo, apesar de ainda assim ser pequeno. Ele sobrevive de doações dos próprios usuários, pregando um modelo justamente o oposto do modelo dominante hoje, que é o modelo de você ter um serviço sem pagamento financeiro mas sim fornecendo suas informações pessoais e lendo anúncios.

Bom, de 2004 até mais ou menos 2008 a gente constrói toda nossa infraestrutura até o momento em que a gente sofre um episódio de repressão, no qual a Polícia Civil seqüestra nosso servidor. Simplesmente tiram-no da gente por conta de um site holandês nele hospedado. Era um site de uma campanha contra a máquina de deportação holandesa. O site ficou no ar por poucas horas, tempo suficiente para que as autoridades holandesas telefonassem para o Itamaraty, que por sua vez ligou para a Polícia Federal, que ligou para a reitoria, que passou a bola para a Polícia Civil. A gente, entendendo o que ia acontecer, retira o site do ar e mesmo assim a gente sofre um seqüestro de mais de uma centena de sites e listas de discussão.

Foi uma grande ruptura na nossa história, pois no período de 2004 até 2008 a gente começou a hospedar muitos grupos. Muitos grupos autô-

nomos, às vezes não autônomo, muito grupo político está hospedado lá, muita coisa... e essa ruptura foi muito brutal. Eu não sei estimar o quanto isso contribuiu com o refluxo posterior nos movimentos autônomos, mas isso contribuiu muito porque a quebra na comunicação é muito grave para a saúde de grupos políticos se você não tem alguma alternativa de restabelecimento.

Passamos os dois anos seguintes criando um sistema concebido para ser praticamente indestrutível e cujo objetivo seria autonomia e disponibilidade da informação de longo prazo. Assim, mesmo que serviços fossem tirados do ar por um momento, a longo prazo estariam no ar, a gente garantiria.

Criamos um sistema de servidores distribuídos, backups on line, backup off line, backup em tudo quanto é lugar, sistemas automatizados de configuração. A gente começou a ir a fundo mesmo na infra-estrutura e acabamos nos fechando um pouco porque havia esse risco de voltar ao ar de qualquer jeito, voltar a hospedar tudo e incorrer no mesmo erro duas vezes. Então a gente decidiu se fechar um pouco, criar uma coisa muito boa, melhorar nossos processos internos, uma coisa assim que realmente funcionasse para qualquer momento, se acontecesse algum problema a gente já saberia o que fazer e não teríamos mais esse problema com a repressão repentina.

Foi o que fizemos até mais ou menos 2010 e 2011. Aí a gente volta a hospedar coisas. Quando há essa virada de 2012, 2013, não só o que aconteceu em junho no Brasil, mas também o que aconteceu lá no exterior com essas revelações, desde o Wikileaks até o Snowden, o Saravá acaba virando uma referência em segurança, privacidade e autonomia. A escala do grupo, que era pequena, começou a ficar muito grande. A gente não conseguia lidar com pedidos de hospedagem e suporte. Começamos a pensar que por mais que nossa infraestrutura seja inteligente, ela é finita, e se a gente crescer demais a gente vai continuar sendo um ponto de falha, porque se o nosso sistema superesperto não funcionar, a casa cai pra um monte de grupo.

Assim, é melhor gastarmos nosso tempo indo até os grupos, falando, incentivando, programando, fazendo código para que com isso surjam outros Saravás, assim como no lema da Rádio Muda, “que outras mudas floresçam”, para que a gente também não perca a natureza de ser um grupo de base, um grupo que seja acessível, que as pessoas possam contar com a gente, não aquela coisa “agora pra gente crescer vamos pegar financiamento, vamos ter escritório e um data center”.

Poderíamos seguir esse caminho. Digamos que existem duas visões de mundo, que são viáveis e estão em curso, uma que é mais européia, que vem muito das experiências dos squatters e do movimento autônomo europeu, onde existem diversos coletivos parecidos com o Saravá, só que eles são pequenos, tem pouco equipamento e pouco pessoal. Para você ser hospedado por eles você tem que conhecer uma pessoa do grupo, é algo muito mais local. Por outro lado, a visão dos americanos, como o Riseup, que é de operar em grande escala. Seria dizer, por exemplo, que “a gente vai crescer porque a gente vai resolver o problema de ativistas usarem e-mail comercial fornecendo e-mails Riseup”.

É aquilo: um aposta em uma coisa, outro aposta noutra. A gente... eu, pelo menos, tenho uma visão híbrida. Temos de ter cacife para operar, você tem que ser um ator político, você não quer ter pouca bateria, você quer ter bastante. Só que você tem de tomar cuidado com isso, você não pode crescer a ponto de começar a pautar todo mundo. Então, querem saber coisa sobre vigilância? Ora, qual é a opinião do Saravá? A gente... pera lá, a gente não sabe tudo. Quer hospedar alguma coisa? Hospedagem segura no Saravá. Olha, pera lá, se a gente começar a hospedar tudo a gente vai... pegou Saravá, pegou todo mundo.

Melhor é inspirar através de exemplos. Por isso que o nosso trabalho com grupos e movimentos é tanto um protótipo político quanto técnico, tem essas duas dimensões. Criamos esse protótipo de uma forma que seja muito fácil para o que em computação chamamos de instanciação, criar instâncias, criar outras experiências usando esse protótipo, mudando esse protó-

tipo, pegando o que é bom, adaptando e preservando autonomia e controle.

Somos muito mais autodidatas do que qualquer outra coisa. Alguns fizeram Faculdade de Computação, mas já passou pelo grupo sociólogo, antropólogo, eu sou meteorologista, tem cientista social, geógrafo, etc. Temos gosto por computação e cacoete de computeiro para visualizar a sociedade. Temos uma visão interessante de existir dentro do movimento social, porque a gente vê problemas com uma outra ótica, com outro olhar.

— *Que ótica é essa?*

Em resumo, é o seguinte: você tem que ter muita gente de áreas diferentes para resolver um problema hoje, porque nos movimentos sociais a gente acabou enviesando muito para pessoas das Humanidades quando na verdade essas categorias explodiram. Não dá pra você ficar num ramo. A gente, querendo ou não, tem de se especializar em alguma coisa, não tem jeito.

Por exemplo, olhe o próprio desprezo que o Partido dos Trabalhadores sempre teve relativo à comunicação, olhe o preço que eles estão pagando hoje, de não conseguir nem encampar a Lei de Meios e com a mídia dando olé neles.

Podemos fazer um rápido exercício do impacto dos sistemas de comunicação com as formas sociais.

Quando comecei usar a internet, entrava num dos canais temáticos de uma rede de conversa, de chat, era uma rede que não era de ninguém, era uma rede pública. Esse tipo de rede ainda existe, mas são muito pouco usadas. Você entrava no canal de seu interesse, era conversa por texto, e isso tinha uma tendência de convergir pessoas por interesse, enquanto que hoje isso explodiu numa bolha.

Uma bolha que você recebe coisas pré-selecionadas para você e que está nos apartando uns dos outros/as, onde é muito mais difícil agora ter essa comunicação coletiva. Quando existe, por exemplo, essa tecnologia

de mensagens instantâneas, elas criam grupos privados de conversação, não tem mais esse ambiente público.

A gente consegue ver como a técnica acaba por desenhar esses diagramas sociais. Se você pegar por exemplo a Primavera Árabe e ver o papel do Departamento de Estado americano e das empresas .com como Google, Facebook, Twitter, que estão associados para promover a contrainsurgência no mundo e a continuidade da agenda de novo século americano, verá que é fundamental a gente ter esse tipo de questão, porque senão, daqui a pouco, uma rede social norte-americana é usada para manobrar alguma efervescência e a esquerda não vai entender o que está acontecendo.

Percebemos que poucos grupos lidam com essa questão. Em 2004, não tinha praticamente nenhum no Brasil. Pouca importância fazia isso de ter infraestrutura própria, de pensar em servidores numa perspectiva de esquerda.

— *O Grupo Saravá, até comparativamente com outros grupos, tem uma preocupação grande, com documentação, memória, registro... E eu olho para a experiência e a vejo como um lugar de produção de conhecimento e de um conhecimento que tem diferenças em relação ao que se produz na universidade. Há uma produção aí que responde a outros problemas e, portanto, inova num outro lugar, produz um outro tipo de conhecimento. Coisas que dentro da universidade às vezes estão num outro ritmo e atendendo a outros problemas enquanto que, às vezes, nesses grupos parece que tem uma criação que, enfim, é um novo conhecimento*

Sim, eu concordo. Mesmo a produção tradicional, acadêmica, ela pode ser útil, porém ela é muito isolada. Os próprios campi universitários construídos durante a ditadura seguem o modelo americano de afastamento da sociedade e descolados dos problemas sociais.

Existe aquela noção de que a ciência deve ser descomprometida, descompromissada, então você pesquisa porque você pesquisa, ou seja, uma visão um pouco mais clássica. Recentemente cresceu a visão de que a

ciência tem de ser útil para a sociedade ao produzir valor econômico, que é a lógica que a gente vive hoje.

A gente acaba tentando criar uma terceira. Acredito muito na pesquisa descompromissada, ela é muito importante. Agora, temos que fazer uma frente à essa lógica de gerar valor econômico, gerar patente, que é justamente uma privatização, no caso da universidade pública, é uma privatização extrema de recurso público e que às vezes está completamente alheia aos processos sociais. Estamos justamente aí, vendo o que é útil na universidade, o que é que a universidade nos favorece e o que a gente consegue produzir de conhecimento que seja útil. Na verdade, a gente faz o processo inverso, a gente não tem um problema que a gente ache importante e cria um objeto de pesquisa. A gente faz justamente o contrário: o que é que a gente precisa resolver? Não importa que tipo de conhecimento vou gerar, que vai sair dali porque eu vou resolver esse problema, vou aprender alguma coisa e isso vai ser útil.

— *Você diria que isso é uma forma de pensamento computeiro? Você olhar para essa situação social e propor uma intervenção de caráter prático? O que está em jogo é como fazer a passagem da experiência para os protótipos, quer dizer, que é uma forma, parece, de criar uma solução prática, não é?*

É, mas não é uma coisa alheia à ideologia ou à política. É contribuindo com outra visão. Tomemos Marx, por exemplo. Ele foi um estudante de cálculo, ele trocava cartas com Engels falando sobre cálculo. Eles estavam preocupados com aquilo. Não podemos nos restringir a um tipo de pensamento e ficarmos engessados. A teoria da computação tem muito a contribuir com a política.

Outro exemplo, há um texto do Julian Assange em que ele capta bem a essência desse tipo de pensamento. Ele é um cara que foi hacker a vida inteira e que tem uma produção política que acho fantástica. Ele fala sobre conspirações, onde ele aplica a teoria da informação ao modelo de um

grupo secreto conspirando e como é que se elimina aquela conspiração adicionando ruído, discórdia, etc. Ele usa coisa que você pode encontrar paralelos clássicos na política, do dividir e conquistar, porém ele vai usar um arcabouço de computação para pensar na modelagem da conspiração.

Esse tipo de pensamento tem sérias tensões também. Porque partir para o ultrapragmatismo é extremamente perigoso.

A gente não pode perder a essência das coisas e estamos contribuindo com uma outra visão. Nisso, para mim, a palavra chave do Saravá é organização. É mostrar que é possível se organizar e que não existe uma única forma de organização, uma única forma de resolver um problema. “Ah, o que vocês fazem é comunicação, é segurança, é servidor?”. Não, organização. O que a gente vai organizar? A gente organiza informação, organiza computadores, organiza essas coisas. Mas a gente poderia fazer qualquer coisa, um centro social.

Como é que a gente consegue funcionar de forma autônoma e que não seja uma experiência que gere uma exploração das pessoas que estão trabalhando demais? A gente acabou também gerando essa experiência de autoexploração, eu pelo menos participei disso, eu doeie muito para esse negócio, para fornecer ferramentas para que outras pessoas de movimentos sociais pudessem se expressar e encampar a sua própria agenda.

Eu tinha uma agenda que era viabilizar a agenda alheia. E aí você começa trabalhando, trabalhando, trabalhando, trabalhando até o momento em que você começa a ter justamente uma consciência, “olha, dentro do movimento social também existe apropriação de mais valia alheia”.

— *Você fala muito dos movimentos sociais, você percebe o Saravá como um movimento social também?*

Ele está inserido dentro.

— *Quem são esses movimentos sociais com quem que vocês têm relação?*

É duro a gente falar do Saravá como um movimento social quando a gente é tão pequeno, mas nesse sentido a gente está inserido dentro que a gente chama de Movimento Social. Por exemplo, a gente hospeda o Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras sem Teto. A gente hospeda coisas do exterior, a gente hospeda algumas coisas para os gregos. Temos um monte de grupo e movimento. Recentemente a gente ajudou a criar uma rede de blogs chamada Milharal e que hospeda uma série de outros grupos. Mencionamos aqueles que são públicos e notórios, já que cabe ao grupo decidir se quer falar se é hospedado pela gente. Cabe à pessoa decidir falar se ela faz parte do Saravá ou não, por exemplo.

Em 2014 a gente também teve um episódio de seqüestro de servidor, seqüestro de dados e que aí mudou mais um pouco os grupos hospedados. Por um lado, foi bom porque a gente testou que o nosso esquema funciona; por outro, deu uma chacoalhada também, alguns movimentos decidem sair, outros vem justamente por isso. “Agora quero ser hospedado por vocês, por conta do que aconteceu”, como forma de se solidarizar.

Por outro lado a gente consegue devolver a discussão para os movimentos sociais também. A gente fala: “olha, do uso que vocês estão fazendo dessas coisas, achamos que vocês têm de fazer mais isso, mais aquilo. Olha, prestem atenção nisso”, etc.

— *Nesse ponto tem uma coisa legal que talvez você pudesse comentar um pouco que é como você vê, por exemplo, o Saravá como uma espécie de difusor de práticas, quer dizer, como um espaço de formação. Porque acho que ele tem também um caminho aí de ter disseminado uma cultura de comunicação.*

Sim. Sim. Acho que teve um trabalho de formiguinha nisso, de fazer muita oficina, ir a muitos lugares, conversar muito com as pessoas. Uma coisa que chega a ser chata, você ficar muito tempo falando a mesma coisa, “olha, vamos tentar usar isso? Vamos tentar usar aquilo? Vamos tentar fazer as coisas deste jeito?” Especialmente na área da segurança, que

foi onde mais colhemos frutos depois.

Um exemplo muito forte é justamente o da difusão do e-mail do Ri-seup e da nossa insistência para as pessoas não usarem email corporativo e usarem um email que fosse do nosso espectro político. A gente sempre deu uma explicação básica: você não tem motivo para usar um email corporativo. Não tem. E aí teve sempre essa batalha, “ah, mas não é tão bonitinho, não tem tanta função”. Mas as coisas se compensam.

A gente passou tantos anos fazendo esse tipo de trabalho que acabamos virando uma referência, além do fato de que muita coisa que a gente falava acabou acontecendo, especialmente nessas questões de vigilância. A gente era uma referência, digamos, para um gueto. Agora viramos uma referência muito mais ampla.

— *A que você atribui essa mudança, que é isso, sair de uma situação que era mais de falar para um público de iguais, que estavam num campo de afinidade mais restrita para passar para um outro momento em que vocês falam para um outro público também?*

Creio que as principais contribuições foram as revelações da existência dos programas de vigilância de massa. A gente não ficava só advogando privacidade, a gente fazia. A gente tinha servidores, sistemas que usavam a criptografia da melhor forma que a gente sabia usar e a gente advogava o uso, a gente praticava isso. Então, a gente come a nossa própria comida de cachorro o dia inteiro. Eu acho que isso faz uma diferença, e ainda a diferença de ser um grupo independente. Não tem ninguém financiando a gente para falar isso. Todo mundo fala, “pô, mas a prioridade do Saravá é privacidade?” Não é, cara. Nunca foi. Pra gente foi um pressuposto, tem de ter software livre, tem de ter segurança e privacidade.

Por outro lado, foi a questão de repressão no Brasil, nas manifestações de Junho, que fez o pessoal a olhar esse tipo iniciativa como a nossa. Então, quando essas coisas acontecem a gente tentou se mostrar presente. A

gente sempre está passando o bastão de alguma coisa e a gente não está numa torre de marfim também. Somos pessoas com necessidades como qualquer outra pessoa. A gente acredita numa coisa e está indo até o fim.

O nosso grande objetivo é organização, justamente fazer esses protótipos. Existe uma plataforma, o protocolos.sarava.org, onde existe uma versão codificada de protocolos sociais, uma espécie de algoritmos de operação social. Como é que funciona a contabilidade? Como é que funciona, sei lá, a relação pública do grupo? Como é que funcionam essas coisas? Isso é o que eu acho o mais rico que o Saravá produziu. A gente mostrou como é que faz, a gente criou esses protótipos. Como se organiza a relação pública do grupo? Como organizar a comunicação de um grupo, como organizar uma reunião? A gente codificou essas coisas e existem protocolos bem simples, e isso faz parte de um pacote, que é um “pacote Saravá de coisas”.

— *Como vocês refletem sobre modo de organização, como que esse modo de organização direciona o olhar de vocês sobre, por exemplo, a política institucional? Como que vocês se colocam dentro desse espectro da relação com o instituído, com o governo?*

Existe uma questão de alianças políticas, de trabalhar junto, só que a gente mantém a nossa independência. A gente não pega financiamento, nosso trabalho é voluntário e isso dá sérias limitações hoje pra gente, só que a gente tem a condição de se posicionar politicamente onde a gente quer, da forma que a gente quer e de coração.

Ainda não estamos totalmente amadurecidos na relação com um poder instituído, mas hoje a gente vai, vai e conversa, vai e pauta. E hoje sabemos que a gente entende, modéstia à parte, muito mais do que esses caras. A gente vai num debate, por exemplo, sobre regulação da internet, você vai falar, sei lá, com senador, deputado, esse tipo de coisa, os caras são muito chucros. A gente também não pode ficar assim: “não vou lidar com esses caras”. Não, a gente vai conversar muito. Vai conversar e tentar convencer esses caras, a nossa política é essa. Não vou chamar,

“aí, brother, vem aí trabalhar comigo.. vamos fazer alguma coisa... tem uma boquinha aí pra mim?” . Estamos disponíveis para dialogar, a gente quer dialogar, mas dentro da radicalidade que queremos manter. Antigamente a gente não fazia isso porque os nossos problemas eram outros, eram de outra natureza. Era defender nosso território, nosso servidor, hospedar as coisas. Hoje percebemos que nos tornamos um ator político pelo que conseguimos articular.

Internamente, nossa forma de organização começa com a noção de autonomia, que é uma capacidade de você influir no seu destino, alterar o seu destino. Disso concebemos o que chamamos de processo. Processo é qualquer atividade que acontece dentro do grupo. Temos o que a chamamos de processo informal, que é uma coisa do tipo “vamos fazer? Vamos!”.

Já os processos formais precisam que, eles precisam de uma decisão formal do Coletivo, e aí a gente tem um processo de tomada de decisão, que é baseado numa proposta, essa proposta ela pode ser alterada, ela tem uma série de estágios, mas não havendo uma discordância em relação a ela, ela é aprovada.

Agora, ter uma decisão é insuficiente, a gente percebe que muitas coisas decididas não acontecem. Então a gente tem uma etapa a mais que é uma etapa de responsabilização. Entendemos que o aumento ou modificação de autonomia do coletivo só vai se realizar mediante responsabilização.

Foi uma tentativa de resolver o que sempre foi uma praga dentro dos movimentos e o texto que é essencial nisso é A Tirania das Organizações sem estrutura, da Jo Freeman, que é um texto de referência para o movimento autônomo.

Tanto o Centro de Mídia Independente quanto as rádios livres sempre tiveram esse problema de não querer ter estruturas burocratizadas, questionamentos surgidos por exemplo com a virada da New Left americana. A gente não quer isso porque uma esquerda burocratizada não vai ouvir os mais fracos, não vai ouvir a diversidade, e ela se engessa. “Nós queremos uma outra coisa, então vamos acabar com as estruturas. Então não

vai ter mais secretariado, não vai ter mais um monte de coisa, a decisão vai ser por consenso, tudo é chão de fábrica”.

Beleza! Só que a gente percebe que uma certa tirania surge daí. Existe uma estrutura que surge e ela invisível e muito ruim. Então como que a gente conseguiria resolver isso, sem voltando ao modelo burocrático e hierárquico?

Tentamos criar esse processo, que funciona com tomada de decisão sem essas estruturas burocratizantes, porém a coisa só vai se efetivar se um número mínimo de pessoas se responsabilizar pela sua realização.

Nisso, a gente careceu até de pensar, poxa, mas qual é o nosso objetivo? Não importa, a gente tem esse modo de funcionamento, conforme as pessoas, informalmente, mediante processos informais elas vão construindo propostas, elas vão criando o que o Coletivo faz e nisso a gente começou a convergir em termos de propostas sobre o que faríamos. Só em 2013 que criamos uma Carta de Princípios. Só depois de muita prática definimos no papel o que é que a gente faz, então foi depois disso.

Exploramos os limites desse modelo, que necessita de energia para funcionar e então tem de haver um certo tesão das pessoas para propor e ter vontade de fazer coisas. Quando não há tesão e quando as pessoas não se responsabilizam, nada acontece. No mínimo, o modelo é didático para mostrar para as pessoas. Não precisaríamos ter esse processo tão restrito, que a gente tem um processo que acaba sendo muito restrito, ele evita... ele pode até evitar muita briga e encrenca porque o processo é uma regra muito pétrea de funcionamento, porém ele por si só, ele não faz a coisa funcionar. Precisa desse mecanismo de tesão, tem que ter uma autoinspiração do grupo, isso é uma coisa que você não cria protótipo, mas uma vez tendo energia, a gente mostrou um meio de gastar.

Ainda mostramos que é necessário ter responsabilidade e essa é uma questão de relação com a democracia participativa e com a relação com o poder público. “Amigo, não é só você delegar um problema para alguém, você tem de ter responsabilidade”. É uma construção de poder difícil que a gente

tem. É difícil de você aplicar na sua vida porque você vai ter de praticar.

Então a gente não... a gente tenta não se descolar a prática da teoria disso. Não podemos simplesmente parar de fazer o que estamos fazendo, que é deixar de se responsabilizar. Então, tudo que a gente faz no Saravá hoje, que é importante, por exemplo, manter um computador, tem gente responsável, está com o nome lá e ela pode ser cobrada. “Aí, por que você não está fazendo?” Claro que não é uma coisa assim estrita, a gente entende que as pessoas têm problemas. A gente tenta fazer que haja um número de pessoas suficiente na responsabilização para que a gente possa cobrir quando as pessoas estão com algum problema e tal.

Isso é um protótipo para um modelo de gestão democrática maior e é o que mais de bacana o Saravá fez e o menos percebido.

— *Você, falando de uma política distribuída, pensa num tipo de “modelo maior”, quer seja uma democracia de verdade, o comunismo ou o anarquismo?*

A primeira coisa é você mostrar que existem alternativas e que você tem que construir, as pessoas tem que construir alguma coisa. Não é assim: “todo mundo tem que militar quatro horas por dia”. Não é assim. Mas pensar esse modelo de decisão é muito importante.

Por exemplo, o modelo do Allende, lá no Chile, foi o Cybersyn. É muito interessante essa história do Allende, que praticamente inventou a produção “just in time”.

Princípio dos anos 70 e um pouco mais tarde depois teve a crise do petróleo, e disso uma puta crise do trabalho, com os capitalistas informatizando a fábrica e criando o just in time.

O Allende chama o Stafford Beer, um cibernético inglês, que era o cara da corporação e que implementava cibernética nas empresas para ter controle total de estoque, esse tipo de coisa. O Allende, ele queria ter um controle de produção e até um controle de governança. Era um modelo completamente centralizado de rede, uma coisa mais soviética, a centrali-

zação e tal, só que numa perspectiva informatizada.

Teve o golpe lá, e o Stafford Beer, que era um cara bem capitalista, ele muda, ele volta para a Inglaterra. O cara vai ter uma vida mais simples e ele muda completamente a visão dele sobre o governo, sobre esse tipo de coisa, sobre cibernética. Ele é um cara muito interessante.

Por outro lado, há o nosso modelo completamente distribuído. Um monte de pequenos grupos resolvendo seus problemas locais fazendo acordos com grupos próximos. É uma construção que vem completamente de baixo. Como é que a gente articula isso? Existem muitas semelhanças, por exemplo, com as criptomoedas, as autonomoeda, com sistema de compartilhamento de dados e tal, que são algoritmos também. Só que a diferença é o que é que está rodando na nossa cabeça e o que está rodando no computador.

Portanto, o Saravá acaba vendo sistemas de governos usando o computador como metáfora. A gente está limitado nisso. Eu não acho que o computador seja solução para tudo, mas a gente acaba usando o que temos à mão no nosso tempo, usando as máquinas técnicas e políticas de um dado tempo.

Por exemplo, a própria idéia do Leviatã tem muito disso, de ver o governo como um boneco de pano onde entram um monte de baratas dentro, um monte de gafanhoto, aquilo começa a andar e, de repente, os bichos que estão mais no pé acabam sendo esmagados. É uma espécie de visão de Golen, sei lá, uma coisa assim, animista. A gente pode ver, de repente outras fábulas que mostram o governo de outra forma.

— *Como vocês, que são anticapitalistas, vêem essa máquina de produção de desigualdade que é o capitalismo. Ao mesmo tempo, de alguma forma, vocês se situam na ponta do capitalismo se pensarmos no domínio da tecnologia. Como que é essa relação para vocês, essas tensões, digamos, do libertário que pode ser construído de todos os lados, inclusive de um lado capitalista?*

Inclusive eu acho que essa é a parte mais interessante do nosso papo. Sempre foi uma tensão muito presente e a gente começou a perceber isso pouco a pouco. Começou a virar uma preocupação, assim verbal mesmo, em 2007, quando organizamos o “Encontro Cultura Livre e Capitalismo”, a primeira edição dele. A segunda foi em 2011.

Em 2006 a gente fez o Techmeet, um encontro de grupos técnicos da esquerda autônoma do Brasil e do mundo. O primeiro impacto que a gente teve com apropriações, que a gente chamava na época, foi justamente com a chegada no poder do governo Lula, em 2003, quando muita gente começou a ser contratada pelo governo. Muita gente foi trabalhar, rolou mesmo essa, digamos, fuga de cérebros do movimento autônomo para o governo. Muita gente foi porque “agora, a gente vai mudar de dentro...”. Só que a gente começou a perceber que a gente tinha um capital político que era interessante porque a gente tinha contato com tudo quanto era movimento, então se você quer chegar nas franjas, fale com a gente. Segundo, que a gente tinha conhecimento técnico, sabia fazer as coisas. Naquela época menos do que hoje. Hoje, eu acho que é mais fácil contratarem a gente, tentarem contratar a gente por conhecimento técnico do que pelo capital político.

Então, programas como por exemplo o Cultura Digital, do Ministério da Cultura, e o GESAC, do Ministério das Comunicações, puxaram um monte de gente. Gente que foi até para o Planejamento, Casa Civil, enfim. E aí a gente começou a perceber que uma fração grande de movimento social teve um aparelhamento muito forte.

Mais ou menos naquela época também surge o conceito da web 2.0, que era justamente a prática de monetizar a interação do usuário, produzir sistemas a partir do trabalho gratuito alheio e para além da publicação aberta. “Que tal a gente fazer um sistema que minere esses dados, onde a gente pode gerar publicidade! A gente gera padrões, a gente pode vender isso como estatística de mercado, o que as pessoas estão produzindo, o que elas estão pensando agora”. Como isso pode ser transformado em no-

vos produtos, percebemos uma apropriação capitalista muito forte.

Talvez não tenhamos sido exatamente uma vanguarda, mas você começa, você está lá estourando, a gente está estourando com a publicação aberta e aí a gente percebeu que de repente isso virou um elemento básico da web. E gente da nossa gente estava sendo contratada para fazer justamente esses sistemas, porque a gente entendia da interação com o usuário.

E aí fizemos esse encontro Cultura Livre e Capitalismo. Essa apropriação era um dos eixos, outro eixo era como é que a gente ia se financiar, porque a gente começou a se enxergar como trabalhador e trabalhadora também. Muita gente que veio do movimento estudantil, movimento autônomo e tal, que não é exatamente operário, não se enxergava como trabalhador. Então, era umas coisas assim: “como é que nós vamos ter a nossa militância, ela será pura? Como a gente não vai sujar isso? Eu posso me sujar, botar a mão na graxa no trampo. Beleza. Mas eu não quero sujar meu ativismo”. Na época a gente tinha essa leitura e foi assim, foi muito tenso esse debate.

Pra a gente conseguir mudar alguma coisa, virar a mesa, ser um ator global, um ator de peso politicamente, conseguir pautar a sociedade, a gente tem de operar algum tipo de inovação. No entanto, o capitalismo vai se reinventando. É um jogo de soma zero. Isso vem até da teoria da cibernética, da computação, de como é que o capitalismo funciona enquanto diagrama, que é um diagrama que enquanto a casa está caindo você precisa inventar alguma medida anticíclica ou destruição criativa. Guerra. Ou Estado deficitário, que fomenta e tal. Então, a inovação acaba sendo também um mecanismo de retroalimentação do sistema.

Essa dinâmica do financiamento tem a ver com isso. A gente achava que não tem como alguém financiar sem ter o mínimo de interesse. E aí a conexão era sempre essa assim, financiamento e inovação. Tudo que a gente produzir vai ter algo novo. Este é um problema também que a gente não chegou a uma conclusão.

Em 2011 a gente revisitou isso, justamente com a questão do Fora do Eixo, que virou uma puta polêmica. E aí a gente fez uma segunda edição

do evento. O que vimos é justamente que Fora do Eixo segue um modelo de capitalismo total, do ultraprecariado.

O Saravá tem posições, baseadas em trabalho voluntário, doações de pessoas que podem doar dinheiro para a gente etc. A gente funciona com caixa baixo. Pronto. Esse é um problema que operacionalmente ele está encaminhado, se a gente não quiser mudar de escala, a gente não precisa fazer nada.

Não há quem financie quem não tenha uma agenda política. Então arranje alguém que tenha uma agenda política que seja a mesma da sua, tem de descobrir isso. E aí comecei a pensar que para você conseguir pegar dinheiro de alguém que tenha uma agenda política distinta, você tem de ter uma capacidade de visão de realidade superior a essa entidade, de modo que você consiga vislumbrar usos positivos que contrabalançam os usos negativos da apropriação da sua inovação.

— *Você acha que a esfera de controle das novas tecnologias se sobressaem em relação ao potencial libertário?*

Todo sistema de controle tem de ser pelo menos mais complexo, um pouquinho mais complexo do que o sistema que ele está controlando e eu acho que esse princípio é a saída contra o fascismo global. Um sistema de controle total vai ter que ser mais complexo do que a sociedade que ele está controlando e isso significa, por exemplo, dar autonomia suficiente para esse sistema pensar por si. É como se fosse um caleidoscópio, para você controlar esse sistema você precisa ter um outro superior.

Então, é nesse sentido que a gente está caminhando para um momento de controle que quem tiver mais poder computacional vai ter maior poder de ação sobre a sociedade e vai conseguir controlar o seu andamento. E isso está sendo feito de um jeito que a gente ainda... é capaz que a gente entre num sonho. “olha, que lindo... todos os produtos são lindos, eu estou num mundo maravilhoso...” e na verdade a gente está num mundo de

controle. É Admirável Mundo Novo ou 1984? Qual a distopia que representa melhor para onde estamos indo?

O teorema de Gödel diz, grosso modo: “todo sistema lógico tem buraco”. É possível tirar construções dos sistemas que você não consegue expressar, o sistema não expressa direito. Então, da mesma forma na sociedade tem coisas para serem inventadas que podem resolver esse tipo de dilema nosso.

— *Uma tentativa de vocês é codificar, que é uma experiência de tentar criar uma forma de disseminação disso como um protótipo. Quer dizer, sempre que a gente faz um protótipo (ou codifica), a gente perde algo da experiência. Existe uma dimensão da experiência que é o não-codificado. Não estaria aí, justamente, uma dimensão nesse contexto, uma possibilidade de resistência criativa, daquilo que escapa ao codificado? Como se relacionar com isso?*

Eu concordo que existem possibilidades, sempre existem, mas que nesses diagramas não há escape e a gente nunca conseguiu resolver para além do diagrama. Aquilo que a gente não consegue codificar, realmente não é capturável. Só que às vezes nem a gente consegue aproveitar. Então existe essa dimensão que todo mundo está de olho na fronteira. O que está na fronteira, meu, é um negócio inexplorado, você não sabe o que é, e aí se o que for inapropriado não é codificável, a gente precisa ter outro tratamento. Ele não vira um protótipo, não vira esse tipo de coisa. Mas como é que a gente resolve isso? Como é que a gente difunde cultura, por exemplo? Como é que a gente se comunica? Sempre vira um código. O código pode ser gestual. É muito difícil a gente resolver essa questão, não precisa nem tratar código na acepção computacional mesmo, é uma coisa mais genérica mesmo, não é uma questão de protocolos. Uma forma de você conseguir dialogar com outra é transmitir alguma coisa. Transmitir algo.

— *Seria possível nós pensarmos em um tipo de comunicação sensível e que guarde essa dimensão desse não codificável? Então, por exemplo, eu acho que tem... quando a gente trabalha no campo, talvez, da expressão estética, da arte, da poesia... são códigos, mas são códigos deslizantes que poderiam talvez funcionar como esses textos cifrados, um pouco na conexão igual criptografia, só que a criptografia faz isso com a matemática. Que seriam, digamos as nossas formas de compartilhamento de uma experiência contra-hegemônica que poderiam ser compartilhadas de forma não codificada, no sentido dessa apropriação e permitir essa apropriação como inovação capitalista ou inovação do controle, talvez teria que se apoiar numa dimensão... é algum tipo de comunicação.*

Sim, tem possibilidade. Agora quando a gente sempre fala em produto, um protótipo é assim, tem uma intenção de comunicação muito forte no sentido. Enquanto que esse tipo de coisa, que seria deslizante eu entendo que determinados interlocutores vão receber uma experiência completamente diferente no contato, na interação com aquilo.

— *Hoje, quando a gente adota um determinado protocolo, a gente também adota uma racionalidade política que está implícita naquele protocolo.*

Sim. Eu acho que sim. Quando mencionei no começo, o sistema de comunicação de chat, de antigamente, que eram muito orientados a uma sala, lá havia essa dimensão. Os protocolos definem relações. Como se relacionar. Creio que é o que a gente mais precisa hoje é ter uma cultura, ter protocolos... protocolo social acaba sendo a cultura e a gente precisa fortalecer mais isso.

Porque hoje vivemos no mundo do aplicativo, que é péssimo, onde você pode ter um aplicativo que notifica as pessoas que você gosta com uma certa frequência usando frases aleatórias, alguma coisa assim e você já terceirizou essa relação com uma pessoa querida, por exemplo.

Você tem, por exemplo, aplicativos de relacionamento onde você sele-

ciona as pessoas que você se interessa, a pessoa faz o mesmo, se der um match, o computador fez um match, aí pronto. Aí, já estabelece uma relação e as pessoas acabam se esquecendo de como se faz isso naturalmente. Precisam de um equipamento apêndice para relações humanas. Parece que a gente vai ter que voltar no básico e por isso que o protocolo seria necessário, pra ajudar a ensinar os passos básicos. Se a gente tivesse uma cultura muito forte, a gente não precisaria ensinar tanta coisa para as pessoas.

Mas as pessoas são quebradas na escola, no trabalho, na rua... “seja passivo, use aplicativo” etc., então a gente vai ter que ter, se não for para criar um negócio que vá além, é pra gente também não perder o que a gente está perdendo. A gente está perdendo isso.

— O quê... ?

Digamos que seja um software social, um conjunto de práticas e a difusão dessas práticas, isto é, fazer coisas. Por que a gente põe pimenta na comida? Sei lá, porque é gostoso... Lá de onde eu venho é assim... Pimenta é bactericida... Por que será que começaram a colocar?

Chega uma hora em que a cultura às vezes perde o sentido original, você põe pimenta porque você põe. Você não precisa raciocinar, mas a prática já vai te ajudar, porque é bom. Se a comida for zoada a pimenta vai matar os bichos. Você esqueceu o propósito, mas está tão internalizado em você que você já tem essa prática.

A cultura às vezes é alienada no seu intuito básico, que foi o que a criou. Muito interessante. Eu acho que você pode ter uma cultura que a pessoa adote aquilo ainda sabendo o porquê. Eu acho que a gente tem de buscar mais essas coisas. E eu acho que a gente tem de ter mais coisas na gente do que nos computadores. Eu acho que essa é a grande diferença. A gente talvez precise de sistemas e softwares mais simples, não precisamos de coisas tão complexas.

A humanidade está precisando de softwares para descobrir quem

pode ser a alma gêmea de uma pessoa, cara! Há um sério problema. Se gente não consegue descobrir isso por conta própria, a gente está indo pro buraco. Esse é o abismo mesmo, porque aí o sistema vai começar a dizer um monte de coisas, para pessoas em idades cada vez menores, até o ponto de olhar seu padrão genético e como foi sua a gestação e sugerir o que você vai querer da vida. “Vou te estimular com tais coisas porque você vai ser um cara de negócios”. E aí... O que é que a gente está terceirizando para as máquinas? E aí tem essa relação da tecnologia com a cultura que temos de pensar melhor.

Por isso que eu digo, os protocolos são a coisa mais interessante que que o Saravá fez. Nossos protocolos não são bons, são coisas rudimentares, secas, muito obtusas. Só que a gente está praticando essa experiência. Vamos tentar fazer um grupo que funcione assim? Talvez o código que não seja capturado, que talvez seja como uma pimenta, alguma coisa assim, que a gente nem sabe porque a gente faz.

E assim, esse objeto cultural, esse elemento está operando a nosso favor. São coisas que também estão completamente em aberto, não sei para onde vão. Mas tem coisas que você vê. Ver a humanidade caminhando para algumas coisas que são muito terríveis. Não é à toa que o principal financiador no início do Facebook era um cara dessa religião da Singularidade Tecnológica, que é uma religião neoconservadora do Vale do Silício, que defende a criação de uma inteligência artificial ou upload no cérebro das pessoas para dentro do computador para a humanidade adquirir a imortalidade.

— *Mas não é a Cientologia, não?*

Não, não... é pior do que Cientologia, cara. É um negócio do mal, mesmo.

— *Ele financiou?*

Sim, junto com um outro cara que era da CIA. E o Google que contratou o Kurzweil, que é um dos grandes expoentes da Singularidade. É um dos grandes teóricos. Esses caras estão trabalhando para isso. Tem ideologia. Tem um negócio muito sinistro operando aí.

— *Mas singularidade, como você entende?*

A “Doutrina da Singularidade”, prega que entraremos na Singularidade quando a humanidade já não tiver condições de entender a realidade que vive, ou de forma equivalente, quando uma inteligência artificial surgir e começar a operar e tomar decisões e controlar o destino humano. Essa inteligência artificial vai crescer ainda mais. Ela vai querer, em última instância, se conectar no próprio tecido do espaço-tempo, digamos. Os caras vão nesse nível. Eles entram dentro desse debate do pós-humano e querem acelerar a obsolescência da humanidade como o último produto que falta se tornar obsoleto no capitalismo. Criar uma outra coisa. O que eu vejo resultando na prática é você criar uma nova espécie dos humanos e dos subumanos. Ou pós-humanos e os subumanos. Você vai ter uma elite imortal que vai viver no computador, simulada, sei lá o quê, com corpos temporários e uma classe aí totalmente à parte disso, uma humanidade que foi deixada pra trás. E eu vejo esse tipo de coisa assim, saindo na ideologia dessas .com.

Se você não quiser ir tão longe quanto na doutrina da singularidade, você pega por exemplo a relação do Google com o Departamento de Estado americano. Ou seja, não há como uma megacorporação se sustentar naquele porte se ela não começar a trabalhar junto com o governo. Então, expandir o mercado do Google é expandir a política americana. Isso é claro. E existe essa segunda agenda do Google que é criar sistemas mais inteligentes para pessoas mais idiotas. Antigamente, para você usar o computador, não era uma interface tão intuitiva, mas se usava. Qualquer pessoa usava. Assim, a coisa de como o conhecimento vai sendo codifi-

cado, sobra muito pouco para as pessoas, até o momento que se diz “para quê que a gente precisa de pessoas? Para quê? A gente já não funciona bem sem elas”? E aí, acho que é um momento muito perigoso que a gente tem, quando a elite global não precisar mais de pessoas. Acho que está se encaminhando nisso nesse século, e pra esse século acabar ainda há tempo pra cacete. Considere o que foi o século XX, como começou e como terminou. O Snowden fala que essa a nossa é a última geração livre. Nós somos a última geração livre. O pessoal que vai nascer daqui pra frente não vai ter nenhuma privacidade e talvez não vá ter nenhuma liberdade de escolhas.

Mas tenho esperança, sim. A gente está aí pra isso, pra tentar fazer a mudança.

— *Só uma última coisa, você falou várias vezes da América Latina. O que você entende por América Latina?*

O que é que eu entendo por América Latina? Acho que é o entendimento básico, cara, de um continente que sempre tentou, a despeito de todo o seu histórico de exploração, é um continente que sempre tentou ter sua emancipação, sua autonomia em relação a qualquer explorador do momento - português, espanhol, inglês, americano. Sempre que colocou a cara pra fora, sempre que começava a tomar sol, vinha alguém e dava na cabeça. E a gente está num momento delicado na América Latina. O novo golpe de Estado hoje, a primeira tentativa hoje é um golpe de Estado midiático. Não funcionou. O novo modelo de golpe de Estado é o golpe via Suprema Corte. A gente tem dois exemplos: Honduras e Paraguai. A gente tem sempre tentativa na Venezuela. Sem querer cair numa coisa assim “defendo esses governos e tal...”, mas são situações já clássicas, quando a América Latina está subindo, meu, esses caras descem o sarrafo mesmo. Eu acho que existe uma certa irmandade latino-americana, que eu acho que o Brasil é um pouco diferente, tem uma herança distinta, ele não se

enxerga muito. Mas viajando pela América Latina você percebe muito, essa coisa muito forte, latina.

Eu acho que a gente tem de tentar fazer as coisas por aqui primeiro. Eu acho que tem uma experiência no Equador que é muito interessante, da Flok Society, a própria questão da Constituição equatoriana, tem exemplos interessantes na Bolívia etc. Essa coisa do bem viver tem que ser muito cara para a gente. A gente tem que ir muito atrás disso. Porque é como se a gente tivesse algumas alternativas muito estranhas, hoje. Olha, ou é modelo China, ou a miséria neoliberal. E aí, você quer o quê? Dá para a gente ter outra alternativa? Será que a gente consegue construir um outro modelo político nesse sentido? É sempre perigoso porque quando a América Latina está por cima, eu vejo que o que está acontecendo agora no Brasil, certamente faz parte de se jogar contra, para o Brasil afundar, pelo menos. Eu não sou governista, deixo bem claro isso, porém isso para mim está claro que historicamente sempre foi assim. Não teve o golpe em 54 porque o Getúlio se matou. Adiaram dez anos. Sem querer defender o Getúlio, eu só tenho essa leitura. Existe sempre o conflito de uma elite local com uma elite global e as pessoas sempre no meio do fogo cruzado.

Enfim, deixei alguma coisa aqui de lado... Eu falo pra cacete. Foi mal.

— *Não. Engraçado como você é organizado, não precisa nem das perguntas. Já vai indo no fluxo.*

Foi. Foi meio no fluxo, não é?

— *Está ótimo. Eu adorei. Vai dar muito trabalho.*

Desculpa, mas eu curto trocar essas ideias.



**Das aberturas do possível:
Desobedecer fronteiras.**

Praças, terreiros,

cyberespaços

Desobedecer e conspirar!

Que fios vermelhos

**nos fazem nessas
novas cartografias?**

ISBN 978-85-99138-77-9



9 788599 138779

**FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG**