

ANDREA VIEIRA ZANELLA
SIGIFREDO ESQUIVEL MARIN
ERNESTO MENCHACA ARREDONDO
(COORDINADORES)

CRÍTICA Y CREACIÓN

EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL Y HUMANÍSTICA

 Pedro & João
editores



Crítica y creación

en la investigación social y humanística


Pedro & João
editores



Organizado en dos grandes bloques temáticos - *Arte y resistencias inventivas* y *Educación, política y violencia: algunos desafíos contemporáneos* - este libro reúne una serie de investigaciones que, desde distintos enfoques, buscan comprender algunas de las tensiones y transformaciones que comprometen la investigación social y humanística. Presenta el encuentro de investigadores que, desde las geografías de Brasil y México, trabajan en una perspectiva crítica desarrollando métodos y procesos que articulan desafíos contemporáneos desde ejercicios teóricos y empíricos de resistencia en diversos contextos de Arte, Educación y Política. Los capítulos ofrecen espacios de reflexión crítica e interpretativa de procesos comunitarios y en las ciudades, en una reivindicación de los ámbitos de autonomía, experiencias y memoria de los pueblos.

**Andrea Vieira Zanella
Sigifredo Esquivel Marin
Ernesto Menchaca Arredondo
(Coordinadores)**

Crítica y creación

en la investigación social y humanística

Financiamento:

Processo 307030/2022-9, Chamada CNPq Nº 09/2022




Pedro & João
editores



Copyright © Autoras e autores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Esta obra fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por especialistas en la materia.

Andrea Vieira Zanella; Sigifredo Esquivel Marin; Ernesto Menchaca Arredondo [Orgs.]

Crítica y creación en la investigación social y humanística. São Carlos: Pedro & João Editores, 2026. 355p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-2820-4 [Digital]

1. Pesquisa social e humanista. 2. Interdisciplinaridade. 3. Perspectiva crítica. 4. Pluralismo epistemológico. 5. Pensamento anticolonial. I. Título.

CDD – 300.72

Capa: Marcos Della Porta

Arte da capa: Detalhe de obra de Andrea V Zanella (fotografia, colagem e acrílica sobre tela).

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB – 8-8828

Tradução da apresentação: Ariana de Sousa Sarmento

Revisão: Sara Cecilia Andrade Becerra

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editor: Valdemir Miotello

Diretores executivos: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2026

Prólogo

Hablar de crítica y creación en la investigación social y humanística nos remite a la vieja discusión epistemológica entre la ciencia y la política. El arte, desde sus expresiones más tempranas se decantó por la crítica social. Qué es el drama de *Antígona*, en la voz de Sófocles, sino una denuncia al tirano y a la sinrazón de la tiranía. Qué son los dramas de William Shakespeare, sino un análisis de las relaciones de poder y una denuncia de las injusticias. Qué es el teatro de Moliere sino una crítica al conservadurismo y la mojigatería de la clase dominante. Qué es el teatro de Bertolt Brecht sino una radiografía de la lógica depredadora del capitalismo. Qué es la poesía de Antonio Machado, García Lorca, Miguel Hernaández, Rafael Alberti sino un grito de dolor y rabia frente al fascismo. Qué es el cine de Luis Buñuel sino un análisis crítico de la realidad. Qué es la *Guernica* de Picasso sino un grito de desesperación y protesta frente a la muerte y la barbarie. Qué son los murales de Diego Rivera, José Clemente Orozco y Alfaro Siqueiros sino una posición política frente a los procesos de opresión y explotación social. El arte y la creación están implicados de forma consustancial en la política.

Es importante resaltar que no todas las posiciones epistemológicas presentes en las ciencias sociales reconocen esta relación entre el arte y la política. Se podría dibujar a grandes rasgos tres grandes posicionamientos epistemológicos: el positivismo, el paradigma interpretativo y el pensamiento crítico. El positivismo, tanto en su versión decimonónica (Auguste Comte), como en sus exponentes más contemporáneos (Karl Popper, Imre Lakatos), niega la subjetividad y las prenociones valorativas del investigador en el quehacer científico. Defiende la rigurosidad del método científico frente a la subjetividad del investigador. Por lo tanto, el binomio ciencia y política, arte y crítica conforman una antítesis irreconciliable. En contra parte, el paradigma interpretativo, en la pluma de Dilthey, Max Weber,

Gadamer, Paul Ricoeur, sostiene que, a diferencia de las ciencias naturales, el investigador es parte del objeto de estudio. Por tanto, es imposible separar los prejuicios valorativos del trabajo de investigación. Para el paradigma interpretativo simplemente es imposible alejar el arte, la ciencia y la política. Mientras tanto, el pensamiento crítico, en la voz militante de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Jünger Habermas, reconoce que, en tanto que no se pueden separar los juicios valorativos del trabajo de investigación, la teoría científica se debe decantar por luchar al lado de los oprimidos y los explotados de la Tierra, contra cualquier tipo de opresión e injusticia social. El arte y la ciencia se deben poner al servicio de la emancipación humana.

Es más que evidente, que los trabajos que componen el libro que aquí prologamos, tiene como hilo conductor un posicionamiento epistemológico crítico; se reconoce la subjetividad del investigador en el trabajo científico, y se abroga contra cualquier tipo de opresión social.

Es importante resaltar la importancia de posicionamientos críticos en el campo de las artes, la creación, las humanidades y las ciencias sociales. En estos tiempos de posmodernidad, trans-modernidad, modernidad líquida, giro decolonial, pensamiento complejo y otras hierbas por el estilo, los académicos se han vuelto expertos en escamotear con eufemismos mágicos y encantadores la violencia imperialista, genocida y asesina. Es urgente la emergencia del pensamiento crítico en el campo de la creación y las humanidades. La investigación social se debe convertir en un medio para luchar contra las injusticias y el sufrimiento humano. La matanza en la franja de Gaza es un genocidio y no tiene justificación alguna. La política exterior de Estados Unidos y la mayor parte de los países de occidente es imperialista y asesina desde cualquier perspectiva epistemológica con la que se aborde. La política de intolerancia ante la población migrante atenta contra la condición humana. Celebramos la aparición de trabajos como los que se reúnen en este libro que hacen de la política y el arte un grito de rabia contra el dolor y una denuncia

contra la cultura occidental que, a pesar del avance tecnológico, se regodea en medio de la más terribles de las barbaries.

Rigoberto Martínez Escárcega
Ciudad de México, febrero de 2026.

Presentación

Este libro - edición bilingüe portugués-español - reúne una colección de experiencias e investigaciones realizadas en coautoría entre docentes y estudiantes de posgrado de Brasil y de México, y se inserta en un contexto de trabajo compartido que busca visibilizar y divulgar el modo y los resultados de cómo hemos venido desarrollando nuestras investigaciones.

Apostamos en la apertura de posibilidades de investigación desde una perspectiva transdisciplinaria, bajo el encuentro horizontal de la filosofía, la psicología, la educación, las ciencias sociales y políticas, la estética y el arte, desde una perspectiva anticolonial, autogestiva y anticapitalista. Así, el presente libro se ubica justo en la bisagra entre investigación militante y crítica del orden establecido. Se intenta realizar trabajo de campo con el rigor y disciplina que demanda una realidad emergente, pero sin renunciar a la dimensión crítica, horizontal, propositiva, creadora.

Desde la óptica crítica, investigar tiene sentido en la medida en que la teoría puede ser una lanzadera o caja de herramientas para posibilitar otras ideas, visiones y experiencias del mundo. Por ende, la teoría no es la palabra última, más bien genera condiciones de posibilidad para mirarse y que se elijan como focos de investigación, y asimismo, la investigación sea capaz de tensionar sus límites y posibilidades. Y configurar otras teorías y otras prácticas, así como afluentes y devenires que bifurcan y abren caminos nuevos para rehacer otras agendas.

Por otra parte, en una línea crítica, toda investigación se presenta como una propuesta-apuesta de cuestionar el orden. En este sentido, la emergencia de nuevos saberes y conocimientos permite avizorar otros mundos por venir. Se hace necesario un ejercicio constante de problematizar tendencias metodológicas

predominantes. La emergencia de un pluralismo epistemológico riñe con la hegemonía de un pensamiento único normativo.

En su rica diversidad, el hilo conductor de este libro consiste en concebir la investigación social y humanística como catapulta práctica de re-imaginación crítica de la realidad imperante. Las investigaciones presentes pretenden contribuir a renovar el imaginario académico anquilosado, al efectuar, pequeñas pero sutiles y decisivas operaciones conceptuales de trastocamiento de las posibilidades, relaciones y subjetivaciones disidentes. Y con ello, atisbar la producción colectiva de existencias comprometidas con otros modos de vida plurales, cuerpos disidentes transgresores, vidas insurrectas y la posibilidad de generación de umbrales anticapitalistas.

La presente obra se divide en dos partes: Arte y resistencias inventivas; e Educación, política y violencia: algunos desafíos contemporáneos.

La primera parte, Arte y resistencias inventivas, reúne 7 capítulos que indagan la relación entre arte, autonomía, resistencia y política desde diversos ángulos. En esos trabajos se efectúan acercamientos novedosos a las prácticas artísticas situadas en contextos sociopolíticos problemáticos, ambiguos e inciertos, así como exploraciones de las propuestas políticas y culturales de colectivos indígenas en México y Brasil.

En el capítulo titulado "Teatro contemporáneo y posdrama: dispositivos agenciamientos de la Sensibilidad", Sigifredo Esquivel y Paola Reyes (UAZ) exploran la importancia de elucidar el dispositivo escénico como un agenciamiento capaz de transformar la sensibilidad estética y acercarnos a una mirada inédita de algunas manifestaciones del teatro contemporáneo. De la mano del postestructuralismo se esclarece la sensibilidad como potencia estética.

En el capítulo "Estéticas feministas e interseccionalidade no Teatro das Oprimidas", Adriana Ribeiro (IFAP) y Andréa Vieira Zanella (UFSC), utilizando una poderosa caja de herramientas confeccionada a partir de la estética feminista y la interseccionalidad, hacen un acercamiento introductorio al Teatro de los oprimidos que retoma prácticas artísticas disidentes en la escena actual.

En “El teatro político y el teatro arquetípico en la contemporaneidad”, Sigifredo Esquivel Marín y Ernesto Salinas Martínez (UAZ), analizan la posibilidad de hacer un teatro arquetípico como una propuesta de rehacer el teatro trágico en la época contemporánea, y con ello, mostrar algunas implicaciones sociales y políticas de una estética que replantea la relación entre arte, subjetividad y mundo.

En su indagación “Milonga na Praça: Dança, Cidade e Política”, Marina Mano y Andréa Vieira Zanella (UFSC) nos plantean una lúcida reflexión sobre el baile, en particular la Milonga, como una forma de apropiación comunitaria del espacio público ciudadano frente a la embestida capitalista de mercantilización y privatización de la escena pública colectiva.

Olga Maria Hawes (UFRN) e Katia Maheirie (UFSC), en su artículo “A emergencia de sujeitos políticos na experiência estética poesia Slam”, elucidan una problemática emergente: las dimensiones contestarias del movimiento poético callejero contracultural del Slam como una forma de resistencia frente a las expresiones artísticas y culturales dominantes.

En “Fabulações que sustentam mundos: refúgios. e modos de reexistências nas narrativas de mulheres em territórios de quilombos. retomadas indígenas, coletivos e ocupações sociais”, Marilu Goulart e Jaqueline Titoni (UFRGS) recrean algunos pasajes de narrativas de mujeres indígenas que resisten frente al imaginario capitalista de reconversión del espacio en mercancía. Entre la denuncia y la investigación social se muestra un imaginario ancestral rico en fabulaciones, símbolos y mitos.

En “El Congreso Nacional Indígena: espacio de resistencia e impulso de autonomías desde los pueblos originarios”, Vladimir Viramontes Cabrera e Silvana Andrea Figueroa Delgado (UAZ), nos introducen en el espacio de resistencia y autonomía desde la propuesta zapatista que se erige como una alternativa teórico-práctica frente a las visiones políticas estatistas y neoliberales.

La segunda parte del libro, intitulada Educación, política y violencia: algunos desafíos contemporáneos, congrega 6 capítulos

que abordan temas cruciales desde el sistema-mundo-capitalista y algunas de sus consecuencias ecodidas y genocidas. Sin embargo, aunque las discusiones se centran en problemas concretos que afectan las realidades brasileña y mexicana, los autores e autoras destacan posibilidades y estrategias para resistir a sus lógicas.

En "Educação e produção de memórias: sujeitos e (em) território, Neiva de Assis e Jade Mazza Kastrup Carneiro Rehen (UFSC) profundan las discusiones acerca de las temáticas educación, territorio y memoria a partir de lo reconocimiento de la importancia de experiencias educativas comunitarias y del territorio como lugar privilegiado donde se tejem y se constituyen las prácticas de memorias colectivas.

Laura Abigail Valle Domínguez y Alejandra Torres León (CE-LAPEC) presentan, en el capítulo "Educación Inicial y precariedad laboral: una tarea pendiente en México", una investigación-acción desarrollada en un contexto de educación inicial. Los resultados apuntan la importancia de planeaciones didácticas territorializadas dirigidas a fomentar ambientes de aprendizaje ricos y pertinentes para la primera infancia, así como la urgencia de garantizar derechos laborales dignos a los/as trabajadores/as de la educación.

En el capítulo "Reproducción de la violencia escolar en la estructura rural en adolescentes: un estudio de caso", Norma Ávila Báez y Gloria Angélica Venegas Guevara (UAZ) discuten che la violencia escolar no puede ser nombrada una problemática enclaustrada, sino como una exposición de vulneración organizada y sistemática que se reproduce de manera visible y simbólica, sustentando la deshumanización presente en las políticas educativas y de gestión educativa en México.

Karen Victoria González Liamas y Ernesto Menchaca Arredondo (UAZ), por su vez, discuten, en "Cartografías del miedo: violencia criminal v producción simbólica de espacio social", la relación entre el capitalismo globalizado, las políticas neoliberales y las estructuras de desigualdad y precariedad con la configuración de los espacios sociales, los cuales se presentan como constituyentes

de la producción y reproducción de la violencia criminal, un fenómeno multidimensional y complejo.

En "Afetividade, Extremismos Políticos e Psicologia Social: Uma Análise dos afetos que mobilizam e são mobilizados pela extrema direita", Lia Vainer Schucman, Tatiana Minchoni, Andre Luiz Strappazon e Iacã Machado Macerata (UFSC) presentan los mecanismos afectivos que subyacen la adhesión a la extrema derecha en Brasil, que supo capitalizar afectos preexistentes en la sociedad, transformando un malestar difuso en una adhesión política organizada. La investigación apunta a la necesidad de alternativas basadas en el fortalecimiento de los lazos democráticos y el enfrentamiento de las desigualdades estructurales que alimentan estos sentimientos.

En el último capítulo, intitulado "Conservadurismo frente a Marea Verde en Sonora: una mirada desde las redes sociales digitales", Rosamaría Colorado Quiroz y Jesús Moya Vela (UAZ) presentan y discuten las estrategias de lucha de grupos feministas como Marea Verde, de Sonora, que hacen uso de las redes sociales para publicar informaciones sobre el aborto y lo presentar como una cuestión de salud pública y derechos, haciendo así frente a los discursos de miedo y pecado promovidos por sectores conservadores y/o religiosos.

Con esta colección de capítulos, este libro ofrece a los lectores diversas posibilidades de interpretación. Los temas son complejos y las discusiones dialogan con referenciales teóricos variados. Las metodologías son diversas. Pero hay un hilo conductor a todos los trabajos: una crítica del presente y de los legados coloniales que lo sustentan, así como la perspectiva crítica que motiva a investigadores de aquí y de allá a construir posibilidades de encuentro y diálogo en la investigación, así como en el arte y la vida.

¡Les deseamos una buena lectura!

Andrea Vieira Zanella
Sigifredo Esquivel Marin
Ernesto Menchaca Arredondo

Apresentação

Este livro – edição bilíngue português-espanhol – reúne um conjunto de experiências e investigações realizadas em coautoria entre docentes e estudantes de pós-graduação do Brasil e do México e se insere em um contexto de trabalho compartilhado que busca visibilizar e divulgar o modo e os resultados de como temos desenvolvido nossas pesquisas.

Apostamos na abertura de possibilidades de investigação a partir de uma perspectiva transdisciplinar, sob o encontro horizontal de diferentes áreas: filosofia, psicologia, educação, ciências sociais e políticas, estética e arte, desde uma perspectiva anticolonial, autogestionada e anticapitalista. Assim, o presente livro situa-se justamente na dobra entre a investigação militante e a crítica às estruturas hegemônicas vigentes. Busca-se realizar um trabalho de campo com o rigor e a disciplina que demandam a realidade emergente, sem renunciar à dimensão crítica, horizontal, propositiva e criadora.

Sob a ótica crítica, investigar faz sentido na medida em que a teoria passa a ser uma caixa de ferramentas ou a peça que move o fio em um tear, possibilitando que outras ideias, visões e experiências de mundo sejam tramadas. Portanto, a teoria não é a palavra última; mas constitui-se como algo que gera condições e possibilidades para a observação, análise e escolha de focos de pesquisa, tensionando seus limites e possibilidades. Deste modo, tais investigações configuram outras teorias e práticas, assim como afluentes e devir(es) que bifurcam e abrem novos caminhos, recriando outras agendas.

Por outro lado, em uma linha crítica, toda investigação apresenta-se como uma proposta-aposta questionadora da ordem. Nesse sentido, a emergência de novos saberes e conhecimentos permite vislumbrar outros mundos por vir. Faz-se necessário um exercício constante de problematizar tendências metodológicas predominantes. A

emergência de um pluralismo epistemológico entra em conflito com a hegemonia de um único pensamento normativo.

Em sua rica diversidade, o fio condutor deste livro consiste em conceber a pesquisa social e humanista como uma catapulta de reimaginação crítica da realidade dominante. As investigações aqui presentes pretendem contribuir para renovar o imaginário acadêmico cristalizado, ao realizar pequenas, porém sutis e decisivas, operações conceituais de deslocamento de possibilidades, relações e subjetivações dissidentes. E, com isso, vislumbrar a produção coletiva de existências comprometidas com outros modos de vida - plurais; dissidentes; transgressores e insurgentes - que possibilitem a criação de novos movimentos anticapitalistas.

A presente obra divide-se em duas partes: “Arte y resistencias inventivas” e “Educación, política y violencia: algunos desafíos contemporáneos.”. A primeira parte, reúne sete capítulos que investigam a relação entre arte, autonomia, resistência e política a partir de diversas perspectivas. Esses trabalhos adotam abordagens inovadoras com relação às práticas artísticas situadas em contextos sociopolíticos difíceis, ambíguos e incertos, bem como realizam o levantamento de propostas políticas e culturais de coletivos indígenas no México e no Brasil.

No artigo intitulado “Teatro contemporáneo y posdrama: dispositivos agenciamentos de la Sensibilidad”, Sigifredo Esquivel e Paola Reyes (UAZ) exploram a importância de elucidar o dispositivo cênico como um agenciamento capaz de transformar a sensibilidade estética e aproximar-nos de um olhar inédito sobre algumas manifestações do teatro contemporâneo. À luz do pós-estruturalismo, a sensibilidade é apresentada como potência estética.

No artigo “Estéticas feministas e interseccionalidade no Teatro das Oprimidas”, Adriana Ribeiro (IFAP) e Andréa Vieira Zanella (UFSC), utilizando uma potente caixa de ferramentas elaborada a partir da estética feminista e da interseccionalidade, realizam uma aproximação introdutória ao Teatro do Oprimido, retomando práticas artísticas dissidentes na cena atual.

Em “El teatro político y el teatro arquetípico en la contemporaneidad”, Sigifredo Esquivel Marín e Ernesto Salinas Martínez (UAZ) analisam a possibilidade de criar um teatro arquetípico como proposta de reformular a tragédia, enquanto gênero teatral, na contemporaneidade e, com isso, evidenciar algumas implicações sociais e políticas de uma estética que repensa a relação entre arte, subjetividade e mundo.

Em sua investigação “Milonga na Praça: Dança, Cidade e Política”, Marina Mano e Andréa Vieira Zanella (UFSC) propõem uma lúcida reflexão sobre a dança, em particular a Milonga, como forma de apropriação comunitária do espaço público urbano diante da investida capitalista de mercantilização e privatização da cena pública coletiva.

Olga Maria Hawes (UFRN) e Katia Maheirie (UFSC), em seu artigo “A emergência de sujeitos políticos na experiência estética poesia *Slam*”, elucidam uma problemática emergente: as dimensões contestatórias do movimento poético de rua contracultural *Slam* como forma de resistência frente às expressões artísticas e culturais dominantes.

Em “Fabulações que sustentam mundos: refúgios e modos de reexistências nas narrativas de mulheres em territórios de quilombos, retomadas indígenas, coletivos e ocupações sociais”, Marilu Goulart e Jaqueline Titoni (UFRGS) recriam algumas passagens de narrativas de mulheres indígenas que resistem diante do imaginário capitalista de reconversão do espaço em mercadoria. Entre a denúncia e a investigação social, apresenta-se um imaginário ancestral rico em fabulações, símbolos e mitos.

Em “El Congreso Nacional Indígena: espacio de resistencia e impulso de autonomías desde los pueblos originarios”, Vladimir Viramontes Cabrera e Silvana Andrea Figueroa Delgado (UAZ) apresentam-nos um espaço de resistência e autonomia, construído a partir da concepção zapatista, como uma alternativa teórico-prática frente às visões políticas neoliberais e centradas no Estado.

A segunda parte do livro, intitulada “Educación, política y violencia: algunos desafíos contemporáneos”, reúne seis capítulos

que abordam temas cruciais a partir do sistema-mundo capitalista e de algumas de suas consequências ecocidas e genocidas. No entanto, embora as discussões se concentrem em problemas concretos que afetam as realidades brasileira e mexicana, os autores e autoras destacam possibilidades e estratégias para resistir às suas lógicas.

Em “Educação e produção de memórias: sujeitos e(m) território”, Neiva de Assis e Jade Mazza Kastrup Carneiro Rehen (UFSC) aprofundam as discussões acerca das temáticas educação, território e memória a partir do reconhecimento da importância de experiências educativas comunitárias e do território como lugar privilegiado onde se tecem e se constituem as práticas de memórias coletivas.

Laura Abigail Valle Domínguez e Alejandra Torres León (CE-LAPEC) apresentam, no capítulo “Educación Inicial y precariedad laboral: una tarea pendiente en México”, uma pesquisa-ação desenvolvida em um contexto de educação inicial. Os resultados destacam a importância de planejamentos didáticos territorializados, que visem fomentar ambientes de aprendizagem ricos e relevantes para a primeira infância, bem como a urgência de garantir direitos trabalhistas dignos aos/às trabalhadores/as da educação.

No artigo “Reproducción de la violencia escolar en la estructura rural en adolescentes: un estudio de caso”, Norma Ávila Báez e Gloria Angélica Venegas Guevara (UAZ) discutem que a violência escolar não pode ser considerada um problema isolado, mas sim uma manifestação de violação organizada e sistemática que se reproduz de forma visível e simbólica, corroborando para a desumanização presente nas políticas educacionais e de gestão educativa no México.

Karen Victoria González Llamas e Ernesto Menchaca Arredondo (UAZ), por sua vez, discutem, em “Cartografías del miedo: violencia criminal y producción simbólica de espacio social”, a relação entre o capitalismo globalizado, as políticas neoliberais e as estruturas de desigualdade e precariedade que configuram os espaços sociais, os quais se apresentam como constituintes da produção e reprodução da violência criminal, um fenômeno multidimensional e complexo.

Em “Afetividade, Extremismos Políticos e Psicologia Social: Uma Análise dos afetos que mobilizam e são mobilizados pela extrema direita”, Lia Vainer Schucman, Tatiana Minchoni, Andre Luiz Strappazon e Iacã Machado Macerata (UFSC) apresentam os mecanismos afetivos que subjazem à adesão à extrema direita no Brasil, que soube capitalizar afetos preexistentes na sociedade, transformando um mal-estar difuso em apoio político organizado. A pesquisa aponta para a necessidade de alternativas baseadas no fortalecimento dos laços democráticos e no enfrentamento das desigualdades estruturais que alimentam esses sentimentos.

No último artigo, intitulado “Conservadurismo frente a Marea Verde en Sonora: una mirada desde las redes sociales digitales”, Rosamaría Colorado Quiroz e Jesús Moya Vela (UAZ) apresentam e discutem as estratégias de luta de grupos feministas como “Marea Verde”, de Sonora, México, que utilizam as redes sociais para divulgar informações sobre o aborto e apresentá-lo como uma questão de saúde pública e de direitos, enfrentando, assim, os discursos de medo e pecado promovidos por setores conservadores e/ou religiosos.

Com esta coletânea de textos, o livro oferece aos leitores diversas possibilidades de interpretação e estudo. Os temas são complexos e as discussões dialogam com referenciais teóricos variados. As metodologias são diversas. Contudo, há um fio condutor comum a todos os trabalhos: uma crítica ao presente e aos legados coloniais que o sustentam, bem como a perspectiva crítica que motiva os pesquisadores e pesquisadoras de aqui e de lá a construir possibilidades de encontro e diálogo na pesquisa, assim como na arte e na vida.

Desejamos a todas e todos uma boa leitura!

Andrea Vieira Zanella
Sigifredo Esquivel Marin
Ernesto Menchaca Arredondo

Sumário

Arte y resistencias inventivas.....	25
Capítulo 1. Teatro contemporáneo y posdrama: dispositivos agenciamientos de la sensibilidad.....	27
Sigifredo Esquivel Marin	
Paola Reyes	
Capítulo 2. Estéticas feministas e interseccionalidade no Teatro das Oprimidas	41
Adriana Ribeiro	
Andréa Vieira Zanella	
Capítulo 3. El teatro político y arquetipico en la contemporaneidad.....	63
Sigifredo Esquivel Marin	
Ernesto Salinas Martínez	
Capítulo 4. Milonga na Praça: Dança, Cidade e Política	81
Marina Lemos Carcereri Mano	
Andréa Vieira Zanella	
Capítulo 5. A emergência de sujeitos políticos na experiência estética: poesia Slam e subjetivação política.....	107
Olga Maria Hawes	
Kátia Maheirie	
Capítulo 6. Fabulações e tecituras de resistência e cuidado: narrativas de mulheres racializadas em territórios urbanos ancestrais	139
Marilu Goulart	
Jaqueline Titoni	

Capítulo 7. El Congreso Nacional Indígena (CNI): Espacio de resistencia e impulso de autonomías desde los pueblos originarios 167

Vladimir Viramontes Cabrera

Silvana Andrea Figueroa Delgado

Educación, política y violencia: algunos desafíos contemporáneos 189

Capítulo 8. Educação e produção de memórias: sujeitos e(m) territórios..... 191

Neiva de Assis

Jade Mazza Kastrup Carneiro Rehen

Capítulo 9. Educación Inicial y precariedad laboral. Una tarea pendiente en México..... 209

Laura Abigail Valle Domínguez

Alejandra Torres León

Capítulo 10. Reproducción de la violencia escolar en la estructura rural en adolescentes: un estudio de caso 229

Gloria Angélica Venegas Guevara

Norma Ávila Báez

Capítulo 11. Cartografías del miedo: violencia criminal y producción simbólica del espacio social..... 259

KarenVictoria González Llamas

Ernesto Menchaca Arredondo

Capítulo 12. Afetividade, Extremismos Políticos e Psicologia Social: uma Análise dos afetos que mobilizam e são mobilizados pela extrema direita..... 289

Lia Vainer Schucman

Tatiana Minchoni

Andre Luiz Strappazzon

Iacã Machado Macerata

Capítulo 13. Conservadurismo frente a Marea Verde en Sonora: una mirada desde las redes sociales digitales.....	317
Rosamaría Colorado Quiroz	
Jesús Moya Vela	
Sobre los/as autores/as.....	341
Índice Remissivo	351

Arte y resistencias inventivas

Capítulo 1. Teatro contemporáneo y posdrama: dispositivos agenciamientos de la sensibilidad

Sigifredo Esquivel Marin
Paola Reyes

Introducción

En la actualidad las artes escénicas se diseminan en una serie de propuestas y apuestas complejas, ambiguas, polivalentes. En este contexto el teatro contemporáneo europeo, en particular la compañía italiana Societàs Raffaello Sanzio (SRS), ha sido pionera en la deconstrucción de la representación clásica, proponiendo una experiencia escénica que subvierte las formas tradicionales del drama. El drama clásico y el posdrama constituyen dos etapas fundamentales en la historia del teatro. Mientras que el teatro clásico se centra en la representación de una condición humana universal, el teatro contemporáneo, a partir del posdrama, constituye una serie de búsquedas inéditas de formas de expresión renovadas y de otras formas de participación de los espectadores. A partir de las nociones de teatro posdramático (Lehmann) y dispositivo escénico (Foucault, Agamben), el presente artículo analiza la dimensión estética y política de una práctica escénica novedosa.

Mientras el posdrama europeo (en Societàs Raffaello Sanzio, que en adelante aparece como SRS) deconstruye la representación (Hans-Thies Lehmann), en México se construyen las contra-narrativas ante violencias sistémicas. En último caso, más allá de pretensiones estéticas, éstas atienden las necesidades del contexto mexicano. El arte contemporáneo, y de forma particular el teatro, se centra en la reconfiguración de la experiencia sensible. Lo sensible no se reduce a la experiencia estética, sino que implica todas las áreas sentipensantes de una subjetividad e intersubjetividad

descentradas. Aquí el cuerpo aparece como epifenómeno de una condición posthumana.

De SRS, se puede mencionar (a partir del análisis que se ha realizado de la obra) el caso de *Tragedia Endogonidia*, donde el desmontaje está aplicado en la deconstrucción del lenguaje; en cambio, en el caso mexicano (que a su vez está expandido en Latinoamérica), se puede comentar *El Rumor del Incendio* de la compañía de teatro Lagartijas Tiradas al Sol, donde el montaje reconstruye testimonios extraídos de personas afectadas por la Guerra Sucia.

Esta diferencia clave ayuda a entender la Deconstrucción (concepto occidental del fin de la modernidad) de la representación (Lehmann) como una manera de desmontar la tradición dramática occidental, que tiene gran diferencia frente a la Construcción de contra-narrativas.

Como se sugiere en esta investigación, el desarrollo del teatro en Europa (SRS/Lehmann) apunta a entender la representación como problema filosófico, desde la estética, donde pensadores como Hans-Thies Lehmann definen conceptos contemporáneos como el de posdrama como un teatro que desmonta los pilares de la representación clásica (donde se ubicaban conceptos como trama, personaje, ilusión escénica, dramaturgia y dirección) para cuestionar, por ejemplo, la crisis del lenguaje. Obras como *Tragedia Endogonidia* (SRS) rompen la sintaxis y usan sonidos guturales, mostrando que el sentido ya no es comunicable, el cuerpo como abstracción. Y también el cuerpo como epicentro de la inmanencia. Y, por qué no, el cuerpo como sujeto de experiencias.

Por lo anterior, la intención de este trabajo es analizar algunos aspectos del concepto de tragedia y las prácticas teatrales desde la antigüedad griega hasta el teatro posdramático contemporáneo. Se trata de un acercamiento provisional que busca sentar las bases para un diálogo en y desde la contemporaneidad.

El teatro posdramático y la crisis de la representación

Como parte de la superación del texto dramático tradicional, el posdrama se aleja de la primacía del texto escrito y la narrativa lineal que caracterizó al teatro dramático desde la antigüedad hasta el siglo XX. Asistimos a una transformación vertiginosa del teatro contemporáneo.

En lugar de subordinar la puesta en escena a un guion prefijado, el posdrama prioriza la experiencia sensorial y performativa. Se enfoca en la experiencia y la presencia, por lo cual se centra en la realización teatral como un evento en sí mismo, un acontecimiento vivo que ocurre en el aquí y ahora de la situación compartida entre los participantes.

Esto implica una comunicación más directa y un impacto sensorial que no depende de una historia coherente ni de personajes definidos. El espacio y el tiempo se reconfiguran por completo. A diferencia del teatro dramático que usaba un espacio delimitado (como una "ventana" o "símbolo" de un mundo ficticio), el posdrama lo concibe como una continuación del mundo real, sin evasión del afuera. Puede ser inmenso y centrífugo, lo que permite acciones simultáneas en diversas ubicaciones y rompiendo con la división tradicional entre escena y espectador (la cuarta pared).

En cuanto al concepto de tiempo, se puede apuntar que la experiencia del tiempo se redefine como una duración y un acontecimiento vívido, y no como una secuencia narrativa lineal. El posdrama redefine el papel del espectador, transformándolo de observador pasivo a participante activo y cocreador de significado. El arte contemporáneo se sitúa en las bisagras de la reproducción del orden imperante y la recreación de otro orden porvenir. En este sentido la temporalidad estética tendría que concebirse en los márgenes de la perspectiva sociopolítica hegemónica. Frente a una experiencia productivista y lineal del tiempo, el arte transforma por completo la concepción y la vivencia del tiempo. Por ende, el arte ofrece una vivencia plural y múltiple de la temporalidad.

Así pues, la obra de arte depende del espectador para su realización, al propiciar una interacción dinámica entre el dispositivo, el sentido y sus propias experiencias y conocimientos previos. Esto se alinea con la idea de emancipación estética propuesta por Jacques Rancière. Siguiendo a Nietzsche y a Deleuze, Rancière explora de forma radical el arte como reservorio de lo desconocido y enigmático que entraña la vida cotidiana. El arte no es sino el despliegue de la inmanencia, esto es, la vida misma.

Incorporación de elementos no tradicionales

En cuanto al concepto de Cuerpos y no-actores, SRS da gran importancia a la presencia cruda del cuerpo, al incluir a personas comunes que no se consideran actores, como niños, ancianos, personas con discapacidad o *freaks*, acción que busca romper la ilusión escénica y confrontar al público con la realidad material de la actuación.

De igual manera en su obra se puede ubicar una hibridación disciplinar que se nutre de herramientas de diversas disciplinas artísticas como la música, la pintura, la arquitectura, la filosofía, la literatura y la tecnología; con el objetivo de buscar una superación del texto dramático.

Otro concepto que constantemente aparece en su obra es el de Iconoclasia, puesto que, a través de la reinterpretación de ciertos símbolos pertenecientes al imaginario universal, buscan derribar imágenes, símbolos y cánones estéticos convencionales para acceder a una realidad fundamental y desafiar las convenciones establecidas.

Al igual que se busca modificar la concepción de los símbolos y sus interpretaciones a través de un trabajo estético minucioso, también se busca enunciar una suerte de imperfección o corrupción de lo orgánico, que contrasta con la perfección buscada en el teatro tradicional. Irreductible a una mirada homogénea, el teatro hoy ofrece una gran diversidad de opciones estéticas y creativas.

Por lo tanto, la función estético-política y social de SRS, va más allá del entretenimiento, puesto que el posdrama se posiciona como un espacio de resistencia y reflexión crítica sobre la realidad social

y las estructuras de poder, con el objetivo de generar una conciencia colectiva y provocar que el espectador reflexione sobre el mundo en el que vive.

De igual forma, aunque hay una reinterpretación de los símbolos y la tradición, no se deja de lado la relación con lo trágico. El posdrama se distancia de la catarsis aristotélica y la narrativa lineal, pero reinterpreta el concepto de lo trágico. Lo trágico retorna en la escena contemporánea como epicentro de un flujo interminable e intermitente.

Puesto que en el posdrama lo trágico emerge a través de la fragmentación, el caos escénico y la ruptura con las estructuras tradicionales, lo que confronta al espectador con la complejidad y contradicciones del mundo contemporáneo. El teatro no es sino la puesta en escena de la vorágine del caos infinito que nos atraviesa con su flujo deseante libidinal soberano.

Societas Raffaello Sanzio (SRS) es considerada pionera del concepto de posdrama debido a la importancia que otorgan a los sujetos en escena (espectadores y hacedores) en superación del texto dramático. Su trabajo, caracterizado por su dimensión estético-política, social y ética, es un claro referente de esta ruptura e inmersión en nuevas formas teatrales.

El concepto de lo trágico ha experimentado una profunda evolución desde las definiciones clásicas de Aristóteles hasta las exploraciones del teatro posdramático, con Societas Raffaello Sanzio (SRS) como una de las compañías pioneras en esta reconfiguración. Esta evolución implica un desplazamiento de la primacía del texto y la narrativa lineal hacia la experiencia sensorial, la performatividad y una relación activa con el espectador, con el fin de provocar una reflexión crítica de la realidad social. La experiencia estética teatral contemporánea efectúa una hibridación entre política, estética, vida cotidiana y pensamiento crítico.

La concepción Aristotélica de lo Trágico

Para Aristóteles, en su *Poética*, la tragedia se define como la imitación de una acción ilustre y perfecta que, mediante la catarsis (purificación de las emociones), busca suscitar el temor y la compasión en el espectador.

Así pues, Aristóteles consideraba que el efecto catártico debía producirse principalmente en la lectura del texto o en las palabras enunciadas por los actores, relegando las actuaciones o el espectáculo a un segundo plano, como aderezos o partes de segundo orden. La fábula (*mythos*), la trama y los caracteres eran los elementos fundamentales que debían ser coherentes y lógicos.

La tragedia para el periodo en el cual Aristóteles escribe su *Poética* debía tener una función moral y emocional, puesto que la tragedia buscaba la purificación, liberación y transformación del espectador, y posibilita así sentir alivio y comprensión ante el destino del héroe trágico.

Asimismo, la estructura de la dramaturgia se consideraba idealmente cerrada, ya que se regía por principios como la mimesis, verosimilitud, catarsis, *anagnórisis* y la ley de las tres unidades, que configuraban una forma única para entender y reflexionar el teatro. El teatro dramático, que dominaría hasta el posdrama, se caracterizaba por su estructura cerrada y el énfasis en la mimesis para generar catarsis. El teatro posdramático se constituye como un espacio de dilucidación de lo teatral y de lo dramático que configura la propia condición humana limítrofe y su devenir incesante en medio de la incertidumbre y la desesperanza. Ahora el teatro sirve de templo sagrado que nos retrotrae a la exuberancia del ser como acontecer numinoso.

De la aportación y reinterpretación de Friedrich Nietzsche

Es en la obra *El nacimiento de la tragedia*, donde se transgrede la visión aristotélica y se propone una concepción de lo trágico que va más allá de la narrativa, puesto que Nietzsche nombra una suerte

de ambivalencia que abre la dramaturgia, al destacar las fuerzas Apolíneas y Dionisiacas. Según Nietzsche, lo trágico surge de la interacción y tensión entre lo apolíneo (asociado a la forma, la belleza, la racionalidad, las artes plásticas) y lo dionisiaco (ligado al caos, la música, la danza, el desbordamiento de la vida y lo irracional).

De esta forma, Nietzsche lleva al teatro más allá del género literario. Para él la tragedia es un fenómeno estético y filosófico que revela las fuerzas primigenias del ser humano y su relación con el mundo, no solo un género literario. Enfatiza su naturaleza performativa y colectiva, donde la escenificación y la comunión estética y emocional rescatan el carácter ritualístico del género.

Asimismo, Nietzsche, influido por Arthur Schopenhauer, considera que lo trágico no busca justificar o aliviar el sufrimiento, sino afirmarlo como una condición esencial de la vida. La tragedia celebra la capacidad humana de enfrentar el horror de la existencia con valentía, y así encuentra en lo trágico una afirmación de la vida misma, más allá de la redención. El coro es un espectador ideal, un muro vivo que separa la escena del mundo real, o un espejo del hombre dionisiaco. Ahora bien, también es cierto que desde sus inicios las artes escénicas siempre han tenido una función sociopolítica fundamental. Ya el teatro griego antiguo plantea la dimensión estética como parte de una dimensión cívica y política en torno a la Polis. Quizá la diferencia radical del teatro contemporáneo sea el énfasis en una dimensión sociopolítica de crítica del orden imperante. La emergencia de lo sensible y del cuerpo estaría ligada a una liberación de la experiencia humana y la posibilidad de exploración de una condición humana fronteriza y limítrofe.

De lo Trágico en el Teatro Posdramático

Hans-Thies Lehmann, teórico alemán contemporáneo que aportó el concepto de Teatro Posdramático, redefine lo trágico al alejarlo de la estructura dramática tradicional y las formas narrativas lineales, puesto que cuestiona cómo es que Aristóteles relegó lo performativo.

En el teatro posdramático, lo trágico no depende de una narrativa lineal o personajes definidos, sino que emerge a través de rupturas, fragmentaciones, y tensiones que reflejan la complejidad y crisis del mundo contemporáneo, ya que prioriza el impacto sensorial, la performatividad y la interacción del público con el evento teatral. Lo trágico se experimenta como algo visceral y disruptivo, no como una narración ordenada o intelectualmente accesible.

De igual forma, la concepción del aquí y ahora, así como la concepción de colectividad se centran en la realización teatral como un evento vivo en el aquí y ahora, superando el espacio dramático tradicional que era ventana y símbolo de un mundo ficticio, pues el espacio posdramático es una parte y continuación del espacio real del teatro.

Asimismo, la concepción del espectador deja de ser la de un receptor pasivo para convertirse en un agente activo y co-creador de significado, que observa, selecciona, compara, e interpreta. Dicha concepción que se puede analizar desde la perspectiva teórica de Jacques Rancière y su concepto de espectador emancipado, mismo que busca una democratización de la experiencia teatral.

Es importante señalar que la aportación de Lehmann, no solo hace una crítica a los postulados aristotélicos y a la tradición escénica occidental, sino que sugiere que el posdrama, en cierto sentido, se reconecta con el carácter ritual y performativo del teatro predramático. Por esto, la diferencia de otros teóricos de la tragedia, no considera que la evolución del teatro al posdrama, necesariamente supone que se trata de la muerte de la tragedia, sino más bien de su reinterpretación y transformación a través de nuevas formas de lenguaje teatral.

Por lo tanto, Lehmann plantea que lo escénico en el posdrama no está desprovisto de logos en el sentido de que sea irracional, sino que se libera de la subordinación al texto dramático, de modo que la actuación, la música, y la corporalidad tengan autonomía como portadores de significado. Emerge así una política corporal de la inmanencia, de la vida sin más, que se constituye como una política emancipatoria de la percepción y crítica de la cultura mediática. El teatro

actual posibilita la resignificación por completo de la experiencia estética tanto de los actores como de los espectadores, los cuales dejan de ser sujetos pasivos para devenir agentes de co-creación.

El posdrama en Societas Raffaello Sanzio

SRS es considerada pionera del concepto de posdrama debido a la importancia que otorgan a los sujetos en escena, trascendiendo el texto dramático. Su trabajo se enmarca en una dimensión estético-política, social y ética, y busca ser un espacio de resistencia y reflexión crítica. En el teatro la creación se despliega como resistencia activa.

Puesto que, como se ha señalado a través del cuerpo de este texto, los elementos clave de las obras de SRS se enmarcan en los conceptos de iconoclasia y pretragedia, para lo cual la compañía define por su iconoclasia, un romper el icono que se rebela contra el canon estético occidental y las formas establecidas. También recupera de forma heterodoxa tradiciones herméticas y simbólicas que se han configurado como saberes minoritarios y rechazados en Occidente.

Esta iconoclasia se interpreta como un retorno al origen, a una pretragedia o tragedia ática que busca la esencia del arte en lo real e imperfecto. Así pues, esta búsqueda y representación iconoclasta y pretrágica, es posible a través de la participación en sus obras de sujetos escénicos no convencionales como niños, ancianos, personas con discapacidad, *freaks*, donde el elenco es un manifiesto estético-conceptual que rompe la ilusión escénica y confronta al espectador con la realidad cruda de la actuación. El teatro contemporáneo establece una nueva alianza entre las funciones y dimensiones estéticas, pedagógicas, sociopolíticas y artísticas.

SRS considera que estos seres inalcanzables para el lenguaje y la ficción no *finjen*, alteran las leyes del espacio y el tiempo en escena. Asimismo, el teatro de SRS es parabólico y minimalista, pues busca ir más allá de la cultura y la literalidad. En obras como *Parsifal* (reinterpretación de Wagner), Castellucci aborda la

imposibilidad de redención. Y muestra el Grial de manera distinta a cómo se representa en la literatura y la tradición occidental, donde a su vez utiliza cuerpos sangrantes, caballos muertos y ruidos industriales para confrontar brutalmente con el dolor y exponer la imposibilidad del ritual sagrado en un mundo posmoderno.

De igual manera en *Tragedia Endogonidia* se rechaza el lenguaje convencional y se utilizan imágenes, sonidos y fragmentos para crear una experiencia visceral, con la que se busca explorar lo trágico no como reconstrucción filológica, sino como una ruina que invita a la reflexión sobre el sentimiento trágico, y que aborda la identidad, la violencia y el atentado contra la naturaleza.

La palabra endogonidia alude a la partenogénesis, reflejando la problemática de la individuación y el Yo es otro en Occidente. La inclusión de seres no humanos desmonta las estructuras tradicionales del lenguaje y la representación teatral, y subraya la limitación de la ficción para capturar la esencia de lo vivo, sin cosificarla, claro está.

Si bien la evolución de lo trágico, desde Aristóteles hasta el teatro posdramático, es un camino que va de una concepción textual, normativa y catártica a una experiencia descentrada, fragmentada y sensorial, donde la tragedia se redefine como una confrontación directa y activa con las complejidades y contradicciones de la existencia contemporánea.

Como lo demuestra el trabajo de SRS, muchos de los temas y los intereses estéticos de la compañía deambulan en el origen y la forma de teatro primitiva y, a su vez, esta lectura trágica de SRS aborda temas actuales como el consumismo, la alienación, los conflictos identitarios, el transhumanismo, las nuevas hegemonías de belleza y la puesta en duda del concepto de identidad. De este modo se cuestionan las complejidades del mundo actual, desde la iconoclasia de SRS, misma que es una estrategia radical que, al romper el icono de las convenciones artísticas y sociales, redefine el teatro como un espacio de confrontación directa con la realidad, transformando al espectador en un agente activo de reflexión crítica y

permitiendo que el arte aborde y dialogue con las complejidades de la sociedad contemporánea.

Hans-Thies Lehmann define el teatro posdramático como aquel que [...] rompe con la primacía del texto dramático y propone una estética de la presencia, del acontecimiento y de la simultaneidad (Lehmann, 1999, p. 46).

En esta lógica, el lenguaje deja de ser el vehículo principal del sentido; mientras que el cuerpo, el sonido, la imagen y la acción adquieren una autonomía significativa.

En obras como *Tragedia Endogonidia*, SRS muestra esta ruptura: [...] el lenguaje se fragmenta, se vuelve gutural, agramatical, y con ello se revela la imposibilidad del logos para capturar lo real (Lehmann, 1999, p. 179). Así pues, tanto la deconstrucción filosófica derridiana como la experiencia post-dramática contemporánea han contribuido al desmontaje creativo y activo del logocentrismo occidental.

Este desmontaje del lenguaje es también un desmontaje del sujeto moderno, de su racionalidad, de su centralidad como productor de sentido. Así la emergencia de una nueva escena teatral que se caracteriza por la deconstrucción y desmontaje del teatro clásico en el teatro actual a partir del cuestionamiento de la linealidad narrativa, la jerarquía discursiva sobre la acción y los conceptos de autor y de autoridad. El teatro deja de ser un espacio claro y distinto para devenir una zona minada de problematizaciones y creaciones de sentido. Aparecen algunas transgresiones a la escena teatral tradicional, donde se rompe con la idea de espacio teatral y la noción de autoría artística también queda socavada. El texto se vuelve un pretexto para generar acciones estéticas y no el eje rector central.

El dispositivo escénico como crítica del poder

Michel Foucault define los dispositivos como [...] una red heterogénea de discursos, instituciones, leyes, medidas, enunciados científicos" (Foucault, 1994), y Giorgio Agamben retoma esta noción para mostrar cómo los dispositivos capturan y moldean la vida.

En el caso del teatro, el dispositivo escénico es aquello que organiza la relación entre cuerpos, saberes y afectos en el espacio de la representación. Se busca analizar las relaciones de poder y saber entre los involucrados en el acto teatral. La politización estética conlleva una serie de recreaciones del orden estético dominante.

Así pues, el dispositivo escénico es una red que condiciona estas relaciones de fuerza. El teatro posdramático en cambio, según Hans-Thies Lehmann, se distancia del teatro dramático tradicional al no limitarse al escenario cerrado, sino que busca romper con él y favorecer el encuentro colectivo sobre la representación.

Las obras de SRS, como *Parsifal*, *Tragedia Endogonidia* y *Democracia en América*, utilizan elementos escénicos que rompen con la lógica del poder y proponen nuevas formas de participación y reflexión crítica.

La *Tragedia Endogonidia* de SRS articula un dispositivo escénico para cuestionar el género, el poder, el atentado contra la naturaleza, la guerra, la sangre derramada en Occidente, la violencia y la concepción del cuerpo y del rostro.

SRS moviliza el dispositivo escénico como herramienta de insubordinación. En *Parsifal*, por ejemplo, se desactiva el relato redentor wagneriano mediante la introducción de animales muertos, sonidos industriales y la figura de un niño ciego como representación del Grial: "No se representa una historia, se instala una experiencia liminal, casi inasimilable" (Castellucci & Castellucci, 2014, p. 66).

En *El espectador emancipado*, Jacques Rancère plantea que el espectador no debe ser concebido como un ente pasivo que necesita ser activado, sino como un sujeto ya dotado de capacidad interpretativa. Ver, decir, hacer: son tres formas de actividad que redefinen la relación entre escena y audiencia (Rancère, 2010, p. 17).

Esta tesis se corresponde con la práctica de SRS, que apela a un espectador activo, sensible, conmovido, pero también implicado, puesto que en la ruptura con la cuarta pared en las obras de SRS no solo se busca la interactividad superficial, sino la creación de un espacio de comunidad. Además, cabe destacar que el teatro

desde siempre ha sido una creación colectiva donde lo individual no es posible sin el intercambio colectivo.

Como afirman los Castellucci: [...] El espectador no debe identificarse, sino confrontarse; no debe entender, sino verse obligado a sentir (Castellucci & Castellucci, 2014, p. 73). Así pues, la iconoclasia y la pretragedia en SRS no son mero escándalo, sino una estrategia de retorno al origen. El icono estético debe romperse para revelar su sustrato brutal, material, animal (Castellucci & Castellucci, 2014, p. 19).

En este sentido, la compañía se aproxima a una pretragedia: una forma teatral anterior al *logos*, en la que el gesto, el ritmo y el cuerpo eran los portadores del sentido. Por ejemplo, en el caso de Tragedia Endogonidia y Democracia en América, SRS no solo tematiza la violencia política, sino que la inscribe en los cuerpos que no actúan, expone su vulnerabilidad radical. El teatro contemporáneo se disemina en una serie de propuestas que hacen de la escena teatral un vasto campo de posibilidades creativas. En el arte teatral la crítica deviene creación y reinención de subjetividades insurrectas. Hoy el teatro contemporáneo promueve una serie de estéticas y poéticas micropolíticas emergentes. También el papel del espectador se emancipa, como bien ha sugerido Ranciére, el público deja de ser un receptor pasivo para devenir un sujeto co-creador de la acción teatral que se disemina y se despliega en una experiencia compleja polivalente.

Conclusiones preliminares

A manera de conclusión provisional se puede señalar que la obra de SRS representa una de las apuestas más radicales del teatro contemporáneo. Su relectura del dispositivo escénico, su rechazo de la representación clásica y su apelación a una estética de la sensación configuran una propuesta filosófica encarnada. Teatro y filosofía en la época contemporánea atisban poderosas alternativas para recrear un horizonte de pensamiento y de experiencia allende el logo-falocentrismo dominante.

Lejos de limitarse al arte teatral, el trabajo teatral contemporáneo permite pensar nuevas formas de sensibilidad, de comunidad y de crítica. El fenómeno estético se amplía en el campo teatral en y desde una indagación plural y heterogéneo, en la que el posdrama aparece como el escenario de interrogaciones y búsquedas diversas y divergentes: “El teatro contemporáneo es signo y síntoma de la creciente fragilidad de la subjetividad contemporánea. De ahí también el auge de un teatro de la presentación o un teatro de la operación frente al teatro clásico de la representación —tal y como lo han proyectado autores como Romeo Castellucci y Jean-Frédéric Chevallier” (Esquivel, 2016, 5). El teatro contemporáneo posibilita la emergencia de una imagen inédita del mundo y del descentramiento de subjetivaciones nómadas. Frente a la despolitización narcótica del mundo de las imágenes sin imaginación, proponemos un retorno a las imágenes arquetípicas pletóricas de símbolos, mitos, utopías y ensoñaciones. Aquí la investigación-acción teatral deviene intervención micropolítica en un contexto aporético, conflictivo y problemático.

Referencias

- Agamben, Giorgio (2014) . *¿Qué es un dispositivo?* Adriana Hidalgo Editora.
- Castellucci, Romeo y Castellucci, Claudia (2014). *Los peregrinos de la materia*. Libretto.
- Esquivel, Sigifredo (2016) *De cuerpo presente: en umbrales de la finitud*. México CITRU.
- Foucault, Michel (1994) *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta.
- Lehmann, Hans-Thies (1999) *Teatro posdramático*. CENDEAC
- Rancière, Jacques (2010) *El espectador emancipado*. Editorial Manantial.

Capítulo 2. Estéticas feministas e interseccionalidade no Teatro das Oprimidas

Adriana Ribeiro
Andréa Vieira Zanella

Mulheres precisam ser concebidas em sua diversidade e acolhidas em suas demandas, questionamentos, condições e possibilidades de enfrentamento de opressões (Nicholson, 2000; Carneiro, 2003, 2011; Patricia Hill Collins, 2019). Essas opressões são diversas, resultantes da desigualdade entre gêneros. Desde as primeiras críticas feministas, a reflexão sobre os modos como as mulheres são vistas e representadas em nossa sociedade tem se intensificado, e o avanço das discussões sobre a posição das mulheres nos lugares de expressão artística (Stubs, 2018; Nochlin, 2016) tem gerado novas experiências, inclusive em espaços já tido como progressistas, como é o caso do Teatro do Oprimido (TO).

O TO, um teatro de cunho político e social, foi criado pelo dramaturgo e diretor Augusto Boal (1931-2009) a partir de seu percurso no Teatro Arena, com a sistematização de diversas técnicas: Teatro Jornal, Teatro Invisível, Teatro Imagem, Arco-íris do Desejo, Teatro Fórum, Teatro Legislativo e a Estética do Oprimido (Boal 1979; 2000; 2005; 2009; 2019). Nessas técnicas abordam-se os conflitos sociais resultantes das opressões objetivas e subjetivas vividas no cotidiano, produzindo uma dramaturgia que nasce de histórias reais contadas pelas/pelos participantes (Boal, 2000, 2009; Cachalote Mattos, 2016). Considerando que as opressões estão situadas não apenas no âmbito restrito da vivência de uma pessoa, mas se apresentam como reflexo de desigualdades ou violências que são basilares da sociedade capitalista, as histórias dramatizadas são consideradas em sua dimensão ao mesmo tempo singular e coletiva. São colocados em cena, no TO, problemas sociais e violências

sofridas, as quais não devem ser naturalizadas ou particularizadas, mas coletivizadas e discutidas enquanto problema social.

Embora o TO seja conhecido por colocar em cena variadas formas de opressões visando buscar alternativas para seu enfrentamento, ao longo das investigações artísticas e das experimentações com grupos de mulheres, Bárbara Santos (2016) constatou contradições que a levaram a desenvolver o Teatro das Oprimidas, cuja proposta é priorizar como temáticas em cena as opressões e violências vividas por mulheres. Com isso, busca-se “um processo estético investigativo que valoriza a perspectiva subjetiva dos problemas para explicitar a complexidade das personagens e das situações vividas por estas e, ao mesmo tempo, prioriza a contextualização do problema para revelar os mecanismos de opressão.” (Santos, 2016, p.17).

Para compreender o processo de formação dos grupos de Teatro das Oprimidas e o modo como marcadores sociais da diferença se apresentam em suas práticas teatrais, buscamos, com a pesquisa desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, analisar o trabalho de três grupos: Marias do Brasil, Madalenas Rio e o Coletivo Madalenas-Anastácias (Red Ma(g)dalena Internacional, 2000). Esses grupos são constituídos por mulheres de classes trabalhadoras, em sua maioria de realidades sociais periféricas, que problematizam, por meio do TO e as contribuições do Teatro das Oprimidas da diretora Bárbara Santos (2016; 2018), suas condições de vida e as questões que constituem a condição de mulheres em suas diferenças.

A inserção da primeira autora nas oficinas e apresentações realizadas pelos três grupos, somado à participação no Programa da Residência Internacional do Centro Teatro do Oprimido (CTO) no Rio de Janeiro, consistiram em estratégias metodológicas para a produção de informações para a pesquisa. A apresentação dos resultados, por sua vez, segue um percurso que possibilita a/ao leitor/a compreender o Laboratório Madalena-Teatro das Oprimidas como exercício para conceber uma estética feminista e interseccional; a luta por direitos empreendida pelo Grupo Marias do Brasil; as mulheres negras em cena com o Coletivo Madalena–Anastácia.

Sobre o método: os caminhos percorridos

O Centro Teatro do Oprimido (CTO), no Rio de Janeiro, é um espaço de referência na formação e na multiplicação do Teatro do Oprimido. Entre as possibilidades de formação, destaca-se o Programa de Residência Internacional, uma proposta para conhecer e aprofundar a metodologia do TO em que o/a "pesquisador/a-participante" se envolve em todas as atividades do CTO, acompanhando o cotidiano de ações artísticas e os processos criativos realizados pelos grupos teatrais vinculados à instituição (Santos, 2018).

A residência internacional realizada pela primeira autora possibilitou a aproximação e intercâmbios artísticos com 10 grupos teatrais¹ que estavam realizando, na ocasião, um projeto denominado Circuito Teatro do Oprimido². Durante 45 dias, com uma média de 4 a 6 horas de atividades diárias, foi possível acompanhar as vivências e discussão de várias realidades e, concomitantemente, colaborar com a equipe do CTO, participando de atividades com os grupos, propondo jogos durante as formações e escrevendo sobre as experiências estéticas vivenciadas no período. Assim, o processo de pesquisa se caracterizou pelo envolvimento nas atividades artístico-teatrais no CTO na condição de pesquisadora participante-observante (Perazzo, 2017), com o desafio de pesquisar-atuar-colaborar-registrar os processos vivenciados.

A decisão por desenvolver uma pesquisa participativa não foi casual. Inspirada em Orlando Fals Borda (1991) e outros autores, a pesquisa-ação-participante estabelece que o conhecimento não é algo a ser extraído, mas sim construído em colaboração com os/as

¹ Os 10 grupos participantes na ocasião eram: Marias do Brasil, Coletivo Madalenas Anastácia, Madalenas-Rio, MareMoTo, Cor do Brasil, Pirei em Cenna, Escola de Teatro Popular -ETP, , Chocolate Ponto Chic, Maré 12 e Pantera.

² A aproximação com o Teatro do Oprimido, porém, era anterior, com a participação em proposições realizadas pelos grupos do CTO-Rio e com o grupo Teatro das Oprimidas Madalenas na Luta, em Santa Catarina, concomitantes à realização do doutorado.

participantes. Na condição de "pesquisadora participante-observante" (Perazzo, 2017) foi possível, além de participar ativamente dos processos criativos e das vivências dos grupos, analisar a complexidade das relações e das dinâmicas teatrais, compreendendo o TO como prática participativa e emancipatória.

As informações para a pesquisa foram registradas em diário de campo, sendo foco os processos criativos, jogos, exercícios teatrais e apresentações. Também foram realizadas conversas individuais, gravadas com autorização prévia, com seis participantes: três do grupo Madalenas Rio; duas do Madalenas Anastácias e uma do Marias do Brasil. Foi realizada também uma conversa em grupo com quatro participantes do Marias do Brasil. As entrevistas foram devidamente autorizadas, com a assinatura do Termo de Consentimento Livre Esclarecido e do Termo de Autorização do Uso de Imagem. Somam-se a essas fontes de informações, as publicações de autoria das participantes e vídeos de TO divulgados em plataformas digitais. Os materiais coletados foram analisados a partir de uma perspectiva interseccional e feminista.

A interseccionalidade é uma prática-conceito feminista que considera que o gênero se interliga com outros fatores como raça, classe social, sexualidade, nacionalidade, operando conjuntamente e não hierarquicamente. Assim, interseccionalidade é:

uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais. (Hirata, 2014, pp. 62-63)

Laboratório Madalena-Teatro das Oprimidas: um exercício para constituir uma estética feminista e interseccional

O Teatro das Oprimidas se desenvolve a partir do Laboratório Madalenas-Teatro das Oprimidas, fundamentado no Teatro do Oprimido, mas não apenas: outros elementos teórico-práticos foram incorporados em suas práticas. Sua proposta é constituir-se como espaço de experimentação para a vivência de mulheres advindas de grupos de diferentes lugares. Segundo a diretora teatral italiana Alessandra Vanucci (2014, p.3), o Laboratório Madalena é exclusivo para mulheres: “não atrizes, mas filhas, mães, netas, trabalhadoras no campo, na cidade, no mato ou no sertão, enfim ‘atrizes sociais’ em seu cotidiano, entre a necessidade de repetir todo dia o mesmo papel e o desejo de ser e de se ver outra, de ocupar outro lugar”.

O ponto de partida para o Laboratório Madalena ocorreu em dezembro de 2009 com duas oficinas no Rio de Janeiro, sendo uma delas composta por mulheres trabalhadoras domésticas, que compunham o Grupo Marias do Brasil. A partir de janeiro de 2010, mais quatro laboratórios acontecem: no Ceará, no Rio de Janeiro, em Guiné -Bissau e Moçambique, países da África Lusófona. As produções artísticas resultantes desses laboratórios (peças, performances, esculturas, pinturas, instalações, poesias, músicas, etc.) circularam localmente, estimulando a discussão pública a respeito da dominação e da violência contra o corpo da mulher, mesmo em tempos de mudanças de hábitos e da emancipação das mulheres em diversos contextos sociais.

A proposta artística e pedagógica do Laboratório Madalena se constitui por experiências cênicas que investigam: “quais modelos ancestrais ainda agem no ‘ser mulher’ hoje? Quais contextos sociais condicionam o comportamento e o corpo dessa mulher? Quais lugares ocupamos e quais queremos ocupar? Quais as expectativas? Quais alternativas?” (Santos e Vanucci, 2010, s/p). Essas e outras questões são utilizadas durante o Laboratório tanto para problematizar os limites e barreiras impostas individual e socialmente às

mulheres, como para incentivá-las a perceber “o que pode um corpo?”, investindo na potência de agir que os exercícios estéticos podem trazer para as participantes atuarem com/sobre “o corpo feminino, suas revoluções, mutações, expectativas, seduções, obsessões e opressões” (Chiari, 2016, p.89).

A partir do Laboratório Madalenas surgiram vários grupos teatrais de mulheres, no Brasil e em outros países, com o objetivo de problematizar as relações de opressão, o sistema de dominação e as relações sociais sexistas e desiguais profundamente enraizadas em nossa sociedade (Naessens, 2016). Como resultado dessa proposição é que se desenvolve a metodologia do Teatro das Oprimidas e começam a se formar os grupos teatrais voltados para discutir as opressões de gênero, enfrentar as violências machistas, o sistema do patriarcado e a lógica de exploração capitalista sobre o corpo e vida das mulheres. O teatro também pode se tornar um espaço de libertação e insurreição, de revolução minimalista.

Grupo Marias do Brasil: da cozinha ao palco do teatro pela luta por direito

O grupo de Teatro das Oprimidas Marias do Brasil reúne trabalhadoras domésticas que entram em palco para problematizar questões relacionadas aos seus cotidianos e à luta por direitos trabalhistas e sociais. Destaca-se pelo fato de que suas integrantes são mulheres que vêm de uma história de invisibilidade com seus corpos restritos às cozinhas, áreas de serviços e às chamadas “dependências de empregada”. Por meio de exercícios e técnicas teatrais, essas mulheres vem ganhando os palcos e ruas para mostrar que também podem atuar para transformar suas condições de vida.

A história do grupo iniciou em 1998, com a proposta de membros do CTO-Rio de formação de TO em uma escola noturna voltada para o público adulto feminino que trabalhava e morava em casas de família. Segundo Claudete Felix (2016, p.42), “cerca de vinte mulheres migrantes do Norte e Nordeste do país, quase todas Marias (da Conceição, José, de Fátima, Aparecida...), formam o

grupo Marias do Brasil". Temos então mulheres de classes trabalhadoras, migrantes, na maioria negras e mães de família, que fazem com que, ao contar e interpretar suas histórias, questionam a divisão social do trabalho e as formas como seus corpos e seus serviços são explorados pelos patrões.

No decorrer de 20 anos desde sua criação, o grupo montou diversos espetáculos com temáticas relacionadas à luta por dignidade e direitos trabalhistas e sociais, como a peça "Maria Luta por Lei Justa", parte do projeto "Encenando Direitos". A peça ecoava a luta dos Sindicatos de Trabalhadores Domésticos em prol da obrigatoriedade do pagamento do Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS), benefício social que lhes era negado. Recolheram centenas de assinaturas durante os espetáculos, e o abaixo-assinado foi levado pelas próprias Marias do Brasil e por representantes dos sindicatos ao Congresso Nacional, em 2004. O resultado foi a edição de uma portaria com a proposta de Lei sobre a aprovação da obrigatoriedade do FGTS para as trabalhadoras domésticas (Felix, 2016).

Em 2019, durante o desenvolvimento da pesquisa, as Marias do Brasil encenavam a peça "Nós não somos invisíveis" (Centro Teatro do Oprimido Rio de Janeiro, 2018), que discutia as armadilhas e dificuldades enfrentadas pelas trabalhadoras domésticas diante das novas regras trabalhistas e como os/as patrões/as tentam burlar a lei para não contratar uma profissional com carteira assinada. A peça vem atualizando a discussão trabalhista e colocando em pauta a perspectiva de tendências escravocratas que nosso país adota, uma vez que existe uma desvalorização dos trabalhos domésticos, além de uma invisibilização de suas pautas. Com "Nós não somos invisíveis" elas se apresentam em diversos espaços da cidade, centrais e periféricos, para estabelecer um diálogo artístico e problematizar, com os/as espectadores/as, as possibilidades de transformação da realidade social apresentada em cena. A partir das apresentações, alternativas são propostas e debatidas, um ensaio se estabelece no palco que pode vir a ser uma possibilidade viável na esfera da vida.

Durante os ensaios do grupo, que acontecem à noite, quando as 6 participantes conseguem se reunir após o trabalho, elas repassam os atos da peça. Em trecho inicial da apresentação as participantes trazem suas vozes para cantar a herança escravocrata que influenciou a visão do trabalho doméstico como um trabalho de servidão, um trabalho que elas não tinham como sonho:

Eita vida de servidão, ninguém queria isso não,
Eita vida de escravidão, ninguém queria isso não,
Trabalha negro na roça, trabalha negro bastante, trabalha mais do que possa, trabalha na casa grande.
Eita vida de servidão, ninguém queria isso não,
Eita vida de escravidão, ninguém queria isso não,
Trabalho doméstico, herança da escravidão, o povo africano trazido a força pelos portugueses aqui para o Brasil, de baixo de morte, chicote, fuzil, famílias inteiras chegavam perdidas, cansadas, doentes e já muito feridas.
Eita vida de servidão, ninguém queria isso não,
Eita vida de escravidão, ninguém queria isso não,
Trabalha negra na casa grande, curvada sobre o fogão, aleita os filhos da patroa, obedece os desejos do patrão,
À noite chegando ela vai para a senzala, chora a dor e nunca se cala, sofrendo tanta humilhação. (Registro do Diário de Campo, 23/07/2019)

A composição criada pelo/no grupo traz elementos que relacionam a vida de trabalhadora doméstica com as aproximações históricas escravocratas do Brasil, as quais se mantêm na atualidade. As Marias do Brasil ecoam, com seu canto, o que afirma Lélia Gonzalez:

Nossa situação atual não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas: afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere tanto da “escrava do eito” de ontem; a empregada doméstica não é muito diferente da “mucama” de ontem; o mesmo poderia dizer da vendedora ambulante, da “joaninha”,

da servente ou da trocadora de ônibus de hoje e da “escrava de ganho” de ontem”. (Gonzalez, 2020, p. 296)

Tanto a canção do Grupo Marias do Brasil como a citação de Lélia Gonzalez denunciam que a situação das mulheres negras no campo do trabalho, considerando suas condições sociais e de classe, não se modificou significativamente com a abolição da escravatura no século XIX. Conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), o Brasil tem aproximadamente 4,9 milhões de trabalhadores/as domésticos/as, sendo 92% mulheres e, destas, 65% são mulheres negras (IBGE, 2021). Assim, além das questões de classe e gênero, somam-se as questões raciais, temáticas essas abordadas pelo grupo nos espetáculos. São 6 mulheres negras que abordam a precarização do trabalho doméstico com baixos salários, ausências de direitos trabalhistas e a informalização empregatícia, temas que necessitam ser problematizados:

[...] em virtude dos mecanismos da discriminação racial, a trabalhadora negra trabalha mais e ganha menos que a trabalhadora branca, que, por sua vez, também é discriminada enquanto mulher. [...] Por essas e outras é que a mulher negra permanece como o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre uma tríplice discriminação (social, racial e sexual). (Gonzalez, 2020, p. 295)

Em suas apresentações artísticas o Grupo Marias do Brasil problematiza as opressões interseccionais vividas por milhares de trabalhadoras domésticas e questiona com o público formas de transformar essa realidade, visibilizando a condição em que vivem com um espetáculo com canções, referências ancestrais e estéticas africanas.

Madalenas - Rio: “Se essa rua fosse minha”

O grupo Madalenas-Rio se constituiu a partir da experiência do Laboratório Madalenas-Teatro das Oprimidas, no Rio de Janeiro, em 2010, quando o primeiro núcleo de participantes se reuniu para a investigação e problematização das relações sociais de gênero, sexismo e machismo. Ao longo do tempo, foram modificando suas integrantes, compondo outras formações

No momento da pesquisa, o grupo contava com 6 participantes, com idades entre 20 a 55 anos. O grupo integra a Rede Internacional Mada(g)dalenas-Teatro das Oprimidas, compondo um diálogo com outros coletivos femininos e feministas e contribui para ampliar os debates sobre temáticas diversas em relação ao gênero e suas interseccionalidades. Suas participantes descrevem, na página da Rede Ma(g)dalena Internacional (2020):

levamos o debate e a vivência coletiva de nossos corpos para o encontro de outras mulheres. O que isso significa, ser uma mulher? Como isso influencia nossas vidas? Quais opressões vivemos no dia a dia e como as combatemos de pé? Quantos silêncios precisamos quebrar para desenvolvermos nosso potencial como pessoas múltiplas, sujeitas das próprias histórias?

Durante o processo de pesquisa, as integrantes estavam iniciando as apresentações da peça “Se essa rua fosse minha”, a qual abordava temas como padrões normativos que pressionam as mulheres a buscarem determinado modelo de beleza, regulando culturalmente papéis sociais de gênero e mantendo o controle sobre os corpos femininos. Toda a discussão proposta foi baseada nas experiências pessoais das artistas envolvidas e na pesquisa do contexto social que envolvia o elenco como um todo. Para exemplificar o modo como as questões se apresentaram na peça, segue um trecho do diário de campo.

O espetáculo trouxe elementos cênicos como espelhos, colocados de forma a ocultar os rostos das artistas e refletir aqueles que estavam assistindo a apresentação. Enquanto espelhavam os rostos dos espectadores, resgataram a frase de um conto infantil: “Espelho, espelho meu, existe alguém mais bonita do que eu?” “Espelho, espelho meu, existe alguém mais bonita do que eu?”, o que me fez pensar sobre como os contos de fada estão presentes em nossas vidas atualmente, como desde a infância a disputa era de uma mulher contra outra por serem a mais bela. Que beleza é essa que as mulheres precisam buscar? (Diário de campo, 12/07/2022)

A primeira parte da apresentação abordou, entre outros elementos, as referências normativas de comportamentos instituídos às mulheres e os padrões da indústria da estética que estabelecem um determinado modelo para o corpo feminino. Modelos e padrões internalizados por muitas mulheres desde a infância, que estabelecem não apenas um corpo ideal, mas o modo de ser no mundo que vem sendo questionada por movimentos feministas, artísticos e sociais.

Também foram abordadas na peça questões sobre o direito à cidade para mulheres, na busca de se locomover pelos espaços urbanos sem se sentirem ameaçadas, sem serem assediadas ou abordadas. Esse é o tema que dá nome à peça e que gera uma das canções entoadas em cena, uma paródia à clássica canção popular:

Se essa rua, se rua fosse minha
Poderia eu sem medo nela andar
De manhã, madrugada, à noitinha
Livramento sem ninguém me assediar

É preciso considerar que, a partir de uma referência de gênero e outros elementos interseccionais, a vivência urbana é radicalmente distinta para as pessoas, sendo visibilizada na canção-texto a busca das artistas pela livre circulação dos corpos femininos.

Segundo Piscitelli (2017), na mobilidade pela cidade as mulheres encontram limites relacionados aos horários e lugares onde podem estar seguras da violência sobre seus corpos. Por exemplo, é muito mais difícil para mulheres negras, trans e/ou habitantes de periferias circularem livremente pela cidade, pois são as mais impactadas por um modelo de urbanização que se apresenta de maneira excludente e segregador.

No decurso do processo de pesquisa foi possível acompanhar, durante a 17ª Festa Literária de Paraty (FLIP), a primeira apresentação pública da peça “Se essa rua fosse minha”, em um jardim de um dos casarões antigos que foram ocupados durante o festival. As Madalenas Rio puderam, com a apresentação, tratar dos limites impostos aos corpos das mulheres, questionando os lugares que são destinados a esses corpos e aqueles que são limitados; além de tratar das exigências e imposições que são estabelecidas socialmente.

Depois da apresentação, a plateia foi convidada a refletir sobre o que assistiram e a imaginar coletivamente quais estratégias poderiam ser utilizadas diante do problema encenado, o que gerou debates e convites para a participação dos espectadores. A primeira pessoa a se pronunciar sobre a cena foi um homem de meia idade, que não quis entrar na cena, mas fez uma sugestão de que a mãe poderia ter um posicionamento diferente durante a criação das filhas, momento em que algumas espectadoras, ouvindo tal proposta, questionaram: “Por que não o pai?” “Por que não o homem?” Problematizaram, assim, a fala do participante, evidenciando que mais uma vez era delegado para a mulher a resolução de algo que estava estabelecido por questões estruturais. Nesse momento houve a mediação das artistas dizendo que a proposta implica a ação daquele que faz a proposta, de que maneira ele se implica, a partir do seu lugar social, com a transformação da realidade observada. Em seguida, algumas mulheres entraram para substituir personagens, sugerindo alternativas para modificar a cena e, conseqüentemente, a história: emergiram desde ações na infância até a proposta de constituição de coletivos de luta.

O Coletivo Madalena–Anastácia: as mulheres negras em cena

O coletivo Madalena-Anastácia é formado por mulheres negras ativistas que buscam evidenciar, por meio do TO, as articulações entre opressão de gênero e raça e como elas afetam as mulheres negras. Visa, assim, desconstruir a falsa ideia de homogeneização entre mulheres, revelando, na diversidade, formas de potencializar a cooperação feminina e a transformação das condições de violência e submissão de mulheres negras (Madalena-Anastácia Rio, 2015).

O coletivo surgiu em 2015, em resposta à demanda de mulheres negras por um espaço para se abordar a raça e o gênero de forma interseccional (Oliveira, 2019). Segundo uma das participantes do grupo Madalenas-Anastácias, “inicialmente participaram as mulheres negras do grupo ‘A cor do Brasil’, que já tratavam de temas relacionados à raça, mas no qual o gênero era secundarizado” (entrevista). Produziram a peça de Teatro-Fórum “Consciência do cabelo aos pés”, que estreou no I Festival Ma(g)dalena Internacional, em Puerto Madryn – Patagonia, Argentina, realizado de 15 a 20 de setembro de 2015.

“Consciência do cabelo aos pés” é um espetáculo musical de dança e teatro que trata das pressões quanto aos padrões estéticos de beleza exigidos para uma menina/mulher negra, desde a infância, na escola, até a fase adulta em que, para conseguir emprego, é necessário ter “boa aparência”. Quais as referências usadas para dizer que alguém tem boa aparência? Esse debate é também realizado por intelectuais como Sueli Carneiro (2011, p. 121), quando afirma que mulheres negras são rejeitadas em vagas no mercado de trabalho “em função do eufemismo ‘boa aparência’, cujo significado prático é: preferem-se brancas, melhor ainda se forem louras”. Lélia Gonzalez (2020, p.297), na mesma direção, afirma que “aquele papo do ‘exige-se boa aparência’, dos anúncios de empregos, a gente pode traduzir por: ‘negra não serve’”. Segundo Carol Netto (2017, p. 6), outra participante do Coletivo Madalena-Anastácia, algo comum para a mulher negra é ser abordada por pessoas com frases como: “*seu cabelo?*

/ Que lindo!!!Posso tocar?'. Essas frases ditas por pessoas não negras na rua, no trabalho, em qualquer espaço, são ponto de partida da peça, [...], demonstram o nível de exotização e objetificação dos corpos das mulheres negras”, cuja aparência é objeto de curiosidade e críticas.

A segunda peça criada pelo grupo, intitulada “Nega ou Negra?”, foi apresentada no II Festival Ma(g)dalenas Internacional, em Berlim, Alemanha. As atrizes problematizam as relações discriminatórias da sociedade com a mulher negra, as abordagens racistas, sexistas, a hipersexualização e objetificação dos corpos femininos, além da cultura do estupro. O enredo inicia com trechos de músicas brasileiras, como “Eu tenho um fusca, um violão, sou flamengo e *tenho* uma nega chamada Tereza” (País Tropical, de Jorge Benjor, 1969); “Tudo que é perfeito a gente *pega* pelo braço, *joga* lá no meio, *mete* em cima, *mete* em baixo” (Mêlo do Tchan, Cissinho e Lima, 1995). Contudo, é a música “Nega do cabelo duro” (Luís Caldas, 2005), tocada principalmente em períodos de festa como o carnaval, que se configura como mote para o espetáculo. A protagonista é assediada durante um bloco de carnaval por dois homens e, durante toda a cena, o texto da música é enfatizado: “Nega do cabelo duro/ Que não gosta de pentear/[...] *pega* ela aí/ Pra quê?/ pra passar batom/ que cor?/ Violeta/ na *boca* e na *bochecha*/ *pega* ela aí! / pra quê?/ pra passar batom/ que cor?/de cor azul/ na *boca* e na *porta do céu*”, com a ocorrência do estupro (Netto, 2017).

A protagonista, após o estupro, vai fazer o registro policial, encontra com repórteres sensacionalistas que cobrem a notícia, com pessoas que questionam sua roupa, o lugar em que estava, o possível consumo de álcool e outras drogas, fazendo insinuações sobre a sua responsabilidade em se colocar naquela situação. Em todos os momentos da apresentação eram incentivadas intervenções por parte do público, sobre quais possibilidades aquela mulher negra tinha para enfrentar o racismo e machismo estrutural da sociedade. A peça convoca a se pensar em estratégias que podem ser utilizadas em situações similares sem culpabilizar a vítima ou atribuir a responsabilidade pelo acontecimento à própria mulher.

O coletivo desenvolveu também uma sessão de Teatro Legislativo (TL). O TL é uma das modalidades do TO em que, após uma apresentação do Teatro Fórum, uma comissão de especialistas é instituída, com representantes do legislativo, advogados e técnicos jurídicos. A plateia discute e faz propostas de leis; a comissão discute e avalia a viabilidade da proposta ou se ela já existe para informar ao público. Tudo é registrado e encaminhado para a Câmara de Vereadores local. Na ocasião do TL, foram convidados membros da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB)–Mulher e representantes da vereadora Marielle Franco, mulher negra e periférica, assassinada em março de 2018. Apesar do crime bárbaro, a proposta foi encaminhada por sua equipe como projeto de lei (Netto, 2017).

O Coletivo Madalena-Anastácia também integra a Rede Madalena Internacional, composta por grupos feministas da América Latina, Europa e África que promovem a discussão e a criação de ações concretas pelos direitos das mulheres. Pode-se dizer que o teatro que praticam integra gênero, classe e raça, o que o aproxima das discussões feministas sobre a interseccionalidade e faz refletir como este conceito está presente no cotidiano das participantes. Com a arte teatral elas conseguem amplificar suas vozes e colocar em debate temas que poderiam ficar invisibilizados para uma grande parte da população. Algo que nos diz da sua potência como instrumento de protagonismo para as mulheres que deles participam e questionamentos para aquelas/es que assistem suas apresentações.

Interseccionalidade na cena teatral

Os três grupos teatrais pesquisados, Marias do Brasil, Madalenas Rio e o Coletivo Madalenas-Anastácias, são compostos por pessoas socializadas como mulheres e se propõem a problematizar suas características, demandas e opressões cotidianas. Inicialmente, poderíamos dizer que, com suas performances teatrais, trazem para o debate questões relacionadas às mulheres. Porém, ao olharmos mais atentamente as especificidades dos roteiros e histórias apresentadas, questionamos: de que mulheres estão falando?

A pergunta procede porque, para além da generalização sobre a categoria de mulheres, vemos, nos roteiros teatrais, as especificidades que as diferenciam significativamente em suas realidades e reivindicações.

Ao questionar essas visões genéricas e universais sobre o feminino, algumas teóricas feministas trazem para o debate múltiplas perspectivas: problematizam a visão binária apresentada entre sexo/gênero (Butler, 2003); destacam a diversidade de sentidos para a categoria mulheres e as diferentes demandas sociais de distintos grupos femininos, principalmente mulheres não brancas (Carneiro, 2003, 2011; Nogueira, 2017; Collins, 2019). Ademais, o feminismo negro afirma que marcadores como classe, raça, religião, orientação sexual, localização geográfica, entre outros, criam diferentes “experiências que determinam até que ponto o sexismo será uma força opressiva na vida de cada mulher. O sexismo, como sistema de dominação, é institucionalizado, mas nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres na sociedade” (hooks, 2015, p. 197).

Os movimentos e coletivos de mulheres também colocam em pauta outro aspecto relacionado à dominação patriarcal da sociedade: apesar de muitas não se calarem, elas não são ouvidas em suas demandas (Spivak, 2010). Destacam que as mulheres, ou tinham um espaço menor de expressão e representação social ou, em alguns casos, não tinham espaço algum de expressão em diversos setores da sociedade, tanto nas relações que se dão em espaços públicos como nas relações em espaços privados.

Para Joan Scott (1990), o gênero é constitutivo das relações sociais e é o dispositivo que sustenta as diferenças atribuídas aos sexos, distribuindo de forma desigual as posições entre pessoas identificadas socialmente como homens e aquelas identificadas como mulheres no interior das relações de poder. Gênero está em toda parte e é imposto pela linguagem, sendo necessário entendermos que a própria construção da materialidade dos corpos e do sexo são efeitos da norma regulatória de gênero (Butler, 2003). Assim, a discussão proposta pelos grupos teatrais analisados nesta pesquisa traz à reflexão

questões de gênero, sua representação pelo movimento feminista e como o teatro do/a Oprimido/a pode colaborar para problematizar os aspectos interseccionais da luta contra as opressões. Afinal, emergem no teatro desenvolvido por Marias, Madalenas e Anastácias problemas relacionados à raça/cor, classe social, orientação sexual, regionalidade, etarismo, capacitismo, entre outras que marcam a discussão proposta pela interseccionalidade.

Com a pesquisa realizada, observamos que, nas ocasiões em que os jogos e exercícios teatrais foram desenvolvidos a partir da perspectiva de gênero, o público começou a pensar mais profundamente sobre as questões apresentadas. Isso aconteceu nas peças do coletivo Madalena-Anastácia, em que a discussão sobre gênero e raça foi problematizada nos dois espetáculos de Teatro Fórum analisados: “Consciência do cabelo aos pés” e “Nega ou Negra?”. Na primeira peça, por exemplo, o tema principal está relacionado aos padrões de beleza femininos baseados em uma estética branca e na forte pressão social para um branqueamento das mulheres negras, denunciando o racismo para com as mulheres negras por suas características físicas e biótipos não corresponderem aos modelos hegemônicos vigentes. Demonstra que a opressão sobre as mulheres negras está desde tocar no cabelo “crespo” sem autorização, como achar que “alisar e pintar sempre é a melhor solução”.

Segundo Collins (2016, p.103-104), “feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir” o que é dito. A autora propõe que sejam valorizadas autodefinições e autoavaliações que partam das próprias mulheres negras e relacionem-se aos referenciais próprios, como a memória cultural ancestral, na busca de desafiar o conteúdo de imagens definidas pelos meios de comunicação de massa e de algumas mídias sociais, que ajudam a manter o sistema de dominação e opressão.

Outros elementos interseccionais foram apresentados pelo grupo Marias do Brasil, composto por mulheres, trabalhadoras domésticas, em sua maioria provenientes do Norte e Nordeste do

Brasil e que vivem e trabalham no Rio de Janeiro. Como tema das apresentações, os destaques foram a luta pela conquista de direitos trabalhistas para mulheres que tinham jornadas que ultrapassavam 8 horas diárias: apesar dos discursos patronais afirmarem que as consideravam como parte da família, estavam muitas vezes em condições de exploração e submissão. Principalmente em um país como o Brasil, com uma tradição escravocrata e que desvaloriza os trabalhos manuais e domésticos (Carneiro, 2011), essa realidade retratada pelas Marias do Brasil é, muitas vezes, naturalizada. Porém, ao representar nos espetáculos as especificidades de ser mulher e trabalhadora doméstica, os elementos de opressão de gênero, classe social e raça eram visibilizados e norteavam as discussões.

Destacamos, por fim, que as questões problematizadas pelos grupos Marias do Brasil, Madalenas Rio e o Coletivo Madalenas-Anastácias são importantes para os movimentos feministas, como lembra Collins (2016, p. 272) quando afirma que “a história do feminismo está marcada pela procura de ferramentas analíticas para compreender as distribuições diferenciadas de poder que situam as mulheres em posições desiguais e, com base no conhecimento, modificar essas posições”. Os espetáculos não deixam de ser espaço de investigação e debates que proporcionam aos/as espectadores/as reflexões para problematizar lugares sociais, papéis de gênero, relações de poder e opressões vivenciadas pelas mulheres, ampliando os horizontes de ação.

Considerações finais

As experiências dos grupos de Teatro das Oprimidas aqui analisadas permitiram debater aspectos poéticos e políticos que são apresentados artisticamente por grupos de mulheres com raça, classe social, sexualidade, idade, territorialidades, entre outros. Esses marcadores as distinguem e aproximam para além do gênero, possibilitando que suas pautas sejam ouvidas e visibilizadas. As peças teatrais que produzem não se configuram como mera representação do real, mas sim como apresentações de situações

vivenciadas que podem ser ressignificadas e transformadas tanto pelas participantes dos grupos como pela audiência que se vê interpelada a pensar/sentir/agir em relação às questões em foco.

O debate proposto também faz pensar como o movimento feminista e/ou de mulheres pode ser plural, desmitificando a ideia de que existe um feminismo que fala por todas. Na pluralidade de corpos que se apresentam como femininos, os grupos se constituem e debatem as opressões que chegam a cada uma, de maneira objetiva e subjetiva, demonstrando o reconhecimento das singularidades e dos contextos que podem se interconectar socialmente.

A ação das artistas também afirma o Teatro das Oprimidas como potencializador de debates e problematizações com os mais diversos públicos e grupos sociais, alcançando as comunidades em seus territórios e expondo textos nos quais as pessoas se reconhecem. Ultrapassam também as fronteiras territoriais, na medida em que contribuem para a formulação de projetos de lei e políticas públicas voltadas à garantia de direitos para todas as mulheres brasileiras, como no caso do Teatro Legislativo.

Com essas experiências é possível ver arte e vida se interligando em uma perspectiva ética, estética e política, pois as propostas de transformações que emergem no Teatro das Oprimidas não se restringem a um âmbito particular: as transformações voltam-se para as várias e distintas mulheres que estão em situações comuns a que são apresentadas nos espetáculos e podem reconhecer ou pensar coletivamente alternativas para as situações de violência e opressão que vivenciam.

Referências

Boal, Augusto. (1979). *Técnicas Latino-Americanas de Teatro Popular*. São Paulo: Editora Hucitec.

Boal, Augusto (2000). *Hamlet e o filho do padeiro*. Rio de Janeiro: Record.

- Boal, Augusto (2005). *Jogos para atores e não-atores*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Boal, Augusto (2009). *A estética do oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Boal, Augusto. (2019). *Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas*. São Paulo: Editora 34.
- Butler, Judith. (2003). Sujeitos do sexo/gênero/desejo. *Problemas de Gênero:feminismo e subversão da identidade*, (pp. 17-60). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Recuperado em 14 de dezembro de 2017 em:http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Judith_Butler- Problemas_de_genero.pdf
- Carneiro, Sueli (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro.
- Carneiro, Sueli (2003). Mulheres em Movimento. *Estudos avançados*. 14 (49), 117-132.
- Centro Teatro do Oprimido Rio de Janeiro (2018). Grupos populares de teatro do oprimido. Recuperado em 10 de novembro de 2018, de <http://www.ctorio.org.br/>
- Chiari, Gabriela Serpa (2016). Laboratório Madalenas. In: C. Matos, F. Sactum, H. Sarapeck, J. Trindade, L. Turle, & Z. Ligiéro. (Orgs.), *Teatro do Oprimido e universidade: experimentos, ensaios e investigações*. (pp.89 - 144). Rio de Janeiro: Metanoia.
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*. 31(1), 99-127.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo.
- Fals Borda, Orlando (1991). Rehaciaendo el Saber. In Orlando Fals Borda & Muhammad Anisur Rahman (Eds.), *Acción y conocimiento: como romper el monopolio con investigación acción participativa* (pp. 189-211). Cinep
- Felix, C. (2016). *Marias do Brasil. Metaxis: Centro Teatro do Oprimido, 30 anos: Teatro do Oprimido na Maré*. Rio de Janeiro: Centro Teatro do Oprimido.

Gonzalez, Lélia (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar

Hirata, H. (2014). Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo social, revista de sociologia da USP*, 26(01), 61-73.

Hooks, Bell. (2019). *Teoria feminista: da margem ao centro*. tradução: Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- IBGE (2021). Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD: dados do 4ª trimestre de 2019 e 2020. Elaboração DIEESE <https://www.dieese.org.br/outraspublicacoes/2021/trabalhoDomestico.html>

Madalenas Anastacia Rio (2015). Madalenas Anastacia Rio. Blog Ma(g)dalenas- Teatro de las Oprimidas <http://redmagdalena.blogspot.com/2016/10/anastacias.html>

Mattos, C. (2016). A estética do oprimido: o jogo (de imagem) no teatro fórum. In: C. Matos, F. Sactum, H. Sarapeck, J. Trindade, L. Turle, & Z. Ligiéro. (Orgs.), *Teatro do Oprimido e Universidade: experimentos, ensaios e investigações*. (pp. 33-88). Rio de Janeiro: Metanoia.

Naessens, M. (2016). O Feminismo e sua relação com o Teatro do Oprimido. In: *Metaxis: Centro de Teatro do Oprimido, 30 anos: Teatro do Oprimido na Maré*. Rio de Janeiro: Centro de Teatro do Oprimido. p. 131.

Netto, Carol A. F. (2017). Madalena- Anastácia: uma investigação cênica de mulheres negras no Teatro das Oprimidas. 13o Mundos de Mulheres & Fazendo Gênero 11: Transformações, Conexões, Deslocamentos., 1–12.

Nicholson, Linda (2000). Interpretando o gênero. *Revista de Estudos Feministas*, 8, 10–41.

Nochlin, Linda. (2016). *Por que não houve grandes mulheres artistas?* Trad. Juliana Vacaro. São Paulo: Edições Aurora.

Nogueira, Conceição (2017). *Interseccionalidade e Psicologia Feminista*. Salvador: Devires.

Oliveira, C. S. (2019). Teatro do Oprimido e Luta Antimanicomial. *Revista Metaxis*, 9, 88-89.

- Perazzo, P. (2017). Pressupostos epistemológicos e metodológicos da pesquisa participativa: da observação participante à pesquisa-ação. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, XXIII(3), 161–190.
- Piscitelli, A. (2008). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11(2), 263–274. <https://doi.org/10.5216/sec.v11i2.5247>
- Red Ma(g)dalena Internacional (2020). Madalenas-Rio. Teatro de las Oprimidas. <https://teatrodelasoprimidas.org/madalenas-rio/>
- Santos, Bárbara. (2018). Rede Ma(g)dalena Internacional: Teatro das Oprimidas. *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, n.39, pp113-117. Recuperado em 15 de novembro de 2018 em http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-68852018000100010
- Santos, B. (2016). *Teatro do Oprimido: Raízes e Asas - uma teoria da práxis*. Rio de Janeiro: Ibis Libris.
- Santos, B.; Vanucci, A. (2010). Laboratório Madalenas Teatro das Oprimidas. Recuperado em 10 de novembro de 2020 em <http://kuringa-barbarasantos.blogspot.com/2010/08/laboratorio-madalena-teatro-das.html>
- Scott, J. (1990). Gênero, uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Sociedade*, 16(2), 5-22. Recuperado em 15 de novembro de 2017 em <http://www.direito.caop.mp.pr.gov.br/arquivos/File/SCOTTJoanGenero.pdf>
- Spivak, Gayatri C. (2010). Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: UFMG. Recuperado em 28 de novembro de 2017, de <https://perspectivasqueeremdebate.files.wordpress.com/2013/10/spivak-pode-o-subalterno-falar.pdf>
- Stubs, Roberta. (2018). Pensando uma estética feminista na arte contemporânea: diálogos entre a história e a crítica da arte com o feminismo. *Revista Estudos Feministas*, 26(1), 1–4. <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2018v26n150693>
- Vanucci, A. (2014). *Corpo em contexto*. Belo Horizonte: Scriptum.

Capítulo 3. El teatro político y arquetípico en la contemporaneidad

Sigifredo Esquivel Marin
Ernesto Salinas Martínez

Introducción

El teatro político históricamente ha servido como una herramienta de lucha, de resistencia, denuncia y sobre todo de educación y manipulación social. Nace como una necesidad de confrontar la estructura del poder, creando así, una conciencia crítica en el espectador. Bertolt Brecht, Erwin Piscator, entre otros, desarrollaron diferentes formas de introducir al espectador en ciertos temas y que se pudiera persuadir al espectador con ciertas experiencias. Recursos como la ruptura de la cuarta pared, el distanciamiento y la fragmentación narrativa tenían la intención de impedir la identificación emocional y crear una actitud reflexiva. Al mismo tiempo, se estimulaba la participación del público como protagonista de su propia libertad. Sin embargo, a pesar de su eficacia como dispositivo ideológico, el teatro político ha sido criticado por tener un lenguaje excesivamente racional o panfletario, dejando de lado el lenguaje simbólico, emocional o espiritual de la experiencia humana. Es precisamente aquí es donde el teatro arquetípico irrumpe, no como oposición, sino como expansión del horizonte político de la escena. Como una suerte de política menor que permite otras experiencias de subjetivación del mundo.

Desde sus orígenes en la Atenas clásica la relación entre teatro y política fue común: la escena ha funcionado como espacio de representación, crítica y construcción de las polis. Sin embargo, hoy hay una necesidad latente de explorar nuevas formas de teatro político que vaya más allá del panfleto o la denuncia explícita. Es por

eso que el teatro arquetípico podría fungir como un cruce ideal, pues investiga el potencial transformador de los símbolos y figuras universales propuestas por Jung (1964). La propuesta es que el teatro arquetípico puede nutrir al teatro político con una dimensión ritual y simbólica que movilice no sólo ideas, sino también emociones y energías colectivas.

Aunque a primera vista parecen distantes, pues el teatro político resuena con lo racional, contextual y social, el teatro arquetípico es simbólico, mítico, y atemporal. Sin embargo, ambos comparten el objetivo de movilizar al ser humano y, por tanto, permite abrir una visión entre su realidad cotidiana y las fuerzas que lo habitan, ya sean sociales o inconscientes. Siendo así ambos crean un teatro profundo y persuasivo, con mayor humanidad y decidido a transformar consciencias.

Desde el siglo XX, el teatro político se ha consolidado como una herramienta eficaz para la movilización ideológica y la conciencia de masas. Ciertos pensamientos radicales comenzaron a ocupar las salas teatrales, dando forma a una escena comprometida con la transformación social. Sin embargo, esta dimensión política del teatro no es exclusiva de la modernidad: ya en la época de Shakespeare, obras como *Hamlet*, *Macbeth* o *El rey Lear* mostraban una fuerte carga política, en la que la catarsis no solo implicaba una purga emocional, sino también una proyección arquetípica del conflicto humano, de tal suerte, que se pone en juego la subjetividad humana como su interacción social. El espectador se enfrentaba a un desfile simbólico de figuras universales —el usurpador, el traidor, el justo, el loco, el héroe trágico— que no solo lo conmovían, sino que en muchos casos lo impulsaban a cuestionar el orden establecido. El mensaje implícito era la libertad, y al finalizar las obras, la indignación podía traducirse en un impulso de acción frente al poder. Desde la antigüedad, entonces, lo político y lo arquetípico han convivido en el escenario como fuerzas complementarias. No obstante, en el siglo XX, con el auge de las vanguardias y los movimientos de izquierda, se intentó suprimir el componente simbólico y místico del teatro en favor de un lenguaje más directo,

racional y urgente. El escenario se convirtió en un grito de desesperación, en un llamado explícito a la conciencia del espectador frente a la desigualdad y el abuso.

A comienzos del siglo XX, Erwin Piscator introdujo el concepto de teatro político como un “arma” de la lucha de clases, integrando documentos, proyecciones y testimonios reales para evidenciar estructuras de poder (Piscator, 1929-1980). Posteriormente Bertolt Brecht propuso el teatro épico, mediante el cual se rompe la ilusión escénica para que el público no se identificara ciegamente con los personajes, sino que reflexionara críticamente sobre lo que veía (Brecht, 1964). De igual manera, en América Latina, Augusto Boal llevó esta idea más lejos con el teatro del Oprimido (1979-2002) en el que convertía al espectador en un actor más enfrentándolo a situaciones de opresión y creando reacciones intensas en ellos.

Esto nos muestra la estrecha relación entre el teatro político y el llamado dispositivo escénico, pues se esperaba involucrar y provocar al espectador, que se convertiría así en un actor que pudiera sentir o “sufrir la experiencia” para provocar cuestionamientos y tensiones acerca de determinado tema político y así hacerlos sentir parte del problema. Con ello, el teatro deviene un espacio de experimentación y co-creación donde el público forma parte integral de la obra, y tiene la capacidad para reaccionar de forma crítica y creativa ante una puesta en escena que es una invitación a devenir otro.

El teatro arquetípico

El teatro arquetípico surge de la investigación sobre los arquetipos junguianos: patrones universales de la psique que emergen en mitos, sueños y narrativas culturales (Jung 1964). Figuras como el Héroe, la Madre, el Bufón, el Rey o el Sabio condensan emociones y experiencias colectivas que atraviesan culturas y épocas. Desde la perspectiva escénica, el teatro arquetípico busca encarnar estas figuras, no sólo representarlas. Como se pudiera entender en la *Comedia del arte*, donde el actor no profundizaba en el arquetipo, sino que solo interpretaba la máscara, y perfeccionaba acciones,

movimientos, escorzos y gestos y se profesionalizaba en ellos. Sin embargo, el teatro arquetípico se acerca al rito: el actor se convierte en médium de fuerzas simbólicas y el espectador experimenta una especie de “memoria profunda”, un reconocimiento de algo que le es familiar aunque no lo haya vivido.

Ante tal panorama, Antonio Artaud (1938-2006) ya vislumbraba esta potencia al proponer un “teatro de la crueldad” que no contara historias realistas, sino que actuara como una “plaga” capaz de sacudir el alma. En el teatro arquetípico, esta “sacudida” se produce al tocar el inconsciente colectivo. Siendo éste un espacio de afecciones, pulsiones y pasiones irreductibles a toda apropiación racional.

El actor, como emisario del suceso social, ha sido siempre la herramienta fundamental para ejecutar el mensaje escénico. Los personajes que interpreta —el rey, la reina, el héroe, el villano, el traidor— pueden entenderse, desde la psicología analítica, como representaciones arquetípicas: el *animus*, el *anima*, la *sombra*, el *héroe*. Estas figuras no le son ajenas al actor, pues, como sujeto social, comparte el mismo contexto histórico y político que atraviesa al personaje. Su vivencia emocional y su sentir colectivo se convierten en la materia prima para encarnar estas presencias simbólicas. En ese proceso, el personaje no solo comunica un mensaje al público, sino que también refleja una verdad íntima para el propio actor, de modo que la escena resuene en un plano profundamente político y humano, en el que personaje, actor y espectador participan de un mismo clamor.

El actor arquetípico como intérprete en el teatro político

En el cruce entre el inconsciente colectivo y la escena pública, emerge una figura poderosa: el actor arquetípico, un intérprete que no se limita a representar personajes, sino que también encarnan fuerzas universales que atraviesan tanto la historia individual como la colectiva. Este actor no solo presta su cuerpo y voz al servicio del discurso político, sino que se convierte en canal de

símbolos vivos, en médium de aquello que, desde lo profundo, articula el conflicto social con la psique humana.

Carl Gustav Jung planteó que *“los arquetipos son sistemas de disposición psíquica a representar o repetir experiencias humanas universales”* (Jung, *El hombre y sus símbolos*, 1964). Cuando el actor trabaja sobre sí mismo con consciencia arquetípica, no interpreta simplemente un personaje, sino que convoca una figura ancestral que habita tanto en él como en su público, generando resonancia emocional, simbólica y política.

En el teatro político tradicional, el actor suele ser un portavoz ideológico, un vehículo racional para la denuncia o la agitación. Sin embargo, el enfoque arquetípico transforma esta función: el mensaje no solo se comunica sino que ritualiza e instaura como escena numinosa. Como afirma Jerzy Grotowski: *“El actor no debe ‘mostrar’ un personaje, sino ‘convertirse’ en la acción misma que lo atraviesa”* (*Hacia un teatro pobre*, 1968). Esta acción no solo es física o social: es energética, arquetípica, transformadora. El actor se vuelve, en palabras de Eugenio Barba, *“un hombre que ofrece su presencia como un territorio de revelación”* (*El arte secreto del actor*, 2001).

Desde esta perspectiva, el actor arquetípico no “representa” un problema social: lo encarna como mito vivo. El despojo, la represión, la esperanza o la rebelión no son solo ideas que se enuncian, sino energías que atraviesan el cuerpo del actor, que se convierte en territorio de conflicto y revelación. Artaud ya lo intuía cuando escribió: *“El teatro es la única forma de expresión donde el acto simbólico se convierte en realidad inmediata”* (*El teatro y su doble*, 1938).

Así, el intérprete actúa como un chamán escénico, capaz de hacer visibles las pulsiones invisibles de su tiempo. No solo denuncia una injusticia: encarna la lucha ancestral por el poder, la dignidad o la libertad e invoca imágenes que, más allá del contexto histórico, despiertan una verdad compartida. Como diría Jung: *“Lo que no llega a la conciencia, retorna como destino”*. El teatro, entonces, al hacer consciente lo simbólico, interviene directamente en el destino colectivo.

En este sentido, el teatro político se enriquece: deja de ser solo un espacio de denuncia racional o didáctica, para convertirse también en un ritual de transformación colectiva, en el que lo arquetípico amplifica lo político, y lo político se espiritualiza sin perder su urgencia.

Entendiendo lo arquetípico como herramienta política, partimos de que el trabajo con arquetipos tiene una dimensión inevitablemente política, pues estos tienen narrativas sociales, por ejemplo, el Rey legitima jerarquías, el Héroe justifica sacrificios y la Madre define roles de género y cuidado. Al revisar estas figuras en el escenario identificamos su cuestionamiento de los cimientos simbólicos del poder.

Por ejemplo, mostrar a un Rey que no gobierna con justicia, sino que encarna la tiranía, convierte un mito en una crítica contemporánea a la autoridad. Presentar al Loco no como marginal, sino como portador de una verdad incómoda, invierte el orden y otorga voz a quienes han sido silenciados. Este sería el punto de encuentro con el teatro político: no se trata de ilustrar un discurso, sino de transformar el imaginario colectivo desde dentro, como si fuese un ensayo de revolución simbólica.

Dentro del enfoque del teatro arquetípico, entendemos que los arquetipos pueden operar tanto en el plano actoral como en el dramático. Es decir, estas imágenes primordiales no solo enriquecen la creación de personajes, sino que también pueden orientar la construcción de la línea dramática. En el caso del actor, trabajar con los arquetipos permite profundizar en las dimensiones simbólicas del personaje y acceder a una expresividad que conecta con lo universal. Por su parte, el dramaturgo puede recurrir a figuras arquetípicas como estructuras narrativas fundamentales que dan forma al conflicto y al desarrollo escénico.

Cuando tanto el actor como el dramaturgo trabajan con consciencia arquetípica, el resultado puede generar una experiencia escénica capaz de resonar en el inconsciente colectivo y abrir así un espacio para la catarsis simbólica y el reconocimiento de patrones universales en la psique del espectador; El ser humano puede

contemplarse en el azogue de su infinitud al ver las miserias de un ser mortal que busca trascender su situación y circunstancia y, que por lo mismo, se ve compelido a la errancia sin fin. Como señala Carl Gustav Jung:

Los arquetipos siguen funcionando y especialmente valiosos, precisamente a causa de su naturaleza histórica. Forman un puente entre las formas con que expresamos conscientemente nuestros pensamientos y una forma de expresión más primitiva, más coloreada y pintoresca. Esta forma es también la que conmueve directamente al sentimiento y a la emoción. Estas asociaciones históricas son el vínculo existente entre el mundo racional de la consciencia y el mundo del instinto.¹

El arquetipo no es sino el ser humano en su devenir múltiple encarnado en miles de figuras, símbolos y mitos que configuran una identidad metamórfica y plástica. Y el teatro permite dar cuenta de los arquetipos humanos tanto en su dimensión singular como universal sin detrimento de su heterogeneidad y rica diversidad. Teatro y arquetipo son dos caras de una misma moneda humana viviente.

La dimensión simbólica y política en el teatro de América Latina

En América Latina existen ejemplos de teatro que, sin llamarse “arquetípico”, ya exploran esta dimensión simbólica-política. A modo de ejemplo, propongo un breve análisis de una obra dramática contemporánea. He optado por un texto moderno en lugar de un clásico, ya que, si bien muchas obras clásicas pueden abordarse desde una perspectiva arquetípica, no fueron concebidas con esa intención específica. En cambio, la obra que presento a continuación ofrece una notable densidad simbólica tanto en el plano arquetípico como en el político, lo que resulta especialmente pertinente para los

¹ Jung, Carl. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt, 1964. pp. 42

fines de este artículo. Se trata de una creación del grupo chileno Aleph, desarrollada a finales del siglo XIX e inicios del XX, dentro del marco del teatro contemporáneo y su proyección política. El análisis buscará demostrar cómo esta propuesta escénica articula una visión política con una estructura profundamente arquetípica.

Ahora bien, describiré la obra lo mejor que pueda para dar una visión aproximada del argumento y esbozar los personajes y sus funciones en la mente del lector.

La obra *Érase una vez un Rey* narra la historia de Ñafle y Watusi, dos vagabundos que han compartido su vida durante años bajo un puente del río Mapocho. Juntos empujan un carrito llamado “La Dolorosa”, con el que transportan cartones y botellas que recolectan. A este singular trío se suma Sonajera, otro indigente con quien comparten su precaria cotidianidad.

Hasta este punto, es relevante detenernos en la figura del vagabundo, cuya función en la obra se puede entender desde una dimensión arquetípica, especialmente vinculada al arcano del Loco en el tarot. Este arquetipo representa a un individuo que habita simultáneamente dentro y fuera del orden social: no responde a una estructura laboral formal ni obedece a jerarquías o expectativas establecidas. Su vida parece desligada del tiempo social, lo cual le confiere una libertad radical, pero también una responsabilidad sobre sí mismo que lo distingue de otros roles más normativos.

Al igual que el Loco del tarot, el vagabundo no está sometido a una identidad fija. Al no tener un lugar determinado en la sociedad, puede adoptar múltiples máscaras o roles según su voluntad. Esta condición le otorga un poder simbólico: el de ser cualquier cosa, en cualquier momento, sin rendir cuentas a una estructura externa. En términos psicológicos, todos albergamos en nuestra psique una versión de este arquetipo, que actúa como contra la fuerza disruptiva, instintiva y, a la vez, profundamente creativa. El Loco se rebela contra la lógica del deber y de la productividad, y elige en su lugar el juego, el anonimato y la espontaneidad.

En su libro *Jung y el Tarot*, Sallie Nichols describe El Loco como “un nómada enérgico, inmortal y presente en todas partes. Es el

más poderoso de todos los arcanos del tarot. Puesto que no tiene número fijo, es libre de viajar a su capricho, perturbando el orden establecido en sus correrías”². Esta libertad lo convierte en una figura subversiva, capaz incluso de desplazar simbólicamente al Rey y a su corte, como lo hace el Joker en la baraja.

La asociación entre el vagabundo y el Loco también está atravesada por el estigma. La sociedad tiende a percibir a quienes viven al margen como locos o inestables, y los margina de la racionalidad y de la cordura. Sin embargo, esta misma figura también ha sido vinculada al artista y al creador, como encarnación de una conciencia que transita entre el inconsciente y el mundo visible, y que resuelve su existencia con creatividad, intuición y una inusual capacidad de adaptación.

Como señala Nichols: “Nuestro Loco interior nos empuja hacia la vida, donde la mente pensante es muy prudente. Lo que desde lejos parece un precipicio puede ser, si nos acercamos a la manera del Loco, simplemente un pequeño barranco”³. En este sentido, el arquetipo de El Loco se materializa en la figura del vagabundo no solo como marginal, sino como portador de una sabiduría profunda: la del que ha soltado toda certeza para vivir desde la experiencia pura.

A su vez la figura del vagabundo, desde una perspectiva política, ha sido históricamente un ser marginado, estigmatizado y criminalizado, aunque también identificado como un símbolo de resistencia frente a los sistemas normativos del poder. Por ello, es un personaje ideal para introducirse en el teatro político, cuyo tema central es el poder.

Continuando con la descripción de la obra, desde el inicio, la voz de Watusi marca el tono dominante de la puesta en escena, dejando claro su rol de liderazgo sobre Ñafle. Todo comienza con un juego ideado por Watusi: cada semana uno de ellos será el Rey y el otro deberá obedecerlo sin cuestionamientos. Ñafle acepta con la

² Nichols, Sallie. *Jung y el tarot*. Barcelona: Kairós 1964. pp. 47

³ *Ibid.* p. 50.

esperanza de que, eventualmente, los papeles se invertirán. Sin embargo, a medida que el juego avanza, queda en evidencia que lo que está en juego no es la diversión, sino el poder mismo.

A través de esta dinámica, la obra construye un pequeño universo simbólico en el que el deseo de poder se impone a cualquier ética. En ese mundo limitado pero profundamente revelador, la corrupción, el abuso, la traición y la manipulación se vuelven moneda corriente. Cuando Ñafle reclama su turno como Rey, Watusi, aferrado al trono imaginario, le responde con una Constitución inventada que le impide abdicar “en tiempos de crisis”: “No sabes cuánto me habría gustado renunciar mañana, pero la Constitución me lo impide”.

A partir de ahí, el juego evoluciona hacia una sucesión de regímenes políticos —monarquía, democracia, dictadura y vuelta a una democracia ilusoria— en los que el poder se transforma para perpetuarse: todo cambia para que nada cambie.

En *Érase una vez un Rey*, la figura del vagabundo adquiere una dimensión arquetípica profunda al ser representada a través de los personajes Ñafle, Watusi y Sonajera. Estos no solo encarnan la marginalidad social, sino que también funcionan simbólicamente como manifestaciones de El Loco, arcano mayor del tarot. Al igual que este arquetipo, los personajes viven al margen de la estructura productiva y de los códigos sociales convencionales. No responden a jerarquías, carecen de un lugar fijo dentro del sistema y se mueven según su propio código, encarnando una libertad radical que puede ser leída tanto como marginalidad como subversión.

El Loco, en términos junguianos, representa la posibilidad del ser humano de vivir fuera de los condicionamientos sociales, en un estado de apertura total al presente, al cambio y al azar. En la obra, esta cualidad se expresa en el juego de poder que establecen Watusi y Ñafle: un juego absurdo, pero cargado de sentido simbólico, donde las estructuras políticas —monarquía, democracia, dictadura— se suceden como máscaras de un sistema que no cambia. Como El Loco, los personajes no tienen identidad fija; asumen roles con una fluidez desconcertante que desestabiliza toda lógica establecida.

Es evidente que en todas las obras podrías encontrar arquetipos si nos propusiéramos verlos, unos más evidentes que otros. Lo que distinguiría al teatro político arquetípico del teatro convencional sería que los arquetipos además de ser más visibles intencionalmente, tienen mensajes profundos y persuasivos que puedan tener dos lecturas: una inconsciente y otra consciente. Por ejemplo, en *Erase una vez el rey*, el tema es el poder y se muestra con un inocente juego, el cual tanto chicos como adultos podemos entender. El mensaje dual se acciona en la simpleza de un juego cotidiano común sin pretensión de dañar a nadie, sólo es “ficción” pero a su vez muestra el abuso de poder y la sumisión en que se puede tener una sociedad inconforme, la injusticia y manipulación en la que puede caer una sociedad:

Ñafle - (Como disculpándose) Si Majestad, resulta que su cargo termina mañana entonces me toca ser rey a mí y yo no voy a estar en guerra.

Watusi - ¿Cómo, ya pasó la semana?

Ñafle - Sí

Watusi - (Se pasea meditando) No sabes cuanto me hubiera gustado renunciar mañana, pero la constitución me impide renunciar en caso de emergencia o guerra.

Ñafle - ¿Qué constitución?

Watusi - La que todo país civilizado debe tener, y nosotros también tenemos una, querido Ñafle.

Ñafle - ¿Y esa constitución quién la hizo?

Watusi - Pues yo.

Ñafle - ¡Ah no!

Watusi - Cómo es eso. ¿Pretendes revelarte contra tu monarca Watusi I? ¿Quieres que te lleve a la torre del tormento?

Ñafle - (Termina por convencerse) Bueno Majestad, y luego cuando termine este estado de emergencia, ¿Podré ser rey, o voy a tener que esperar otra gracia de la Constitución?

Watusi - Por supuesto que sí, Ñafle. (Pasándole la mano por los hombros en forma paternal) Cuando termine el periodo de

emergencia podrás gobernar tú y espero que seas tan buen monarca como he sido yo (Ponéndose la mano al corazón al decir estas últimas palabras).⁴

La dupla entre Watusi y Ñafle puede entenderse como una manifestación simbólica de la relación entre el Rey y el Bufón, o más precisamente, entre el poder y su espejo irreverente. Esta relación no es meramente jerárquica, sino profundamente codependiente: uno se alimenta del otro, y en esa tensión se configura un vínculo ambivalente. Históricamente, el bufón no solo cumplía la función de entretener a la realeza; también era un maestro del disfraz, un estratega de la palabra, e incluso un confidente peligroso. Su capacidad para moverse entre identidades le otorgaba un poder que trascendía la comedia, ya que podía influir en la percepción del monarca hasta el punto de provocar consecuencias fatales para otros cortesanos. En ese sentido, el bufón no era solo el otro del Rey: era su doble simbólico, la voz que decía lo que nadie más podía pronunciar y, al mismo tiempo, una figura que desestabilizaba el centro del poder desde dentro.

En *Érase una vez un Rey*, esta dinámica se actualiza entre Watusi y Ñafle, revelando una fusión de energías psíquicas que, más allá del texto, actúan en el inconsciente del espectador. Al presenciar esta interacción, el público no solo observa un conflicto externo, sino que también es confrontado con una dimensión interna: aquella en la que coexisten, en su propia psique, la voluntad de dominio y la voz del bufón interior. La escena, entonces, se vuelve espejo y ritual: activa resonancias arquetípicas que suman una experiencia más al bagaje existencial del espectador, permitiéndole reconocerse simultáneamente en ambas figuras.

Así, el bufón no solo es una figura menor, sino el portador de la sombra del poder. Reconocerlo en escena es también un acto político y psicológico: es confrontar lo que el yo rechaza, pero que necesita integrar para transformarse. Y así como el espectáculo se

⁴ Creación colectiva del grupo Aleph, *Erase una vez un rey*, Chile, 1972.

convierte en una confrontación de asignación de poderes, pero al final como en una figura de uroboros, todo se convierte en un juego infinito, en *Érase una vez un rey*, se dibuja el juego de dos locos, que se disputan el puesto de un rey el cual es el mismo loco en una de sus facetas. Este juego de espejos en el que la dupla se proyecta a sí misma y permite entender bajo el juego del poder, pues los dos tienen exactamente la influencia sobre el otro, uno para mandar y el otro para cuestionarlo siempre. Cabe añadir que el teatro latinoamericano, en general, tiene un talante político y un talento para la crítica social ácida y sarcástica, utilizando los dobles y triples sentidos del habla coloquial.

Como dice Nichols:

Algunas veces el Loco, a quien pintan como el equivalente del Rey, lleva una corona. La corona es simbólicamente un halo de oro abierto por su parte superior para recibir la inspiración desde lo alto. Así pues, ambos, el rey y el Loco, reciben la inspiración divina. Dado que el rey reina por derecho divino, su equivalente tiene un derecho igualmente divino para criticarle y ofrecerle sugerencias alternativas.⁵

Arte, política y poder

En el terreno político, la relación entre el poder y el pueblo suele ser profundamente codependiente. Aunque ambos forman parte de la misma *polis*, parecen jugar continuamente a intercambiar roles: quien gobierna lo hace bajo la constante presión del que espera su turno, y quien es gobernado, a menudo, desea que el tiempo del otro en el poder termine pronto, no necesariamente por incompetencia, sino por el simple deseo de ocupar su lugar. Esta rotación no siempre responde a criterios objetivos, sino a una necesidad simbólica de renovación constante.

⁵ Nichols, Sallie. *Jung y el tarot*. Barcelona: Kairós 1964. Pp.54

Michel Foucault explica que el poder no está concentrado en un solo punto, sino que circula, atraviesa cuerpos, instituciones y discursos. En *Historia de la sexualidad I*, escribe: “El poder está en todas partes; no porque lo abarque todo, sino porque viene de todas partes”. Esta visión del poder como algo relacional, más que como una estructura jerárquica, permite entender que tanto el gobernante como el gobernado participan activamente en su producción y mantenimiento. Desde esta mirada, el poder no solo se ejerce solamente desde arriba, sino que también es sostenido —y deseado— desde abajo.

Por eso, más que una oposición, lo que hay entre ambos es un vínculo simbiótico. La política se convierte en una escena compartida, donde todos quieren, eventualmente, ocupar el centro. No se trata únicamente de quitar al otro del poder, sino de recuperar un lugar que se percibe como propio. Así, el juego político se parece a un ritual en el que se alternan máscaras, posiciones y pulsiones colectivas, sin que nadie quede fuera del escenario.

El aparente juego o desvarío de Watusi y Ñaque esconde una sabiduría profunda, una mirada lúcida sobre el poder, la obediencia y la condición humana. Como señala Sallie Nichols en *Jung y el Tarot*, “el Loco es un nómada enérgico... libre de viajar a su capricho, perturbando el orden establecido”. Así, el vagabundo en *Érase una vez un Rey* no es simplemente un excluido social, sino la encarnación simbólica de un principio psíquico fundamental: el que nos recuerda que la libertad, la creatividad y la ruptura de lo establecido son fuerzas necesarias para revelar las tensiones ocultas de todo sistema.

Aunque la obra fue escrita en 1972, en pleno auge del gobierno de Salvador Allende, la obra no se sitúa en un tiempo o espacio concretos. Se trata más bien de una alegoría atemporal que pone el foco en una constante de la historia humana: la sed insaciable de poder y la tendencia a justificarlo todo con tal de conservar privilegios.

Y es que no es que no tengamos obras clásicas en las que podamos entender a los arquetipos, pues como sabido, hemos

percibido, las figuras del rey, el héroe, el loco y demás, han estado siempre en los terrenos de lo imaginario, mítico y creativo, y es ahí donde vemos la importancia de detectar la fortaleza del arquetipo en el inconsciente colectivo. Pácticamente es imposible que el espectador no pueda detectar el mensaje implícito que tienen estos personajes y sobre todo el papel que desempeñan en la sociedad. Tal cual un tablero de ajedrez se pueden hacer miles de jugadas con las mismas figuras, en el escenario se pueden encontrar miles de historias con los mismos personajes.

Sin embargo, lo verdaderamente valioso se encuentra en la forma en que se cuenta y, sobre todo, el mensaje que se quiere dar a un público expectante, pues como ejecutante se tiene la responsabilidad escénica de lo que se dice y hace pues repercute en el espectador generando una catarsis, que hace experimentar al asistente una vivencia que le permita madurar su psique y aleccione sus actos en la sociedad; la reflexión inevitable de saber si es un ser miembro de la polis y cual ha sido su desempeño para que esta sociedad funcione, así como reflexionar sobre lo verdaderamente útil o inútil que es el conjunto de acuerdos en los que habita con sus congéneres.

El teatro político, en muchos momentos de la historia, ha surgido como un grito de rebelión: un acto desesperado ante la opresión, la desigualdad y la violencia estructural que atraviesa a determinadas sociedades. Esta urgencia expresiva convirtió a la escena en un espacio de denuncia directa, de confrontación ideológica y de agitación colectiva. Sin embargo, en su afán por ser explícito y eficaz, muchas veces terminó sacrificando una dimensión esencial de la experiencia humana: su profundidad simbólica, emocional y espiritual. El ser humano no es únicamente razón; es también intuición, mito, sensibilidad y memoria arquetípica. Esto no es ajeno a los grandes narradores tradicionales, como Perrault o los hermanos Grimm, cuyas historias, aunque revestidas de fantasía e incluso de una crudeza simbólica, jamás renunciaban al poder del misterio ni a la capacidad de dejar una huella ética en el oyente. Aquellos cuentos crueles, envueltos en atmósferas de ensueño, no eran solo

entretenimiento infantil: funcionaban como verdaderos rituales pedagógicos que enseñaban —a través del símbolo— nociones fundamentales de cuidado, peligro, comportamiento y moral.

Desde esta perspectiva, el teatro arquetípico no se plantea como una negación del teatro político, sino como su profundización simbólica. Aporta una dimensión que ha sido históricamente desatendida: aquella que reconoce que la transformación social no solo ocurre a través del discurso racional, sino también mediante el impacto emocional y arquetípico que moviliza al inconsciente colectivo. El mito, el símbolo y la metáfora no diluyen el mensaje político; lo amplifican. Recuperar lo arquetípico en escena es recuperar el puente entre lo individual y lo colectivo, entre lo humano y lo universal, y sobre todo, entre el mensaje y su resonancia interior.

Conclusiones provisionales

En un mundo saturado de imágenes y discursos, el teatro corre el riesgo de volverse irrelevante si sólo replica mensajes explícitos. Por eso resulta fundamental que vaya a las mismas raíces humanas, que explore sus laberintos internos abisales. El teatro político simbólico, que surge del cruce entre lo político y arquetípico, ofrece una salida: tocar fibras profundas, movilizar emociones y provocar reflexiones que van más allá de lo racional.

Lo arquetípico permite que el teatro político deje de ser únicamente “denuncia” y se convierta en ritual de transformación. En la escena, el Rey puede caer, el Loco puede revelar la verdad, y el espectador puede salir del teatro no sólo informado, sino sacudido, con una imagen nueva del mundo y de sí mismo.

El arte contemporáneo, y en particular, las artes escénicas tienen la función prioritaria de rehacer la imagen del mundo en y desde una perspectiva que pueda religar a la humanidad con el cosmos: “de la cuna a la tumba buscamos en la fontana del asombro

nombres que puedan religar nuestra existencia”⁶ y el arte actual nos permite reconectarnos con lo sagrado en su devenir incesante. El arte es hoy un espejo de una identidad múltiple y multiplicada.

Referencias

Jung, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt, 1964.

Nichols, Sallie. *Jung y el tarot*. Barcelona: Kairós 1964.

Creación colectiva del grupo Aleph, *Erase una vez un rey*, Chile, 1972.

Esquivel Marin, Sigifredo, *ADN del vacío*, León Guanajuato, Infame Turba, 2025.

⁶ Esquivel Marin, Sigifredo, *ADN del vacío*, León Guanajuato, Infame Turba, 2025, p. 56.

Capítulo 4. Milonga na Praça: Dança, Cidade e Política

Marina Lemos Carcereri Mano
Andréa Vieira Zanella

Este capítulo apresenta resultados da pesquisa intitulada "Milonga na Praça: Dança, Cidade e Memória" (Mano, 2023), desenvolvida entre os anos de 2020 e 2022. O objetivo é focar e discutir as relações entre dança, cidade e política a partir da análise das entrevistas realizadas com organizadores e frequentadores do evento, um baile de tango que aconteceu de 2016 a 2020¹, nos últimos sábados de cada mês, na Praça dos Namorados, região central de Florianópolis/SC - Brasil. Indagamos, aqui, o que produzia o evento na tessitura da cidade? A dança que acontecia no Milonga na Praça era considerada pelos organizadores e participantes em sua dimensão política?

Para responder a estas perguntas, lançaremos mão de discussões sobre cidade, política, dança, tango e a história do Milonga da Praça fundamentadas em autoras e autores que trabalham com esses temas, em diálogo com as narrativas dos/as participantes da pesquisa que compõem, junto com as autoras, os passos para o bailar desta escrita.

Breves considerações sobre dança, cidade e política

A problemática dança, cidade e política é trabalhada em pesquisas como as desenvolvidas por Débora Allemand e Eduardo Rocha (2015; 2017), Otávio Raposo (2012; 2014; 2016), Marina Coutinho e Silvia Soter (2019) e Mariana Tidei e David Sperling (2015),

¹ O Milonga na Praça aconteceu de 2016 até fevereiro de 2020, quando deixou de ocorrer em virtude da pandemia de COVID-19. Com a suspensão das restrições sanitárias, em 2022, voltou a ser realizado, porém em outro local.

as quais destacam o dançar na rua como um fazer político que busca tensionar a lógica do tempo e do espaço em que se encontra.

O centro do espaço urbano se transformou para que se transite de um ponto ao outro, mas não se demore em cada um deles, os projetos urbanos vêm sendo realizados de forma estratégica para facilitar a individualidade dos corpos, obstruindo os conflitos, desacordos e encontros que ocorrem na cidade, transformando-a em um espaço apolítico (Britto & Jacques, 2009). Para Fabiana Britto e Paola Jacques (2009), as cidades sem os corpos se tornam cenários, algo vazio; já os corpos sem a cidade se tornam alienados, vivenciando cada vez mais a individualidade produzida principalmente pelo tempo rápido que impera nas cidades contemporâneas; um tempo que organiza as massas em seu incessante fluxo e diminui as possibilidades de relações com um outro. (Rodrigues & Baptista, 2010)

No entanto, é possível afirmar que toda e qualquer cidade é inexoravelmente um espaço político, configurando-se como lugar de encontros e confrontos com o diferente e a diferença. É nas ruas que comemoramos e lutamos: o espaço urbano é palco para os discursos de transformações da cidade que queremos (Allemand & Rocha, 2017). E aqui entendemos política como um movimento de tensões, uma vez que está em “todo gesto feito, toda palavra dita, todo som emitido ou toda imagem criada que abre fendas e cria brechas nos consensos e nas convenções que organizam a vida em um determinado lugar e em um dado tempo” (Anjos, 2014, p. 10).

Neiva de Assis e Andréa Vieira Zanella (2016) trazem a cidade como “produto de redes de relações complexas que se atualizam e se transformam constantemente” (Assis & Zanella, 2016, p. 195). Para as autoras, as cidades se transformam com o movimento dessas redes que se constituem tanto pela arquitetura, como pelos sujeitos e as relações que estabelecem com o lugar, com os outros, consigo mesmos. E aqui também consideramos os espaços políticos institucionalizados como parte dessa rede que se movimenta e, portanto, também servem para discutir como os sujeitos estão nas esferas pública e privada e como se organizam na trama de sentidos

que edificam uma sociedade (Assis & Zanella, 2016; Bueno & Zanella, 2015).

Entendemos, portanto, que há um relacionamento mútuo entre corpo-cidade, uma vez que os corpos reivindicam e (re)inventam a cidade e vice e versa. Os encontros que acontecem nos centros urbanos ocorrem na relação espaço da cidade e espaço do corpo, fazendo com que a cidade possa ser entendida por meio daqueles/as que nela habitam. Sendo assim, ela é vista como um espaço de subjetivação e seus variados espaços “devem ser espaços de liberdade, de criação e de arte, pensadas e produzidas pelas pessoas e para as pessoas” (Allemant & Rocha, 2017, p. 256). Contudo, o que se percebe é que há um disciplinamento do corpo que habita a cidade, o que limita as experiências urbanas. É neste sentido que a arte na rua e, no caso da pesquisa em foco, a dança, tornam-se um importante instrumento de tensionamento desses corpos. (Ribeiro *et al.* 2017; Allemant & Rocha, 2015, 2017; Ávila & Ferla, 2017)

A dança que ocorre em espaço público busca questionar a lógica existente nas cidades, ao mesmo tempo em que abre possibilidades de mudanças. Ela se apresenta como uma forma de exercer o direito à cidade, ou seja, utilizar a cidade transformando seus espaços em palcos e tensionando as fronteiras estabelecidas pela desigualdade e o preconceito (Ribeiro *et al.* 2017; Coutinho & Soter, 2019; Allemant & Rocha, 2017; Raposo, 2012, 2014, 2016).

Tais discussões coadunam com as afirmações de Marina Souza Lobo Guzzo e Mary Jane Paris Spink (2015), quando apontam a arte como política ocorrendo na relação tempo-espaço-sujeitos. Fundamentando-se na perspectiva Benjaminiana, as autoras entendem a arte como possibilidade de se narrar experiências, tanto individuais como coletivas, destacando que “a criação de novas práticas estéticas constituem-se como maneiras políticas de fazer e de contar o mundo” (Guzzo & Spink, 2015, p. 4). Nessa perspectiva, ao narrar histórias e experiências, a arte torna-se testemunha de seu tempo. A experiência criadora, tanto individual como coletiva, faz com que a obra de arte se faça presente politicamente, atuando como mediadora entre artista e público (Guzzo & Spink, 2015).

Ademais, entender a arte como um processo que narra o recorte de um tempo e um espaço em que ela ocorre, significa que ela também apresenta os conceitos políticos de determinada época; mais do que isso, olhar a arte hoje significa entender como o passado participa do presente, o que pode nos ajudar a compreender as possibilidades de futuro não concretizadas para projetarmos cenários outros (Benjamin, 2012; Gagnebin, 2009).

Dançar na/com a cidade se apresenta como uma forma de ser, estar e relacionar-se com o espaço urbano, de romper com as cidades espetaculares² que empobrecem as experiências de se estar na urbe. Assim, a dança na/com a cidade pode ser uma brecha mediadora que gera um processo de alteridade entre sujeito e cidade e, pode se tornar um espaço de reflexão sobre as demandas do coletivo, mesmo que de forma indireta (Britto, F. D., & Jacques, 2009; Guzzo & Spink, 2015). Dessa forma, seguimos no mesmo entendimento de Guzzo e Spink (2015), quando as autoras afirmam que “a dança como forma de comunicação e discurso, e principalmente como arte, tem o papel de testemunhar e coconstruir os sentidos da vida no presente” (Guzzo & Spink, 2015, p. 9)

As autoras ainda relembram que a dança, por se tratar da arte do movimento, atua diretamente nos corpos, sendo uma prática corporal primária e um processo de socialização que por si só mobiliza: o “movimento gerado por um corpo que dança é uma proposta, uma ruptura, um recomeço, um fim” (Guzzo & Spink, 2015, p. 8). Logo, emerge a pergunta: o que pode um corpo que dança na cidade? E um baile que ocorre em praça pública?

Para Allemand e Rocha (2015, 2017), Mayna Ávila e Alcindo Ferla (2017) e Ruth Ribeiro et al. (2017), um corpo que dança pela cidade se encontra em uma relação tempo-espaço-sujeito e, por

² Termo utilizado por Jacques e Britto (2009) que se refere a privatização do espaço público e do processo de gentrificação que segrega a cidade e a reduz a um local de passagem, despolitizado. As cidades espetacularizadas ou a espetacularização urbana “conferem um sentido mercadológico, turístico e consumista ao seu modo de operação” (Jacques e Britto, 2009, p. 338) e diminuem a experiência que o sujeito tem na cidade.

meio da dança, se abre para a experiência. É um corpo que (reiv)indica e (re)inventa o seu estar na cidade, ao mesmo tempo em que também resiste ao tempo imposto por ela. É, portanto, um corpo político, que ao estar nas cidades em seu movimento-dança, tensiona os corpos dos/das expectadores/as e do corpo/espço da própria cidade em que atua.

Entendemos, portanto, que estudar o Milonga na Praça e a compreensão que seus/suas organizadores/as e frequentadores/as possuem sobre o aspecto político do próprio evento, se torna importante para compreender o papel de eventos como o Milonga na Praça no tempo e do espaço em que acontecem³ e pode nos dar pistas para possibilidades de futuro nas relações da dança com a cidade.

Método

Como forma de compreender como ocorrem as relações entre dança, cidade e política no Milonga na Praça, foram realizadas e analisadas entrevistas com a idealizadora do evento, com organizadores/as e frequentadores/as.

Ao todo foram sete pessoas entrevistadas: Susana⁴, argentina que reside na cidade há mais de cinco anos e idealizadora do projeto; três organizadores, Noemia, Edson e Evandro, brasileiros/a convidados por Susana para participar do projeto e que seguem à frente da organização; Herber, também argentino residente na cidade desde 2015, que já se apresentou e ministrou aulas em algumas Milongas na Praça; e, por fim, Norma e Lídia, frequentadoras do evento desde seus primeiros anos e moradoras antigas de Florianópolis.

No início de cada entrevista era realizada a apresentação da pesquisadora, junto com uma breve explicação sobre a pesquisa e

³ O recorte temporal é realizado entre o ano de início do evento, 2016, até 2021, quando o evento continuava suspenso por conta da pandemia da COVID-19 e estudava formas e um novo local para retornar às atividades.

⁴ Os participantes autorizaram a própria identificação e assinaram o TCLE. A pesquisa foi aprovada pelo CEPESH.

a entrega do TCLE⁵ que, junto com o projeto de pesquisa, foi submetido e aprovado pelo comitê de ética da Pesquisa com Seres Humanos da UFSC. As entrevistas tiveram entre trinta minutos a uma hora de duração, foram gravadas mediante autorização dos/das participantes e posteriormente transcritas e analisadas.

Todas as entrevistas ocorreram em 2021, em local escolhido pelos/as participantes. Por ainda estarmos na pandemia de COVID-19, mas em situação sanitária que já permitia o encontro presencial desde que com cuidados, foi facultada a escolha de entrevistas online ou presenciais, ao qual todos/as os/as participantes optaram por entrevistas presenciais. Para manter os cuidados de saúde e para contenção do coronavírus, as entrevistas aconteceram em praças ou em suas casas, recomendando-se a utilização do uso de máscara e com o espaço arejado.

Walter Benjamin (2012) afirma que a experiência de narrar histórias está em declínio, uma vez que para se narrar histórias é necessário não só alguém para narra-las, mas também de um outro para ouvi-las. Assim, escutar de forma ativa as memórias e experiências daqueles/as que passaram (ou ainda passam) pelo Milonga na Praça, atentando às entrelinhas da história que compõe o evento e em uma postura de “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 2012, p. 245), torna-se uma tarefa ético-política, uma vez que a postura da pesquisadora não é de neutralidade, mas de escutar, de forma ética e responsável, os/as participantes da pesquisa. Ética, portanto, por respeitar e ter cuidado com as vozes de quem se apresenta e por buscar ir além das histórias únicas (Adichie, 2019). E política, pois pesquisar nesta perspectiva é contribuir para o projeto da sociedade que se deseja. (Benjamin, 2012; Gagnebin, 2009; Zanella & Sais, 2008).

Aqui, entendemos a pesquisa também como uma prática de criação, sendo, portanto, um processo estético, tal qual discutem Andrea Vieira Zanella e Almir Sais (2008), onde apontam que para criar é necessário que haja uma sensibilidade que problematize,

⁵ Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, parecer nº 4.800.210.

mas também ouça e admire a realidade, uma sensibilidade “para não somente estar, mas para viver intensamente e sensivelmente os encontros e desencontros que caracterizam a existência humana” (Zanella & Sais, 2008, p. 685).

Pesquisar, neste sentido, é estar aberta à experiência e afetações que podem ocorrer durante os encontros com os/as participantes e também na continuação dos diálogos que acontecem na escrita da pesquisa.

Tratando-se de uma pesquisa qualitativa que buscou dialogar sobre o Milonga na Praça com aqueles e aquelas que estiveram diretamente envolvidos com o evento, a análise das entrevistas foi realizada sob o olhar da Análise Dialógica do Discurso (ADD) na perspectiva de Bakhtin e seu Círculo. Nessa proposta, considera-se que os enunciados, seus destinatários e os enunciadores do discurso estão em relação dialógica entre si (Sobral & Giacomelli, 2016). O diálogo se conecta a diferentes vozes sociais do discurso, visto que cada locutor/a fala do seu tempo presente, dialogando tanto com o que foi, quanto com o que não foi falado, ao mesmo momento em que ecoa discursos de tempos outros e de vozes outras. (Gunlanda, 2020; Sobral, A., & Giacomelli, 2016).

Utilizar a ADD como ferramenta analítica se torna relevante, uma vez que se pretende construir a discussão dialogando com os discursos dos participantes da pesquisa. Por esse motivo busca-se analisar a coreografia que se presentifica entre a dança dos enunciados que emergem das entrevistas, das múltiplas vozes que se entretecem, se somam e complementam umas às outras, tensionando as interações sociais, juntamente com as contribuições de autores/as que fundamentam as discussões e do meu próprio corpo, enquanto pesquisadora/escritora.

Milonga na Praça e a cidade: percurso e percalços

O Milonga na Praça é um baile de tango, gratuito e público, criado em 2016 em razão da vontade de seus idealizadores de fomentarem a cultura do tango no Brasil e a possibilidade de se bailar

em espaço público. O evento tinha como lócus principal a Praça dos Namorados⁶, sendo suspenso em 2020 por conta da pandemia de COVID-19 e retornado em junho de 2022, em outra praça da cidade. Durante o período de restrições e da impossibilidade de bailar na rua, o evento manteve suas atividades de modo online, com mesas de conversas com outros milongueiros do Brasil e do mundo⁷.

Ao contrário do Milonga na Praça, não é possível marcar um local e uma data fixa para o nascimento do tango: os caminhos que movimentaram o que hoje é reconhecido como símbolo de um país, a Argentina, são mais complexos. Isso porque o tango tal como o conhecemos foi se (trans)formando ao longo dos anos, graças ao encontro de diversas culturas, e se constituindo conjuntamente nas suas três vertentes: dança, música e verso/poesia⁸. (Braga, 2014; Taques, 2021; Silva, 2016)

É sabido que o tango surgiu na região rio-platense em meados do século XIX, resultante do encontro dos ritmos musicais da *habanera*, milonga e do *candombe/candomblé*, sendo o primeiro de origem cubana e os dois últimos de origem africanas. Posteriormente foi acrescentado o instrumento *bandoneón* que gerou um novo ritmo (mais entristecido e dramático) ao tango. Os versos começaram a surgir dos *payadores*, andarilhos que recitavam as histórias do que vivenciavam. (Braga, 2014; Silva, 2016).

Por sua vez, os movimentos dançados possuem a mesma origem dos ritmos que o embalavam: Leonardo José Taques (2021), Eliza Casadei e Rafael Venancio (2012) afirmam que os movimentos do tango surgem da improvisação de movimentos cubanos e

⁶ A “Praça dos Namorados Beto Stodieck”, mais conhecida como Praça dos Namorados fica localizada em uma região central da cidade, em um bairro de classe social de alto poder aquisitivo. Se discutirá mais adiante sobre a praça.

⁷ Participação no Festival Internacional Online Tango Movimentos Urbanos, disponível em <https://www.youtube.com/c/MovimentoTangonaRua>

⁸ Para Braga (2014) não é possível separar por completo a tríade que compõem o tango (música, verso e dança), uma vez que suas construções aconteceram concomitantemente. Contudo, segundo o objetivo da pesquisa, neste artigo o foco recairá no tango enquanto dança.

africanos e que tais improvisações aconteciam em momentos de lazer e festividades nos *conventillos*⁹. Outras vertentes dizem que o tango-dança foi se formando nos prostíbulos, uma vez que durante um período da sua história este era um dos poucos locais onde se permitiam dançar e tocar tango. (Braga, 2014; Silva, 2016; Pineyrúa, 2018; Rodrigues, 2012; Taques, 2021).

Foi a partir do século XX, após o tango ser reconhecido na Europa e principalmente na França, onde ganhou maior prestígio, que há uma validação do seu estilo, principalmente pela sociedade portenha, a qual o adota como símbolo da sua cultura (Braga, 2014; Silva, 2016; Pineyrúa, 2018). Essa adoção por parte, principalmente de Buenos Aires, mas também de toda Argentina, nos dá pistas dos motivos que levam a crença de que o tango é apenas argentino, desconsiderando sua história no Uruguai, apesar dos processos históricos terem acontecido em paralelo (Braga, 2014; Silva, 2016; Pineyrúa, 2018). Ademais, outro ponto que sugere a associação de Buenos Aires ao Tango, é o fato da cidade ser amplamente citada em suas letras, como apontado por Braga (2014) e também por Susana, quando perguntada sobre a relação do tango com o espaço público:

[...] eu acho que o tango tem muito disso, de urbano e que tem tudo a ver com os espaços públicos e que os espaços públicos são tango. Se tu escuta os, as letras né... que nem o samba, é o boteco. Tu entra em um boteco aqui no Brasil e é samba, então, pra nós o tango é espaço público, é espaço público mesmo. [...] todo o tango, é a esquina, é o malandro que bateu ali na esquina é a puta que está aguardando lá na esquina, é tudo na rua, é a rua, o tango é a rua. (Susana, idealizadora, entrevista realizada em outubro de 2021¹⁰)

⁹ Estilo de residências que lembram os cortiços brasileiros e onde viviam as famílias de negros e imigrantes de Buenos Aires (Braga, 2014)

¹⁰ Para respeitar a forma de falar de cada participante, optou-se por manter as palavras quando ditas em espanhol

Rodolfo Dinzel (2011) destaca que o tango nasceu de uma busca pela liberdade. As famílias que viviam nos *conventillos*, à margem da sociedade, ainda que tivessem importância fundamental em sua edificação, buscaram no tango uma forma de lazer: eram negros/as e imigrantes que, por meio das festividades, criavam uma forma de identificação e de reivindicar, expressar e viver sua cultura e a sua arte (Braga, 2014; Taques, 2021). O tango-dança, portanto, se desenvolveu desta busca de liberdade e de se fazer em comunhão (Dinzel, 2011); reivindica seus personagens e os coloca como protagonistas em suas músicas, traduzindo a Buenos Aires dos anos 20 aos 50 em letras, ritmos e movimentos. Adentra a cidade por meio da arte e a imortaliza em seus versos. Mas, que transformações acontecem no tango quando se desloca para um outro tempo e espaço? A trajetória do Milonga na Praça pode nos ajudar a compreender o processo de sua transformação, bem como as tensões que o constituíram.

Susana e Ricardo, dois argentinos residentes em Florianópolis, foram os idealizadores do Milonga na Praça que, após convidarem Edson, Noemia e Evandro, três brasileiros/a apaixonados por tango, deram início ao que se tornaria, quase um ano depois, o Milonga na Praça como existe hoje. Inicialmente, era consenso entre todos/as organizadores que o evento também serviria como uma forma de divulgar as escolas e os professores que trabalhassem com tango-dança na cidade, assim como possíveis professores que estivessem de passagem.

Entretanto, as escolas de dança que trabalhavam com o tango na época tiveram uma compreensão diferente do que poderia provocar um baile de tango em espaço público. Edson, um dos organizadores do Milonga na Praça, contou, com um tom surpreso, como foi questionado por alguns professores que se sentiram ameaçados com a proposta. Segundo eles, seus bailes privados poderiam esvaziar devido à existência de um evento de tango gratuito na praça.

Pra que fazer um evento gratuito? Por que fazer um encontro lá (na praça) se esse evento pode ser pago dentro de uma

escola... perdão, dentro de um clube, dentro de... né? (Edson, organizador, entrevista realizada em outubro de 2021)

Apesar dos questionamentos, o baile público aconteceu, assim como a divulgação referida pelos organizadores. O maior exemplo para essa divulgação acontecia nas apresentações durante os aniversários do evento. Evandro conta que, além destas apresentações, ocorriam convites aos professores de tango da cidade vinculados às escolas de dança para ministrarem uma aula introdutória antes do baile iniciar, para quem desejasse conhecer mais do tango e participar da milonga. Era possível, após essa aula, ocorrer uma apresentação por parte dos professores/as convidados/as.

Essas ações, segundo os organizadores do evento, surgiram como possibilidade de criar uma relação entre escolas de dança, professores/as e população, pois ao mesmo tempo em que oportunizavam a divulgação dos/das profissionais, também possibilitavam à população conhecer um pouco mais sobre o tango, fato que aos poucos também foi compreendido pelos demais professores da cidade:

Então eu acho que a gente conseguiu desmistificar essa espécie de concorrência que existia; que a gente não tá na concorrência, muito pelo contrário, a gente está aumentando, quanto mais tango acontecer, quanto mais eventos dele acontecerem, maior será o movimento dele dentro da academia e não fechar ele dentro da academia, então a gente sempre trabalhou isso para não acontecer é... esse tipo de má interpretação e pra dar a cara mesmo a tapa dentro das academias e mostrar que a gente não tá aqui para fazer concorrência. (Evandro, organizador, entrevista realizada em outubro de 2021)

Porém, aos poucos, na visão de Susana, o objetivo principal que moveu os organizadores à criação do Milonga na Praça tomou outros rumos, uma vez que a figura principal deixou de ser a fomentação da cultura do tango e passou a ser a socialização daqueles que participavam do evento. Um desvio que distorcia o Milonga na

Praça da sua própria proposta e contribuiu para seu próprio distanciamento, resultando em sua saída da equipe. Mas há outras questões apontadas por Susana que valem a pena destacar:

A gente tinha também como objetivo que era juntar e divulgar o trabalho das escolas que tinha haver com o envolvimento da nossa cultura, desde a dança e tal, mas sempre como um espaço assim neutro né, sem condições políticas, sem condições de... ou situações particulares, ou interesses particulares na divulgação da cultura, que fosse um espaço limpo também pras pessoas compartilharem e é um... um espaço da comunidade para a comunidade também né? (Susana, idealizadora, entrevista realizada em outubro de 2021)

A expectativa de Susana era a divulgação da cultura do tango através da constituição de uma “comunidade” interessada, porém sem a interferência de questões políticas – um espaço neutro, “limpo” – o que, ao seu ver, não aconteceu. O que desvirtuou o objetivo inicial proposto, segundo ela, foi a organização do evento realizar parcerias com órgãos municipais, como a Fundação Franklin Cascaes¹¹ (FFC). No seu entendimento, isso significava se filiar e apoiar o partido político que se encontrava à frente da gestão pública na época. Trata-se de uma questão complexa, porém há que se destacar que o apoio da FCC fez com que o Milonga na Praça entrasse para o grupo de projetos culturais reconhecido e divulgado pelos órgãos públicos culturais da cidade, como mostra a carta lançada em comemoração ao 32º aniversário da Fundação¹², onde cita o Milonga na Praça, junto com outras iniciativas culturais, que democratizam e multiplicam o acesso dos cidadãos à cultura, ao mesmo tempo em que agrega na construção social da cidade.

¹¹ A FCC é uma fundação cultural criada em 1987 que busca, com apoio de políticas públicas para a área da cultura, fomentar ações culturais para a cidade.

¹² Documento disponibilizado pela Casa da Memória em Setembro de 2021

Pelo que é possível compreender com as falas dos/as entrevistados/as, o objetivo idealizado para o Milonga na Praça - ser um evento cuja intencionalidade fosse apenas dançar tango e contribuir para sua difusão - não se concretizou. Parcerias com órgãos da prefeitura significavam, para Susana, retirar a neutralidade do evento e vinculá-lo a questões políticas partidárias. Ademais, ao estabelecer essas parcerias, o Milonga na Praça passava a ser um evento para a socialização da comunidade, o que poderia ser feito de variadas maneiras, ficando em segundo plano a questão da difusão cultural:

Um movimento cultural não tem que ser um momento de sociabilização, [...] um movimento cultural tem que ser cultural, a sociabilização vai ser a partir da cultura, isso é uma consequência, mas não é: eu me junto a sociabilizar e depois vem a cultura, porque é... porque, enquanto a palavra sociabilização for além do que o objetivo, ai se filtra tudo aquilo que o ser humano tem, outros espaços para brigar, que não tem que estar lá, no museu a gente não discute política, né? (Susana, idealizadora, entrevista realizada em 26 de Outubro de 2021)

A questão apontada por Susana faz uma distinção entre socialização e cultura, por um lado, e entre arte e política, por outro. Remete a uma perspectiva de compreensão das relações entre arte e política como esferas separadas, assim como o dançar e o socializar. Talvez o que Susana se refira seja a uma autenticidade do tango, tal como José Reginaldo Gonçalves (1988) discute sobre a autenticidade dos patrimônios. Para o autor, quando nos referimos à autenticidade, podemos relacioná-la tanto a um objeto como a uma experiência; desta forma, seguindo o pensamento Benjaminiano, a ideia da autenticidade estaria relacionada com as técnicas de reprodução, sendo o autêntico original e o inautêntico a reprodução. (Gonçalves, 1988; Benjamin 2012). Ainda segundo Gonçalves (1988), os patrimônios culturais podem representar a autenticidade de ideias como a de nação ou identidade, uma vez que tais

patrimônios “podem ser interpretados como coleções de objetos móveis e imóveis, através dos quais é definida a identidade de pessoas e das coletividades como a nação, o grupo étnico, etc” (Gonçalves, 1988, p. 267).

Seria o tango, uma dança reconhecida como patrimônio cultural “imaterial” da humanidade, passível de reprodução? É possível reconhecermos uma única autenticidade desta dança? Novamente retorno a Gonçalves (1988): o patrimônio cultural, na sua perspectiva, apresenta-se como mediador entre as diversas dimensões do tempo; ele possui a “capacidade de evocar o passado e, desse modo, estabelecer uma ligação entre passado, presente e futuro.” (Gonçalves, 1988, p. 267), possibilitando que haja uma identidade que percorre e se comunica entre os tempos. Um mediador como as tradições discutidas por Raymond Williams (1979) e Eric Hobsbawm (1997), que são como pontos de relação do passado que se atualizam para continuar existindo no presente.

Contudo, ambos autores relembram: as tradições são inventadas e fazem parte de um recorte seletivo de um tempo e de uma classe da qual foram criadas (Williams, 1979; Hobsbawm, 1997). Ignorar esses fatores das tradições talvez seja tão perigoso quanto procurar uma autenticidade única e “verdadeira” dos patrimônios culturais. É fechar os olhos para a compreensão que se cria de cada patrimônio em cada época, um olhar que pode (e talvez deva) ser questionador e crítico, entendendo que tanto as tradições do tango¹³, quanto a dança em si como um patrimônio cultural, constituiu-se mediante diversos movimentos históricos, sociais, culturais e políticos dos tempos e espaços pelos quais transitou e que o edificaram.

Para compreender a decisão de Susana e melhor entender este lugar de “espaço neutro” na cultura das milongas na Argentina e a sua relação com o incentivo público e privado, buscamos

¹³ Maiores discussões sobre a tradição do tango são realizadas em Mano, M. L. C., & Zanella, A. V. (2023). Tango, tensões e resistências: o caso do Milonga na Praça. *Revista NUPEM*, 15 (35), 52-71.

as falas de Herber, argentino e professor convidado em alguns Milonga na Praça:

[...] na Argentina por exemplo, se por prefeitura, é só para uma classe social e generalmente la mas, com poco recurso; quando no é da prefeitura, quando es organizador simples, que es una si... es para todo ele. Por eso falamos de una mente social, quando se hace una pessoa, ou três ou quatro... vai la persona que tiene muito dinero e va dançar com uma persona que no tiene nada de dinero; [...] se por exemplo, em argentina hay muitos tango em la praça, direcionado para um povo e ele não vai, mas esta gente de poder aquisitivo no vai dançar com uno de la villa, que si acontece em outros tangos da praça, por exemplo... por aqui chama favela no? Nos chamamos villa. Eu tenia alunos de la villa, de la favela, que dançavam muito bem, mas no tinham um nível [aquisitivo]... pero la gente, as pessoas de estes que no dançavam muito bem gostavam de dançar, pero quando ibam a outro evento social, que era organizado por outra movimento, ele no pode... ele no dançavam, por el estado. Em essa praça si, aqui no.

Marina: E o que que acontecia de diferença que em uma praça eles dançavam juntos e na outra não?

Herber: claro, que era um organizador simples e este estava direcionado... em el simples que era por uma pessoa ellos... es como que se rompe a cadena, ou se rompe o muro que hay niveles sociales. (Herber, professor de tango, entrevista realizada em dezembro de 2021)

Em outras palavras, na Argentina, segundo Herber, quando uma Milonga é organizada com apoio ou promovida pela Prefeitura, ela é direcionada a determinada parcela da população, o que faz com que pessoas de diferentes classes sociais não frequentem o mesmo baile. Já as milongas organizadas sem parcerias públicas ou privadas são frequentadas por pessoas de diferentes classes sociais, o que contribui, segundo Herber, para “*romper os muros*” das

divisões sociais: as pessoas dançam entre si, independentemente da condição de classe social. Este também pode ser um indicativo de o porquê Susana buscava que o Milonga na Praça fosse um espaço neutro, sem apoios governamentais: ecoava em sua expectativa a experiência de sua terra natal e o desejo de que o evento fosse frequentado por pessoas de diferentes segmentos socioeconômicos.

Contudo, é importante lembrar: ainda que o próprio local e contexto geográfico em que o Milonga na Praça acontecia possa contribuir para uma certa diferenciação de público devido a condições socioeconômicas, de raça, geração, entre outras, o financiamento público para atividades culturais é práxis corrente no Brasil. Eventos voltados para diferentes públicos contam com patrocínios de órgãos governamentais, empresas públicas e privadas, sendo tensos os debates sobre esses incentivos e quem os acessa (Costa et al., 2017).

Considerar que um evento de dança, como o Milonga na Praça, possui apoio municipal desde mais ou menos o seu segundo ano de existência, é um passo importante para a história da dança na cidade. Isso porque Sandra Meyer Nunes (1994) afirmava, há mais de duas décadas, que o pouco incentivo público na dança cênica em Florianópolis ocasionou em desestímulo para o setor da dança na cidade. Com a ausência de financiamento e apoio público, artistas recorriam a escolas de dança privadas, parcerias em clubes, organização de grupos independentes ou deixavam a cidade em busca de melhores condições.

Evandro, Edson e Noemia ressaltaram, na entrevista realizada, que a caminhada até a contribuição da FCC não foi simples. Nos três primeiros meses foi necessário pagar pelas licenças para utilização do espaço público¹⁴; nesse período, criaram um material para apresentar na prefeitura e comprovar a propriedade das atividades

¹⁴ Em Florianópolis, para a utilização do espaço público é necessário a autorização dos órgãos públicos Fonte: Prefeitura Municipal de Florianópolis, disponível em: <https://www.pmf.sc.gov.br/servicos/index.php?pagina=servpagina&id=3583#requisitos> (acessado em 13 de outubro de 2022, às 18h23).

que realizavam. Inicialmente a proposta apresentada pelos órgãos municipais era de realizar o evento juntamente com a participação de carrinhos de *food truck*, como forma de compensar as licenças. Tal proposta foi vetada pela equipe da organização, como lembrado por Evandro e Edson:

Eles queriam que a gente colocasse os food truck aqui pra que dessa economia do food truck pagasse as taxas (Evandro; organizador, entrevista realizada em outubro de 2021)

Eu disse não, a gente não quer vender nada, a gente não quer dinheiro (Edson, organizador, entrevista realizada em outubro de 2021)

A preocupação que o Milonga envolvesse lucro ou estivesse relacionado a alguma forma de mercantilização era presente para a comissão organizadora, pois consideravam que tal prática mudaria a configuração e o sentido do evento. Foi somente através do contato com a FFC e após algumas conversas e reuniões, que o evento foi abraçado de forma a abonar as taxas para as licenças, como explicado por Noemia:

A Roseli, que era superintendente da época [na FFC], ela já tem muita experiência, então assim que ela viu o projeto ela acolheu prontamente... porque a Roseli já não tem essa visão [dos food trucks] (Noemia, organizadora, entrevista realizada em outubro de 2021)

Milonga na Praça, Cidade e Política

Há uma diferenciação entre a política tal como entendida por Susana e trabalhada pela comissão organizadora do Milonga na Praça, da política discutida por autores/as como Guzzo e Spink (2015), Jacques Rancière (2010) e André Lepecki (2010, p.44). Para este último autor, por exemplo, “política de verdade” é aquela que

traz o dissenso e que está diretamente conectada com as artes e a estética, ao contrário da “politicagem” trabalhada pelos políticos, sendo essa mais próxima de uma política partidária. (Lepecki, 2010; Ribeiro *et al*, 2017).

A perspectiva de Rancière (2010) ecoa nos trabalhos dos demais autores e possibilita compreender que a dança, ao embalar um corpo com determinados movimentos, traz consigo o contexto social em que foi e é dançada e provoca dissensos (Lepecki, 2010; Haun, & dos Santos, 2017; Rancière, 2010), os quais podem apontar para outros possíveis na relação com o tempo e o espaço social. Para Isis Conrado Haun e Cláudio Eduardo Félix dos Santos (2017), a dança traz consigo os sentidos e significados de quem dança. Todo o seu contexto social e cultural, os aspectos políticos que vivenciou, todas as experiências e memórias que fazem parte e constituem o sujeito que dança são traduzidos em seu corpo e movimentos e o acompanham quando se propõe a dançar. Ou seja, compreender que a dança corporifica e materializa o invisível que existe na história do sujeito, significa também considerar que corporifica e materializa o que há de político na sociedade em que se encontra.

Apoio-me nas discussões sobre coreografia de Lepecki (2010) para pensar no entretecer do Milonga na Praça com o espaço em que era realizado. Segundo o autor, a coreografia é a matéria prima da função política, traduzindo os movimentos políticos que ocorrem nos seus mais diversos segmentos. A coreografia se torna coreopolítica quando provoca uma ação no que é invisível “na trama de circulação do urbano” (Lepecki, 2010, p. 56). A coreografia, portanto, apresenta não só como se dá o movimento dos corpos dos sujeitos entre si e dentro da cidade, como também de que modo o movimento das questões sociais, políticas, geracionais, raciais, estéticas, de gênero, de classe, entre outras, se relacionam com os corpos que circulam pela cidade.

Em um baile de tango há encontro com um outro, onde tensão e conflito resultam em uma dança improvisada. Há algo que se cria no momento em que se baila junto, assim como no encontro na

cidade que pode gerar o dissenso, tal como abordado por Rànciere (2010) e Lepecki (2010).

A praça dos Namorados, lócus onde ocorria o Milonga na Praça, é situada em um bairro de classe média alta do centro da cidade. É uma praça com pouca circulação de pessoas, utilizada principalmente por moradores/as do bairro (Cabral, 2015). Norma (frequentadora) e Edson (organizador), ao rememorem as milongas que aconteciam na praça, destacaram algumas interações do público com o evento que nos dão pistas para visualizar a coreografia dançada pelo Milonga na Praça:

Uma das coisas que mais me emocionou foram duas meninas que entraram no meio do salão e uma dançando com a outra tentando imitar aqueles movimentos e eu fiquei observando e achando aquilo maravilhoso, sabe? Maravilhoso. (Norma, frequentadora, entrevista realizada em outubro de 2021)

eu lembro que tinha um menino que cuidava de carros aqui no estacionamento e ele assim, ele olhava assim “olha que legal, tem tango na praça”, e ele só cuidava do pessoal que ia para a igreja, ganhava um dinheiro ali e até ajudava nós a carregar umas coisas ali, os pisos, e ele dizia assim “a praça mudou”, a praça mudou. [...] esse tipo de encontro, de... ele transforma realmente os locais. (Edson, organizador, entrevista realizada em outubro de 2021)

Para Janaina Rocha Furtado e Andrea Vieira Zanella (2007), tanto o caminhar pela urbe, como a arquitetura, a natureza, a arte, a dança, entre outros, pode possibilitar experiências estéticas, visto que estética é uma forma de se relacionar com o mundo que tem “como tarefa essencial promover afetamentos que nos interpelem e nos permitam questionar o que nos rodeia” (Santos & Zanella, 2021, p. 10). Questionar, (re)conhecer, se relacionar de uma forma outra... No encontro entre baile e público rememorado por Edson e Norma, abre-se espaço para que duas meninas se afetem pela

possibilidade de utilizar uma quadra de basquete de um modo outro, distante daquele para a qual foi concebida, ou que um trabalhador observe mudanças que transformam seu espaço de trabalho.

Mas essa possibilidade de afecções é limitada, segundo Norma (frequentadora), pela própria condição do lugar em que ocorre, a Praça dos Namorados:

aquela praça só vai quem tá por ali né, não alcança um maior número de, de pessoas, mas é a possibilidade que a gente teve até agora né, até eles estão começando a falar em levar pra alfândega, que na alfândega você engloba muito mais gente né. Então é... eu acho que, é, foi um bom começo [...] de um trabalho que a gente pode fazer em prol da dança em Florianópolis, né? (Norma, frequentadora, entrevista realizada em outubro de 2021)

Considerando o evento como acontecia, é improvável que criasse dissensos e promovesse uma coreopolítica, tal qual fala Lepecki (2010). Visto a localização da praça em uma região central e de alto padrão da cidade, também é possível se perguntar: há espaço para que outras danças sejam dançadas? E quais possuiriam o mesmo acolhimento tanto da população que ali perto vive, como da FCC? Sendo a maioria de corpos de pessoas brancas que participam da milonga e frequentam a praça, há possibilidade para ruídos contra hegemônicos em uma milonga onde a maioria de seus participantes são brancos/as e de classe média, ou seja, que seguem os padrões hegemônicos?

O analisado na pesquisa mostra que, mesmo que poucos ou baixos, ainda assim o Milonga na Praça provocava ruídos: trazia para o centro de uma cidade do sul do Brasil uma prática cultural de um país vizinho; inseria o estrangeiro no cotidiano do lugar; introduzia uma música em volume ambiente a qual se misturava aos demais sons da cidade, modificando o espaço da praça e convidando os/as passantes a pararem, observarem e, porventura, até dançarem. Lidia (frequentadora), relatou que a interação entre o evento e os/as

moradores/as dos prédios ao redor se dava de maneira espontânea e curiosa. Segundo ela, como a quadra onde ocorriam as danças ficava encostada em um dos prédios, os moradores desse edifício não conseguiam ver o evento diretamente por estar muito abaixo de suas janelas, mas desciam para escutar a música, que consideravam agradável. Já os moradores do prédio do outro lado da praça tinham uma visão mais privilegiada da quadra, e havia, inclusive, um morador do quinto andar que, conforme contou, não perdia uma apresentação e sempre se sentava na sacada para assistir.

A praça se tornava palco e a milonga um espetáculo para aquelas/as que observavam, das sacadas de casa ou lugares próximos à “pista de dança”. Ao dançar na cidade, transformava-se o espaço público, seja pelas afetações, mesmo que momentâneas, e dos convites a quem estivesse passando para entrar da dança, seja observando, seja bailando junto. É uma forma de, pelo menos uma vez ao mês, transformar a praça em baile. Uma possibilidade (e aqui também esperança da autora) de provocar mudanças que qualifiquem o espaço de forma a ele ser ocupado de um modo outro, tal como diz Evandro:

Eu acho que a gente está como agente também de qualificação do espaço e se a Milonga na Praça ocupa um espaço público de uma maneira saudável e puxa não só a nossa atividade, mas as outras atividades que são demandas naturais, né, que são as pessoas que jogam basquete, as crianças que vem brincar aqui, né o pessoal do skate, eu acho que a gente puxa essa qualificação junto com eles e o que a gente quer é não só buscar essa qualificação desses espaços, das comunidades, das pessoas da comunidade que ocupa esse espaço, em qualificar essa, mas não só a Praça dos Namorados, mas qualificar os outros espaços da cidade mesmo, que são espaços nobres, se for ver o espaço mais importante que tem na cidade são esses espaços públicos, que é onde os moradores frequentam, então estimular isso, das pessoas se encontrarem e conhecerem, os vizinhos se conhecerem, através desse evento da arte eu acho isso aí

formidável. [...] a arte e a afetividade humana, acho que tem a ver com a relação da saúde, de saúde pública, por isso que a gente faz tango na praça pública! (Evandro, organizador, entrevista realizada em outubro de 2021)

Em suma: o Milonga na Praça, evento público à céu aberto, convida para caminhar em um ritmo outro pela praça, uma possibilidade de estar e ocupar o espaço público embalado ao som de uma milonga. O tango, dança que possui como conexão principal o abraço, provoca a comunicação de uma pessoa com outra por meio de passos e da improvisação (Dinzel, 2011; Silva, 2016; Pineyrua, 2018); corporifica-se em forma de baile, resgata suas tradições e histórias, e possibilita que a apresentação e o abraço com o diferente. Desta forma, aos poucos e sutilmente, o evento promove ruídos e cria ruídos na tessitura da cidade.

Considerações finais

Ao falar do Milonga na Praça a partir das perspectivas das pessoas que o idealizaram e frequentaram, entendemos que o tango continua existindo graças a sua possibilidade de abraçar (por vezes literalmente) o diferente: por meio dos pesos e contrapesos (resistências e aberturas), movimenta-se, dança, (re)vive, (re)existe. Pode ser considerado uma dança política e, uma vez que dançado em espaço público, abre brechas para repensarmos nossa forma de estar na cidade e a possibilidade de a ocuparmos de um modo.

Conclui-se, portanto, que o Milonga na Praça, modifica o espaço onde é realizado e provoca afecções tanto em quem participa diretamente ou até mesmo em quem simplesmente assiste e transita por ali durante o baile. Configura-se como possibilidade de presença da diferença entre nós, com os ecos de vozes que o constituíram: dos ritmos afros e cubanos, da sensualidade e do profano, dos cabarés e dos prostíbulos. Ainda que abafadas, e sem fôlego, todavia para questionar um possível branqueamento que é retrato tanto do tango, quando tem uma parte da sua história apagada,

como da cidade em que o evento está localizado. Essas vozes perduram no Milonga na Praça e o configuram, mesmo que sem intenção à priori, em um evento político, com a possibilidade de criar ruídos e brechas para ocupar um espaço da cidade de uma forma outra, com um movimento outro, em ritmo de milonga.

Referências

- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Anjos, M. (2014). *Política da arte*. Fundação Joaquim Nabuco.
- Allemand, D. S., & Rocha, E. (2015). *Micro-resistência no espaço urbano: um olhar sobre a dança na cidade*. DAPesquisa, 10(13), 3–15.
- Allemand, D. S., & Rocha, E. (2017). *Territórios criados pelo... AVOA! Núcleo Artístico: relações possíveis entre dança e cidade*. Urdimento: Revista de Estudos em Artes Cênicas, 1(28), 253–270.
- Assis, N. D., & Zanella, A. V. (2016). *Lixo: outras memórias da/na cidade*. Fractal: Revista de Psicologia, 28(2), 195–203.
- Ávila, M. Y. B. D., & Ferla, A. A. (2017). *O que pode o corpo? Corpografias de resistência*. Interface: Comunicação, Saúde, Educação, 21, 731–748.
- Benjamin, W. (2012). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura* (S. P. Rouanet, Trad., 8ª ed.). Brasiliense.
- Braga, M. M. (2014). *Tango: a música de uma cidade*. Editora UFMG
- Britto, F. D., & Jacques, P. B. (2009). *Corpocidade: arte enquanto micro-resistência urbana*. Fractal: Revista de Psicologia, 21, 337–349.
- Bueno, G., & Zanella, A. V. (2015). *Jovens, arte e os sentidos de cidade*. Barbarói, 42, 162–183.
- Cabral, T. N. D. C. (2015). *Espaço público e urbanidade: um estudo sobre a apropriação de praças no município de Florianópolis* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Casadei, E. B., & Venancio, R. D. O. (2012). *Carlos Gardel enquanto monumento em disputa: Identidade Rio-platense e Invenção das Tradições*

- do Tango*. In Anais do 8º Encontro Internacional de Música e Mídia. Universidade de São Paulo.
- Coutinho, M. H., & Soter, S. (2019). *Teatro e dança no Centro de Artes da Maré – ações de contra-mundo*. Urdimento: Revista de Estudos em Artes Cênicas, 1(34), 60–76.
- Costa, C. F. da, Medeiros, I. B. de O., & Bucco, G. B. (2017). *O financiamento da cultura no Brasil no período 2003–15: um caminho para geração de renda monopolista*. Revista de Administração Pública, 51, 509–527.
- Dinzel, R. (2011). *El tango, una danza: esa ansiosa búsqueda de la libertad* (1ª ed., 3ª reimp.). Corregidor.
- Furtado, J. R., & Zanella, A. V. (2007). *Artes visuais na: negócios estéticos e dos estudos das cidades*. Psicologia em Revista, 13(2), 309.
- Gagnebin, J. M. (2009). *Lembrar, escrever, esquecer* (2ª ed.). Editora 34
- Guzzo, M. S. L., & Spink, M. J. P. (2015). *Arte, dança e política(s)*. Psicologia & Sociedade, 27, 3–12.
- Gunlanda, O. A. C. (2020). *Sociedade Kênia Clube: produção de memória e resistência da população negra em Joinville/SC* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Haun, I. C., & dos Santos, C. E. F. (2017). *A memória escrita no ar: reflexões histórico-culturais sobre a relação dança e memória*. Revista Uniabeu, 10(25), 10–24.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1997). *A invenção das tradições* (8ª ed., Vol. 55, pp. 9–24). Paz e Terra.
- Nunes, S. M. (1994). *A dança cênica em Florianópolis* (2ª ed.). Fundação Franklin Cascaes.
- Pineyrua, M. F. (2018). *Milonga de mis amores: da relevância dos ambientes de baile nos processos de transmissão do tango na cidade de Salvador* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia].
- Rancière, J. (2010). *Política da arte*. Urdimento: Revista de Estudos em Artes Cênicas, 2(15), 45–59.
- Raposo, O. (2012). *Coreografias de evasão: segregação e sociabilidade entre os jovens do break dance das favelas da Maré*. Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, 16(2), 315–338.

- Raposo, O. (2014). *Estética e sociabilidade entre os b-boys da Maré. Driblando as fronteiras do tráfico*. Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, (14).
- Raposo, O. R. (2016). *Cartografia da dança: segregação e estilos de vida nas margens da cidade*. Mana, 22(3), 765–797.
- Ribeiro, R. T., Larangeira, L. C., Albuquerque, L. V. D., Gouvêa, B. R. S., & Chilinque, T. L. (2017). *A dança como política do encontro com pessoas e lugares*. Fractal: Revista de Psicologia, 29(2), 143–151.
- Rodrigues, A. C., & Baptista, L. A. dos S. (2010). *Cidades-imagem: afirmações e enfrentamentos às políticas da subjetividade*. Psicologia & Sociedade, 22, 422–429.
- Rodrigues, V. (2012). *A expansão do tango na cidade de São Paulo: um fenômeno de tradução entre mídias e ambientes midiáticos* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- Santos, N. A. dos, & Zanella, A. V. (2021). *Arte, corpo, cidade: sobre elefantes e pessoas em situação de rua*. Psicologia: Ciência e Profissão, 41.
- Silva, C. F. (2016). *Vida é milonga: troca e dádiva no ritual-tango* [Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- Sobral, A., & Giacomelli, K. (2016). *Observações didáticas sobre a análise dialógica do discurso – ADD*. Domínios de Linguagem, 10(3), 1076–1094.
- Taques, L. J. (2021). *Tango de bordel? Reflexões sobre a possibilidade de origem do tango*. O Mosaico.
- Tidei, M. D., & Sperling, D. M. (2015). *Práticas críticas no espaço urbano: Trisha Brown, Duane Michals e Bernard Tschumi*. Oculum Ensaios, 12(1), 61–82.
- Williams, R. (1979). *Marxismo e literatura* (W. Dutra, Trad.). Paz e Terra..
- Zanella, A. V., & Sais, A. P. (2008). *Reflexões sobre o pesquisar em psicologia como processo de criação ético, estético e político*. Análise Psicológica, 26(4), 679–687.

Capítulo 5. A emergência de sujeitos políticos na experiência estética: poesia Slam e subjetivação política

Olga Maria Hawes
Kátia Maheirie

Introdução

Surgido em meados dos anos 1980, em meio à efervescência da contracultura americana, a poesia de resistência, ou *slam poetry*, foi uma manifestação artística coletiva que se espalhou globalmente, e segue reinventando-se até hoje como um movimento sociocultural e político. O modelo tradicional de slams consiste em batalhas regradas de poesia falada e espaços de expressão poética em que os participantes competem entre si e são avaliados por jurados e/ou pelo público presente, não apenas pelo conteúdo do poema, mas pelo conjunto de oralidade, performance e mensagem. As regras envolvem o não acompanhamento de trilha sonora/figurino, e o tempo limite de até três minutos por declamação.

Atravessados por valores associados à periferia, como a cultura hip-hop, e protagonizados, em sua maioria, por jovens negros e negras de zonas urbanas marginalizadas, eventos como esses têm sido dispositivos de enfrentamento à segregação socioespacial e racial. Eles possibilitam a ocupação das cidades modernas por parte da juventude periférica, de maneira a produzir relações que legitimam e fortalecem vivências contra hegemônicas por meio do manifesto poético (Prates, Guareschi & Reis, 2021). A poesia slam centra seus esforços na linguagem falada e performática, fomentando uma tarefa democrática que tem por objetivo propor uma lógica paralela às segregações da produção de conhecimento, da cultura e do espaço urbano. Realizado, na maioria das vezes, em espaços públicos e de

acesso aberto nas cidades brasileiras, permite que qualquer pessoa possa inscrever-se como competidor/a, e compreende que todos que estão na plateia são aptos a julgar (D'alva, 2011).

O Slam Rima Central, grupo que acompanhamos nesta pesquisa, foi um dos primeiros coletivos de batalha de slam na cidade de Natal/RN. Teve seu início em 2019, e promove, desde então, eventos que congregam artistas das periferias potiguares no centro da cidade, costumeiramente na Praça intitulada Padre João Maria. Tal território escolhido pelo coletivo não é um acaso. O centro da cidade de Natal encarna um paradoxo entre centro-periferia, tensionando essa relação do ponto de vista territorial, ainda que não geográfico. Há trechos gentrificados, enquanto a população em situação de rua dorme e vive em praças históricas e lugares que já foram "nobres", hoje abandonados pelo poder público, onde resistem pequenas ilhas de manifestações culturais, como o samba no Beco da Lama, os sebos e coletivos artísticos.

A história da cidade de Natal, em síntese, pode ser contextualizada a partir dessa disputa heterogênea pelo espaço urbano. De um lado, uma cultura entreguista - fruto dos processos de colonização, de práticas políticas coronelistas, de heranças do regime ditatorial e da ocupação histórica dos Estados Unidos durante o período da Segunda Guerra Mundial - dita até os dias atuais os modos de se relacionar, vestir-se, e de circular pela cidade, em meio à arquitetura colonial, e a segregação socioespacial e racial (Barbosa, 2016; Cunha, 2014). Em outra visada, esses ditames nunca se deram sem resistência. Desde a intentona comunista de 1935, liderada por Carlos Prestes, que tomou o poder por 5 dias nas cidades de Natal, Recife e Rio de Janeiro, até a primeira experiência do Patrono da educação brasileira, Paulo Freire, em Angicos, no Rio grande do Norte, o território potiguar sempre encontrou meios de insurgir sobre a dominação.

Historicamente, coletivos artísticos protagonizaram o movimento contracultural de Natal desde os anos 1980, atuando como verdadeiros trovadores, manifestando-se contrariamente à província da "ociosidade" (como outrora foi apelidada). Esses coletivos

produziram artefatos culturais de maneira independente, fazendo circular bandas de rock, zines, jornais e grupos de teatro que exerceram movimento contrário à “estética higiênica e circunscrita aos salões, cujo acesso era vedado ao grande público” (Lima, 2017, p. 23).

Neste capítulo, trazemos a experiência de um desses coletivos, o Slam Rima Central, que segue atualizando a história da resistência cultural potiguar, especialmente aquela advinda das periferias da cidade. A força das insurgências artísticas neste estado, coagido pelo poder colonial, mas também caracterizado pela resistência popular, pode ser narrada no poema “Rio Grande Sou Eu” de Oyá Iyalê (atual representante do RN no Slam BR), e exemplificada nos versos: “Correnteza forte/Não nado pro norte/Não quero me nor-tear/Quero ser contente/Pro meu continente/Em mim retornar!/Rio Grande/SOU EU!!!” (Iyalê, 2023).

No contexto das insurgências criativas, cabe introduzir também o histórico da praça Padre João Maria, palco onde ocorrem os eventos do Rima Central. A praça foi assim nomeada em 1905, após muitos anos conhecida como Praça da Alegria. Desde meados do século XIX, a praça também serviu como palco para artistas amadores e teatros improvisados, recebendo a alcunha por essa razão. Em 1905, com a morte do Padre João Maria, considerado santo por suas inúmeras ações de abnegação e cuidado aos pobres, a gestão governamental atendeu aos apelos da população, instaurando, alguns anos depois, um busto do clérigo para adoração no centro da praça. Atualmente, o espaço parece retornar às suas origens, sendo palco de inúmeros eventos culturais populares, o que enfatiza a dualidade a qual direcionamos nosso olhar. Entre o profano e o sagrado, em resposta criativa ao poder colonial, a poesia de resistência, protagonizada por jovens das periferias, mulheres, pessoas LGBTQTS, e tantas outras populações, costumeiramente excluídas da urbe, constrói seu palco de expressão, organização popular, formação de alianças e reivindicação de direitos.

Para este capítulo, fazemos o esforço de congregar um apinhado de achados advindos de uma pesquisa maior¹ em que objetivamos investigar as experiências estéticas de poetas periféricos em sua relação com o político na cidade, privilegiando os processos de subjetivação política mobilizados pelo movimento da poesia Slam em Natal. Para isso, então, nos valem da perspectiva teórica de Jacques Rancière, filósofo político franco-argelino, cuja teoria compreende o campo do político como encontro entre duas lógicas: uma do policiamento dos corpos e do partilhar não litigioso de lugares e funções - a polícia. Outra, uma lógica conflituosa, criativa, indeterminada e contingente, a que o autor denomina a política. Assim, nos perguntamos: como podem ser compreendidos os processos de subjetivação dentre as pessoas (artistas e público) que fazem parte do slam? O que uma manifestação artística como esta pode nos ensinar acerca das atuais disputas do político?

Metodologicamente, nos apropriamos igualmente dos apontamentos deste autor ao pensar o Método da Igualdade, e o operador lógico da cena. Visamos, com a construção de cenas no contexto da experiência com o Slam Rima Central, enfatizar o embate entre tais lógicas, as polêmicas despontadas, e os deslocamentos espaço-temporais que a poesia slam é capaz de mobilizar no espaço urbano, entre artistas e espectadores, construindo um campo fértil de inspiração para maneiras de lidar com os desafios políticos emergentes.

Perspectivas teóricas

O campo político, compreendido a partir das elaborações rancierianas como campo de batalha discursivo entre lógicas policiais e políticas, pressupõe um fundamento organizador das relações sociais, a que o autor denominou partilha do sensível. Remetendo à filosofia política aristotélica e à justiça distributiva que

¹ A pesquisa contou com apoio do CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) – Brasil, por meio de uma bolsa de mestrado, durante 18 meses.

fundamentou a política grega, a proposta de Jacques Rancière mapeia uma distribuição comum do sensível determinada *a priori*.

A fundamentação deste regime de distribuição de partes baseado em determinada hierarquização que organiza o que pode ser percebido e experienciado pelos sujeitos pode ser lida como “o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem partes respectivas” (Rancière, 2009, p. 15). Ou seja, a partilha é compreendida tanto no sentido de divisão em partes exclusivas, como em um comum partilhado, consensuado e consumido pelas pessoas em sociedade, destinando possibilidades, capacidades, tempos e atividades. De tal modo, a partilha está sempre fundada em relações de poder, e estas são, também, relações estéticas.

O conceito de estética para o franco-argelino nomeia a distribuição que contingencia uma experiência na realidade social, fundamentando determinada inteligibilidade, audibilidade e visibilidade. Nessa visada, a política tem sempre uma dimensão estética. Já o contrário, afirma o autor, não é verdadeiro: a estética nem sempre é política. Há uma tendência de manutenção e naturalização da configuração estética normativa que mantém um partilhar não litigioso na distribuição hierárquica de lugares e funções. A esta tendência, Rancière denomina a *polícia*. Nesta perspectiva, a dominação não aconteceria unicamente de maneira hierarquizada, sobre os desiguais, em uma proposta estruturalista que se impõe como viés ideológico às massas passíveis de manipulação. Do contrário, é um movimento ordinário, ratificado em práticas cotidianas partilhadas e consensuadas nas relações entre os corpos, e institucionalizadas a partir de produções simbólicas.

Estes mesmos corpos, então, podem configurar o tempo-espaço da emancipação. Se neles se imprime o dano, é através do deslocamento destes de seu posto de origem na partilha que se efetua o respectivo movimento emancipatório, a política: ato polêmico, conflituoso e contingente que verifica a igualdade entre todos os seres falantes.

Igualdade, como compreendido na filosofia rancieriana, não diz respeito a um fim a ser atingido, mas a um axioma metodológico que propõe um modelo de compreensão horizontalizado pautado pelo reconhecimento de validade entre as diversas formas de sentir, conhecer e narrar o mundo (Minchoni, 2022). A igualdade, para Rancière, é o único universal da política, pois caracteriza a dramaturgia da argumentação: a capacidade de todos os seres falantes de compreender e traduzir à sua maneira, já que “frente à contingência absoluta de toda ordem social, é possível verificar a “igualdade” das relações expandindo assim o campo da democracia” (Machado, 2013, p. 7). Conceitualizar a noção de subjetivação política, assim, trata-se de buscar este corpo onde ele apresenta o deslocamento de seu posto de origem na partilha e verifica a igualdade: no campo das relações e nos processos de subjetivação.

A constituição da identidade, como processo de subjetivação, dessa forma, se dá igualmente no jogo político. A identidade, em Rancière, pode ser pensada por meio de uma visão de mundo, um modo de subjetivação localizado hierarquicamente dentro da partilha do sensível. O conceito de subjetivação política, nesse sentido, envolve um processo de desidentificação com esta visão hierárquica que passa pela verificação da igualdade e “interrompe a lógica da dominação e o ordenamento sensível que organiza as identidades.” (Machado & Costa, 2023, p. 301). A desidentificação remete à ação política contingente, relacionada ao rompimento com uma função social hierárquica na partilha e identificação com outro lugar social, que prontamente se refaz em lógica policial. Sair de determinada identificação, então, expõe os inúmeros dispositivos necessários para mantê-la em funcionamento na ordem social, fraturando-a.

Marques & Prado (2022) definem, a partir de Rancière, três elementos entrelaçados no processo de subjetivação e emancipação política: 1. um processo de desidentificação, em que uma identidade posta é questionada ou recusada, estabelecendo novas posições de sujeito; 2. a convocatória dos sujeitos para uma determinada cena de dissenso, isto é, um lugar comum onde é dramatizado

e tratado o dano e; 3. tal articulação entre corpos desidentificados em uma cena atua como promotora de diferentes alianças entre sujeitos e grupos.

Nesse sentido, a subjetivação não se trata de uma elevação em termos de conhecimento, mas de uma alteração nas posições dos corpos no espaço, tornando os sujeitos capazes de estabelecerem redes de comunicação coletivas sem, com isso, abolir a separação entre distintas formas de conhecimento. Trata-se, então, de um conflito de enunciação que põe em litígio a ordem policial por meio da verificação da igualdade, abolindo a correspondência “entre nomes e indivíduos, identidades sociais e identidades políticas” (Marques & Prado, 2022, p.10). Constitui, desse modo, a invenção de um sujeito provisório, plural, coletivo, cuja identificação ocorre pelo estar entre identidades, como alteridade.

A esse exercício inventivo Rancière nomeia a poética da política. Se a polícia deseja nomes exatos, de modo a manter cada qual em sua função, a poética da política fabula identidades intervalares, por entre as quais os sujeitos movem-se no cotidiano menor, deslocando corpos provisoriamente, de modo a fazer aparecer o dano, a não contagem de suas partes. São sujeitos que estão unidos por um não lugar, o lugar do não pertencimento, da falha aritmética que caracteriza o dano na partilha hierárquica e desigual das partes do comum.

Para o autor, o teatro e a escrita são lócus privilegiados deste tipo de análise, por se constituírem como regimes de indeterminação das identidades. Ao suspender relações hierárquicas, propõem um regime estético, desinteressado, para a política, constituindo modos mais democráticos de nos relacionarmos. A investigação rancieriana acerca dos fenômenos artísticos inspira-se nas teorizações de Friedrich Schiller (1759 - 1805) e se desloca das compreensões da estética enquanto filosofia do belo, voltando o olhar para a experiência sensível como um todo.

Com base nas teorizações do alemão supracitado, Rancière (2011, p. 170) se debruça sobre o modelo conceitual de “jogo livre” - a proposta de abandono do poder de entendimento ativo sobre a

sensibilidade passiva: a destruição do conteúdo pela forma que define um *sensorium* específico, um modo de experiência que impõe à razão a “anarquia da sensibilidade”. Este modo, segundo o autor, é capaz de repensar não só o regime de efetividade dos objetos artísticos, mas também uma nova configuração da comunidade estética e da experiência vivida em comum, na direção da plena humanidade. De tal modo, uma obra de arte pode carregar um testemunho sensível específico, uma experiência radicalmente democrática característica do regime estético da arte.

Para classificar o regime estético como uma forma de compreender e contextualizar as manifestações artísticas, Rancière apresenta sua tese acerca dos regimes de identificação das artes, são eles: 1) ético; 2) representativo (mimético) e; 3) estético. Em suma, os dois primeiros regimes têm como fundamento analítico a separação hierárquica entre atividade e passividade. O regime estético, então, rejeita esta separação (Rancière, 2010).

O primeiro regime diz respeito à compreensão da arte como uma relação de causa e efeito, na medida em que a obra é voltada a uma destinação, delimitando propósitos e valores educativos e/ou morais. Neste regime, a arte tem um compromisso para além de si mesma, está comprometida com a organização social que se pretende verdadeira e, no limite, consensual.

No segundo regime, a arte é compreendida a partir da separação e é fundamentada no paradigma mimético, definindo-a como representação da realidade. Protagonizado pelo privilégio da forma sobre o conteúdo, este é o regime das Belas Artes, sendo marcado por um princípio de validade que separa espectador e artista - aqueles que detêm a capacidade de criação, de representar e expor a “verdade”, e os que não a possuem. Nesse sentido, o autor questiona: “por que assimilar escuta e passividade, senão em virtude do preconceito segundo o qual a palavra é o contrário da ação?” (Rancière, 2014a, p. 16).

A crítica de Rancière a esses dois regimes reside na perspectiva de que a arte não se propõe a uma “missão” diante da verdade, a um ensinamento ou a uma representação. O regime estético, por

sua vez, centra o protagonismo da arte na experiência da forma e no ineditismo dissensual. Os objetos artísticos em um regime estético evidenciam a potência heterogênea da criação, pressupondo que a experiência estética é tão sensorial quanto discursiva. Ela atualiza uma inteligibilidade na união entre *lógos* e *pathos*, do saber e do não saber (Rancière, 2022) traçando uma via de racionalidade por meio do sensível. O ineditismo inesgotável da experiência artística, à luz das elaborações kantianas sobre o desinteresse, e a finalidade estética como um propósito em si mesma, é o que desperta o interesse de Rancière em compreender a perspectiva de uma revolução estética.

Retornamos ao princípio do “jogo livre” em Schiller, em um comparativo ao que Marx compreendia como comunismo: uma revolução social do conceito de trabalho em que o ofício dos seres humanos seria em direção à autonomia e não à necessidade utilitária de reprodução da força de trabalho. O regime estético, pontua Rancière (2009) é propriamente a democracia, um regime de desregulação das partilhas de espaço e tempo. É democrático, pois se propõe à produção artística desinteressada, sem vias de instrução ou representação, partindo do princípio de uma igualdade radical entre os sujeitos, formas e conteúdos da arte. Assim, o estudo acerca do regime estético para o franco-argelino compreende uma análise topográfica do sensível, um mapeamento das relações de poder em que se dá o livre jogo e as formas como tal jogo abre o campo de possíveis.

Ferramentas de pesquisa

A produção de informações do trabalho se deu a partir de observações participantes, entrevistas e conversas informais com slammers, slammasters² e público presente nos slams. A partir da

² Slammers são os artistas que competem no slam, enquanto que slammasters é o termo utilizado para aqueles responsáveis por organizar a competição, calcular as

peregrinação da primeira autora em eventos culturais associados à produção periférica potiguar, ocorreu o encontro com a experiência específica que exemplificamos no estudo, o Slam Rima Central. No evento da batalha comemorativa de 5 anos de existência do coletivo, em diálogo com o slammaster Mark Silva, explicamos o interesse em pesquisar os movimentos de resistência cultural periférica na cidade. Este, por sua vez, foi receptivo à ideia e traçamos conjuntamente as estratégias metodológicas a serem empregadas. Assim, foi realizada, em junho de 2024, uma entrevista semi-estruturada com Mark e Tiago (outro slammaster do Rima Central, convidado por Mark a participar no encontro) para aproximação a tal campo, de forma a compreender a história do coletivo e seu modo de organização.

Após o encontro, os participantes sugeriram, como documento, a inclusão do Trabalho de Conclusão de Curso (técnico em produção cultural) de um terceiro organizador do slam, um relato de experiência acerca da criação do coletivo, que também passou a funcionar como fonte de informações. A partir deste contato, ocorreu a imersão da primeira autora nos eventos do Slam Rima Central e Slam RN, neste momento não apenas como espectadora, mas também pesquisadora.

A postura de observar e participar diz de uma pesquisa que se dá *no* cotidiano e não *sobre* o cotidiano. Compreendendo os encontros como dados na materialidade e sociabilidade, essa postura metodológica quer dizer estar atenta aos sentidos vividos na interação/ação com o local onde se pesquisa, pensando o pesquisar como ação que se dá nas atividades rotineiras e na convivência comprometida com aquilo que ali se produz (Spink, Brigagão, Cordeiro & Nascimento, 2014).

Visando registrar as observações da pesquisadora e as afetações mobilizadas pelos encontros, foi mantido em todas as etapas do processo o diário de campo também como fonte de informações.

notas, mediar e animar o público durante as apresentações. Os slammasters remetem aos MC's ou Mestres de Cerimônia que comandam os shows de hip-hop.

O diário possibilita manter registro de um saber não institucionalizado, mas prático, cujo cunho narrativo, ficcional e implicado permite refletir e avaliar as vivências da pesquisa e o uso de técnicas a partir do distanciamento da experiência imediata (Freitas & Pereira, 2018). A importância do diário como ferramenta merece destaque também porque permite, à pesquisadora, mobilizar em alguma medida o encontro com a alteridade, em um exercício descritivo de ficcionalização e deslocamento característico do movimento heterológico de subjetivação política, conforme propõe Rancière (Pereira & Maheirie, 2024).

Em um evento em específico, a final do campeonato de Slam do Rio Grande do Norte, nos chamou atenção a forma como os poetas participantes da final³ se referiam ao slammaster André Lima, vulgo Amém ore, rapper e agitador cultural da comunidade de Mãe Luiza, localizada na Zona Leste de Natal. André foi diversas vezes nomeado como “papai do slam”, sendo uma figura de referência para todos os artistas, slammaster em diversas rodas de slam da cidade, e o primeiro representante de Natal no campeonato nacional de Slam, em 2019. Sendo assim, devido à importância da produção cultural deste artista para a cidade, ele tornou-se também um de nossos entrevistados.

Portanto, são fontes de informações primárias as duas entrevistas e informações obtidas por meio de conversas informais (Spink et.al., 2014) com slammasters considerados referências políticas e culturais para a poesia slam na cidade; observação participante nos eventos de Slam, considerando a interação com os participantes, demais poetas e público nos eventos, bem como os registros destas nos diários de campo e; relato de experiência fornecido por um outro slammaster em seu trabalho de conclusão de curso. Apesar das interações terem contemplado diversos slammers e entrelaçado pensamentos e informações a partir destes encontros,

³ Cabe destacar que a final estadual contemplou neste ano artistas de três municípios diferentes do RN, além da capital Natal, ampliando nosso campo de estudo. São eles: Currais Novos, Mossoró e Parnamirim.

foram considerados como participantes da pesquisa, cujas falas compõem o corpo textual do trabalho, apenas os quatro slamasters entrevistados, para quem os objetivos do estudo foram esclarecidos, e que concordaram em assinar registro de consentimento e preencher questionário de identificação socioeconômica.

Todas as entrevistas foram transcritas e fichadas, sendo trazidos trechos na íntegra para o trabalho. Com a intenção de situar o/a leitor/a e evidenciar as diferenciações textuais, as falas apreendidas por meio de entrevista estão expostas no trabalho em *itálico*, com o nome da pessoa entrevistada ao final, enquanto os trechos de diário de campo são devidamente referenciados quanto ao dia da escrita. Ademais, todos os entrevistados autorizaram e solicitaram, por meio do RCLE, o uso do nome real para a exposição de suas contribuições à pesquisa, portanto são assim referenciados.

O esforço metodológico que empreendemos, inspirado pelo método da igualdade rancieriano, consiste em elaborar cenas polêmicas, caracterizadas como descritivas e ficcionais, no contexto da experiência com o slam, evidenciando embates entre lógicas discursivas. Ficção, cabe destacar, pode ser lida em Rancière (2014a, p. 74) não como uma mentira, mas como a distribuição de lugares na realidade:

Não há real em si, mas configurações daquilo que é dado como nosso real, como o objeto de nossas percepções, de nossos pensamentos e de nossas intervenções. O real é sempre objeto de uma ficção, ou seja, de uma construção do espaço no qual se entrelaçam o visível, o dizível e o factível. É a visão dominante, a ficção consensual, que nega seu caráter de ficção fazendo-se passar por realidade e traçando uma linha de divisão simples entre o domínio desse real e o das representações e aparências, opiniões e utopias.

Pensada a partir dessa noção de ficção, três eixos centrais irão definir a montagem da cena, são eles: o dissenso, a desierarquização e o desarranjo (Marques, 2022). A cena é trabalhada de modo a

desarranjar regimes de temporalidade, audibilidade e visibilidade, evidenciando “a realidade material de uma separação das formas da experiência e o esforço para transgredi-la, para criar outro modo de tecer o comum, reconfigurando um universo sensível” (Rancière & Brugère, 2020). Assim, há responsabilidade da pessoa que constitui a cena (seja ela pesquisadora, operária, filósofa) ao assumir um papel de pesquisadora-observadora-participante-curadora, no sentido de ser relegado ao processo de análise de informações a tarefa de montagens de enredos que horizontalizam os discursos, evidenciam potencialidades emancipatórias, desregulam o tempo ordinário⁴ e a hierarquia de papéis pré determinados que separam os discursos. Nesse sentido, a cena é uma construção fundamentalmente anti-hierárquica, cujo objetivo primordial é a descrição exaustiva, em oposição à explicação totalizante.

O denominador “cena”, também utilizado popularmente para caracterizar a “cena cultural” de uma determinada cidade, faz referência a um conjunto de elementos em uma montagem específica que privilegia um acontecimento polêmico. Se a cena cultural põe em foco uma conjuntura de artistas atuantes em um tempo-espço, a perspectiva de uma ação orientada pelo método da igualdade/cena enfoca as maneiras encontradas pelos sujeitos políticos de reconstruir o universo sensível no qual se encontram, tendo em vista os desarranjos temporais, espaciais e subjetivos mobilizados em tais ações (Rancière & Brugère, 2020). A cena, por fim, objetiva demonstrar o conflito entre regimes de verdade, privilegiando atos de tomada de palavra, e não apenas a verificação de fatos por meio de fontes e “verdades” históricas (Voigt, 2019). Ela tem como horizonte de ação evidenciar um acontecimento sensível que articula elementos singulares, de modo a constituir uma fabulação insurgente que descontinua a fábula dominante.

⁴ Na narrativa do trabalhador que suspende as mãos do trabalho braçal para apreciar a paisagem, Rancière (1988) propõe uma lógica de confrontação ao tempo linear. O tempo do devaneio, do desvio da função, promove a justaposição de tempos, espaços e modos de subjetivação na relação entre a materialidade do trabalho e o espaço simbólico que é reivindicado pelo operário.

A insurgência do slam em Natal/RN

Em meados de 2019, a partir do encontro entre os produtores culturais e artistas Mark Silva, Nayd Mendonça e Tiago Silva, participantes desta pesquisa, conjuntamente a uma diversidade de outras pessoas engajadas no cenário cultural potiguar, surgiu o Slam Rima Central. O projeto coletivo se fez unido pela missão de construir a poesia de resistência, inicialmente em Natal/RN, depois em colaboração com outras batalhas de slam do interior do estado, por meio do grupo extenso Slam RN.

Em meio à Marcha das Periferias, os artistas e militantes, como se afirmam Tiago e Mark, encontraram-se no desejo de utilizar da intervenção artística para debater questões sociais que os inquietavam: o genocídio da juventude negra potiguar e o acesso à cultura, com especial foco na poesia, para as pessoas de periferia na cidade de Natal. Sendo a Marcha um movimento protagonizado pela cultura hip-hop, as linguagens das periferias eram utilizadas para as intervenções. Entre o break, a batalha de rap e o grafite/pixo, foi na inspiração em movimentos de Slam que já aconteciam ao redor do Brasil e do mundo que encontraram meios de incluir sua própria linguagem como reivindicação: a poesia periférica. Dessa forma, decidiram intervir com performances poéticas nas marchas.

Conforme explicitado por Nayd (Mendonça, 2023) no relato de experiência que culminou em seu Trabalho de Conclusão de Curso, até o momento, Natal não contava com coletivos ativos de slam, tendo apenas no interior do Rio Grande do Norte, em Mossoró e Currais Novos, dois movimentos similares, o Slam Mossoró e a Batalha do Gueto, em funcionamento desde 2017/2018. Devido à proximidade de Mark e Nayd ao campo da produção cultural por meio do curso técnico no IFRN, surge o interesse destes, em conjunto com Gabriela Cândido e Pretta Soul, de fazer nascer o coletivo denominado Slam Rima Central, que buscou reunir, no centro da cidade, a efervescência da poesia produzida nas zonas marginalizadas da capital norte riograndense.

Em uma noite no Slam Rima Central, é possível ver pessoas chegando com seus cachorros, amigos, sozinhas, em grupo, para apresentar no microfone aberto, para batalhar, ou apenas para assistir. O espaço, como uma verdadeira ágora, desenha um círculo de pessoas ao redor de quem apresenta o poema, e impõe silêncio respeitoso durante a performance, fornecendo essa áurea de acolhimento em uma praça no centro da cidade. No documentário “Slam Resistência - Ágora do Agora” (2021) é posta em questão a manifestação democrática pregada pelo movimento slam. Como um cruzamento de ágoras, o slam permite uma reformulação da ideia de política na pólis grega, entendendo que um espaço circular autônomo e não-hierárquico, organizado pela periferia e para a periferia, proporciona a formação de redes importantes para um posicionamento mais democrático.

É também o que defende Gama (2023) ao destacar a percepção propagada pela mídia hegemônica dos bairros periféricos como lugar de violência. Os agentes do slam buscam, em uma contracorrente, subverter essa lógica, dando luz às violências e omissões do estado, das instituições e da desigualdade, e trazer a perspectiva de quem está se vendo e não apenas sendo visto. Nesse sentido, os slams intencionam levar a imagem circular dos redutos culturais aos bairros onde se instauram, desarranjando o discurso hegemônico, da palavra soberana (Rancière, 2009) por meio da proclamação periférica. Tal movimento cultural faz com que o artista passe a produzir na sua comunidade, ao invés de necessariamente deslocar-se para os espaços institucionais da cultura (ainda que se desloquem, ocupem, gerem polêmicas nestes espaços também). A mídia (ou a pesquisadora), por sua vez, precisa ir até os bairros em que a manifestação acontece para acessar o trabalho dos artistas.

E porque ocorre esse deslocamento, não é possível sair de um slam da mesma forma que se chega. A experiência estética é vivenciada através da emoção que a poesia slam é capaz de mobilizar ao abrir o horizonte de possíveis, apontando o caráter de ruptura da dor, transformando-a em configurações outras do sensível. Introduzimos, então, trazendo um trecho da experiência da primeira

autora com o slam, não apenas como pesquisadora, mas também poeta, espectadora e jurada, na tentativa de inserir o/a leitor/a em uma noite de slam. No mês de junho, com a temática “toda forma de amor”, o Rima Central foi realizado em um sebo de livros e artes plásticas apoiador do movimento no centro da cidade. Desse dia, grifamos tal registro em diário de campo:

Chego e estão em círculo, tocando e cantando num violão. R., o senhor mais velho, dono do sebo, me mostra alguns quadros e discos dos anos setenta. Me leva até o fundo do local, um quarto cheio de violões pendurados, vários instrumentos que outrora já serviram como estúdio. Alguns grandes artistas do RN foram gravados ali. R. é um apoiador e fazedor de cultura, poeta, músico, e mais um monte de coisas. O slam acontece com amor e alegria. O tema do dia convoca diversas pessoas LGBTQIA ao local. Onde olho, vejo casais queers, pessoas trans, não binárias, mulheres dividindo carinho entre si. O amor, aqui, é acolhedor e diverso. Dentro desse ambiente, me sinto tentada a ler um poema, algo que escrevi sobre a primeira vez que amei uma mulher. Percebo nos olhares ao redor, e nas palmas ao final, o acolhimento. Penso que estar aqui me dá vontade de falar do amor em que acredito. Acho que essa é a magia do slam. Dá vontade de falar. Nesse dia, também, recebo o convite para ser jurada. Já participei de saraus, outros slams e batalhas de rap, mas nunca estive na posição de julgar um poema. De início, fico receosa, peço orientação. Nayd, slammaster do dia, me explica para levar em consideração mensagem e performance, mas principalmente o modo como aquele poema atravessa o meu corpo. Como revira o estômago ou faz bagunça dentro do crânio. Sigo a orientação. E os poemas a seguir vão me transformando. Uma das poetisas usa o momento do slam para fazer um pedido de namoro. Ao final do poema, as duas meninas se beijam. O poema transmite amor e honestidade, a poeta sorri enquanto declama para a namorada. É um evento, uma celebração. Não posso deixar de

pensar: o slam, esse espaço de denúncia, hoje ocupado por pessoas LGBTQIAP+, dissidentes em qualquer uma das ruas dessa cidade, é sobretudo um espaço de cura e celebração em que temos permissão para ser. Enquanto escuto atentamente os poemas, sentindo-os no corpo para dar uma nota ao final, penso que a nota não importa tanto. As pessoas, como eu, estão ali falando voluntariamente sobre si, seus desejos e dores mais profundas, porque sentem que o espaço é capaz de acolher e que, nesse acolhimento, podem encontrar forças para seguir vivendo, seguir falando. Penso: não é isso que a psicologia busca? Um mecanismo para produzir a potência de vida nos sujeitos? Encontro esse mecanismo ali. Não apenas no escrever poesia, no criar solitário, mas também, e principalmente, nessas palavras tão distintas que a cada início de uma nova performance, encontram-se quando o slammaster convoca: Slam Rima central? E o público responde, autorizando o próximo artista, em um único grito, seguido de silêncio e escuta respeitosa: Solte sua voz! (Diário de campo, 13/06/2024)

Esse esforço de situar o/a leitor/a em uma roda de slam não é mera poética. Do contrário, é a tentativa de evidenciar a não distinção entre ética e estética que já nos propôs a teoria rancieriana. A disputa por uma cidade mais igualitária dos coletivos de slam é calcada em uma po(ética) espaço-temporal geradora de encontros, em detrimento do modo de vida competitivo e privado da política institucional e dos espaços urbanos do qual nos alertou Milton Santos (2013). Este autor relaciona as categorias de tempo e espaço na constituição das cidades compreendendo que o modo de vida da competitividade está associado a uma relação com o tempo da produção tecnológica. É precisamente no tempo lento que o autor situa a potencialidade dos agentes disruptivos nas cidades, entendendo que diante do subjugo neoliberal, se estabelece o meio ambiente construído como forma de resistência. Este meio diz respeito à maior parte da aglomeração dos sujeitos que afirmam a cidade

como espaço da co-presença, meio aberto, repleto de instabilidade, encontro e contingência.

Imprimindo fissuras no espaço-tempo da cidade, a criação de rodas de poesia em diferentes bairros fomenta uma onda de deslocamentos dos sujeitos para os diversos eventos de slam, estruturados segundo a competição, agrupando comunidades em torno do interesse e engajamento político-cultural. É a competição estatal que dá sentido a isso. Isso porque existem os poetas em suas comunidades, mas existe um/a poeta que representará o estado. Essa noção de uma comunidade maior pode também ser pensada como motivo pelo qual público e poetas transitam em diferentes eventos do estado, por diferentes bairros nas cidades (Gama, 2023). Dessa forma, o slam estimula a circulação pela cidade para a juventude periférica. Em caso de slams específicos de grupos considerados “minoritários”, como de pessoas LGBTQIA e mulheres (como é o Rima Central) isso fica ainda mais evidente, já que tais corpos, que tendem a ser rechaçados no espaço urbano, passam a circular e encontrar pares.

O fato de o Rima Central ocorrer na praça Pe. João Maria, espaço aberto no centro de Natal, contribui para que um transeunte se veja cooptado pelo barulho, e se, por um instante, pára para ouvir, é compelido a ouvi-lo como uma fissura no espaço-tempo, como um discurso, um discurso que incomoda no espaço público.

Incomoda, pois a poesia de slams ocupa as ruas da cidade, devolvendo ao urbano sua função social de encontro, de organização política e comunitária, em detrimento do isolamento neoliberal, da lógica senhorial e da contenção ditatorial que até hoje deixa marcas no cenário urbano brasileiro. A manifestação estética slam torna o espaço público o lugar da construção de alianças afetivas, acesso à cultura e formação para a atuação política. Nesse sentido, ao dissertar sobre o que entende como o dispositivo da política, o slam-master Amém Ore nos oferece uma descrição do regime policial marcado pelo poder instituído, em oposição à política propagada pelos slams:

Porque [a política] nunca foi algo assim que realmente abraçou, mas que reprimiu, que instituiu leis, que discriminava, que prendia, sempre foi um lugar assim, como você sabe na história: o samba já foi crime, capoeira já foi crime, muitas das culturas que nós, pretos, periféricos, indígenas, enfim, povos de terreiros fazem, são discriminadas, são marginalizadas, então a gente não sente muitas vezes que vai ser acolhido nesse lugar que a gente vai levar e vai ser tratado como algo importante [...] O que fazemos não é diferente, a diferença é que tem um partido, tem uma nomenclatura, tem todo um sistema que foi criado, mas foi um sistema que foi criado sem a gente, não foi pra gente, de homens brancos pra homens brancos, burgueses pra burgueses. Então, foi sendo criado o excluído e depois foi tentando aliviar isso. (Amém Ore, em entrevista para esta pesquisa)

A problemática levantada por Amém Ore pontua como os slams não apenas narram as contradições da cidade, mas reconfiguram a distribuição de suas partes no cotidiano. Ao chocarem os transeuntes com a declamação de poemas em espaços públicos da urbe, põem em pauta o questionamento: a quem serve o espaço público? a quem serve a política? Dessa forma, expõem os diversos dispositivos de controle necessários para manter a cisão entre o público e privado. Em consonância com a fala do slammer, Rancière (2014b) analisa como as lutas democráticas do século XIX (ex.: a luta dos trabalhadores pela regulamentação salarial, ou das mulheres pelo trabalho) propuseram, como fundamento, a abolição da cisão entre espaços e pautas correlatas ao público e o privado. A crítica à democracia representativa do autor tem como base a perspectiva de que a assumpção de poder por parte dos governos republicanos tende a reivindicar a tradicional separação entre Estado e sociedade, repelindo para a vida privada e para os agentes estatais os assuntos que dizem respeito à intervenção na vida de atores não estatais: “mesmo onde o povo é soberano, somente o é na ação de seus representantes e de seus governantes” (Rancière, 2014b, p. 74).

A radicalidade da proposta democrática em Rancière, e do movimento slam, nessa perspectiva, assume noção similar à

proposição do autor sobre regime estético das artes, no sentido de que democracia não é percebida como fim a ser atingido, mas como o processo mesmo de luta contra essa divisão e privatização, em termos de contingencialidade. Assim, “Ampliar a esfera pública não significa, como afirma o chamado discurso liberal, exigir a intervenção crescente do Estado na sociedade. Significa lutar contra a divisão do público e do privado que garante a dupla dominação da oligarquia no Estado e na sociedade” (Rancière, 2014b, p. 73).

O slam torna-se, então, catalisador para a formação de espaços liminares da política: entre arte e ativismo, espaço de instabilidade em que as posições de sujeito político são postas em jogo. A prática da poesia falada em espaços públicos, em especial na região central da cidade (marcada por sua herança colonial) cria uma zona de indeterminação política e estética. Os slams acontecem entre o espaço artístico e o espaço de protesto, o ritmo próprio das ruas e o tempo das instituições, entre o cotidiano vivido e a performatividade poética.

Rima central: máquina de subjetivação política

Um aspecto marcante sobre a manifestação estética slam é seu caráter performativo. Apesar de serem previamente escritos, as notas atribuídas aos poemas costumam avaliar não apenas o conteúdo, mas o uso do corpo, da oralidade e capacidade teatral dos artistas, uma herança atribuída ao ritmo e a cadência do hip-hop, da poesia falada e dos cantos afro ameríndios (Alcade, 2022). Isso faz com que as noites de slam sejam irrepetíveis em seus efeitos entre aqueles que as vivenciam:

Então, acho que a ideia central do slam é mostrar, sabe? Mostrar a poesia, mostrar a nossa vivência, mostrar o que a gente vive, né? E sem pudor, sabe? Sendo objetivo mesmo, sem vergonha mesmo, sabe? Tipo, escancarado, porque a gente já... vela muita coisa, a gente já esconde tanta coisa, e o slam, acho que quando a gente tá ali no slam, a gente não pode se prender, não tem que ter vergonha, porque a ideia

central do slam é você se mostrar, você se despir ali, entendeu? É um momento, assim, que todo mundo vai te abraçar, todo mundo vai te ouvir, todo mundo vai te escutar. [...] A ideia é a gente ter um momento, assim, que a gente normalmente não tem em casa, no trabalho, na escola, que a gente possa falar, que a gente possa gritar, abrir os braços, chorar, entendeu? E ser visto, ser ouvido, ser abraçado. (Amém Ore, em entrevista para esta pesquisa)

A potência disruptiva do slam aparece, assim, em fundar um espaço não-hierárquico de escuta onde a fala dos sujeitos é ouvida como discurso, não como ruído, a partir da inteligibilidade da poética. Para Rancière (2002), o fundamento principal da política é precisamente a ação que faz aparecer a condição de igualdade daqueles que são costumeiramente excluídos da arena política tradicional. Assim sendo, o aparecimento de novos modos de fazer política, distantes do institucionalismo e capazes de estabelecer redes de alianças não convencionais, significa uma ação de emancipação, na medida em que performa uma ruptura no regime sensível, reorganizando o campo de experiências. A vida passa a ser autorizada, sonhada, ainda que diante das políticas de morte.

No processo de subjetivação política, o que conta é o caráter performativo do ato. Isto é, se atua apesar da identidade prévia. A liberdade, pontua Voigt (2019, p. 27), “é uma questão de princípio, não de promessa futura”. De tal modo, as performances aparecem como máquinas de subjetivação ao propor um lugar de tensionamento e criação que permite processos de desidentificação e repartilha do sensível. A subjetividade se forma em um local de fratura: entre o mundo instituído e o mundo possível.

A performatividade nas noites de Slam, então, cria um espaço de fabulação dessa liberdade e igualdade que implica em efeitos subjetivos, materiais simbólicos na experiência dos sujeitos. A ação política é uma ruptura com a estética normativa que se dá na elaboração e partilha do manifesto poético. A performance social, assim, não é apenas uma afirmação do sujeito, mas propriamente sua possibilidade de formação e reformulação constante dessa

identidade (Marques, Veloso & Prado, 2021). A dramatização instituída pela performatividade política não apenas transfigura a identidade, mas também o campo perceptivo social passa a ser disputado por meio da formação ou não de alianças orientadas pelo cuidado. Assim, o slam tende a construir um espaço heterogêneo de enunciação coletiva emancipatória. É o que o slammaster Tiago reitera na seguinte fala, ao correlacionar a experiência estética do slam à sensibilidade como fundamentos de emancipação:

Eu acho que esse voltar [do slam] é como a experiência estética. Isso é a experiência estética. Quando você tá diante de uma obra, ela toca ou não toca. Então, eu acho que quando toca, você atinge outros lugares do seu subconsciente, usando a metáfora do coração, dos seus sentimentos, você atinge esses lugares. Então, você vai ficar mais sensível às coisas do ambiente, da sociedade. Você vai ter uma lente a mais. É como se você estivesse colocando uma lente a mais para você enxergar a sociedade. Tipo, meus olhos estão um pouco embaçados, eu boto uma lente e isso vai melhorando. Boto outra, vou melhorando. Então, eu acredito que a experiência estética do slam ajuda muito a gente a fazer, a ser uma faísca ali e ajuda, dá aquele empurrãozinho para as pessoas refletirem o que está diante delas. A gente não dá tudo, todo o ouro. Porque cada pessoa é uma pessoa, sua experiência estética é uma, a de Mark é outra, a minha é outra. Com toda a sua bagagem, você vai ter outros elementos também para fazer essa leitura da realidade. Então, é muito bom. (Tiago Silva, em entrevista para esta pesquisa)

Pensando em conjunto a Rancière (2014a; 2007) sobre o objeto artístico, percebemos como o espectador não é um sujeito passivo daquilo que acontece à sua frente, mas capaz de superação e tradução das informações que chegam a si. A distância entre duas formas de saber (no caso, artista e espectador) é a condição normal para a comunicação, e não algo a ser abolido, é a distância entre o que já se sabe e o que irá apreender a partir de sua própria “floresta de signos” (Rancière, 2007, p. 275). Deste modo, especatar é um

exercício de tradução que verifica a igualdade das inteligências. Ao nosso modo, a partir de hipóteses próprias e de nossas experiências, tentamos compreender o que outra inteligência nos comunica, e vice-versa. É esse exercício de encontro de inteligências, distantes entre si, que convoca a tradução e configura a primeira condição para o aprendizado em um comum dissensual, conforme afirma Rancière (2007, p. 280): “uma comunidade emancipada é na verdade uma comunidade de contadores de histórias e tradutores”.

O sucesso do slam, nesse sentido, é também fazer aparecer a diferença entre experiências, cores, credos, territórios, etnias, classe, etc., o que perspectiva a visão dos espectadores e constitui campo fértil para aprendizados sobre a alteridade: “É isso que implica o processo democrático: a ação de sujeitos que, trabalhando no intervalo das identidades, reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular.” (Rancière, 2014b, p.80). A “lente” de que Tiago fala remete à ética de alteridade presente nos slams. Quem ali está se vê compelido a confrontar-se com a diversidade de opiniões, experiências e reivindicações de sujeitos posicionados entre-identidades, capazes de transitar na experiência uns dos outros por meio da performance poética. Esta é precisamente a missão do slam, reiterando sua ação política.

É nesta seara que podemos afirmar que os coletivos de slam não só são ocorrências de desarranjo dos espaços, mas também do tempo, constituindo subjetividades pautadas no cruzamento entre a materialidade das relações entre classes e a idealidade de uma cultura combativa. Nos poemas, poetas compartilham suas análises a respeito das estruturas nas quais estão inseridos seus corpos, se apropriam dessas questões, discutem-nas, educam-se entre si, educam os espectadores, e retornam aos espaços policialescos da cidade fazendo aparecer perspectivas outras do mundo vivido. Nestas noites em que as trabalhadoras negras, pobres e/ou periféricas seriam impelidas ao sono que prepara o corpo para produtividade do trabalho no dia seguinte, elas compartilham poemas. Uma espécie de descanso é vivida por meio dos encontros po(éticos) e são esses poemas que traçam a possibilidade de modos de vida outros,

mais próprios, estratégicos e humanizadores, para si, para o coletivo e para qualquer pessoa que vive a cena do slam na capital potiguar. Para os participantes, é o sentido de ser poeta que dialoga com esta questão:

Porque eu acho que ser poeta é ser revolucionário. Porque a sociedade capitalista, ela quer que o ser humano use todo o seu tempo para produzir algo, né? Para usar toda essa nossa energia na nossa força de trabalho. E quando você está escrevendo um poema, está no seu processo criativo ou no seu ócio, né? É... Você está sendo de certa forma contra o sistema. Você está usando seu tempo para uma coisa que, entre aspas, não vai, não tem uma utilidade prática, assim, rápida. Né? [...] É... Porque para a sociedade capitalista a existência da poesia não tem interesse, um valor, né? Prático. Mas para a sociedade que a gente quer construir, a sociedade crítica, né? A mudança da... o despertar da consciência, assim, das pessoas, é necessário que a gente tenha a poesia. (Mark Silva, em entrevista para esta pesquisa)

A fala de Mark é complementada por Tiago, no sentido de destacar o significado educativo de uma roda de slam:

No geral, as artes elas não têm essa valorização como as ciências biológicas, as ciências exatas, por exemplo. Alguns nem enxergam como ciência, né? Algo mais... É como se o artista não pesquisasse, ele não tivesse referência, não tivesse um trabalho intelectual ali, né? E tudo isso, essa narrativa construída pelo capitalismo para não... Para que isso não desperte, né? Eles não valorizam para que as pessoas não... não valorizem também, né? Porque se as pessoas estão refletindo, estão consumindo arte, estão produzindo, estão sendo artistas, eles vão ter outra leitura do mundo [...] Isso vai facilitar as pessoas a pensarem numa sociedade diferente, por exemplo. (Tiago Silva, em entrevista para esta pesquisa)

As provocações dos artistas suscitam reflexões sobre a função de uma educação estética contemporânea. Ao argumentar por uma

pedagogia da emancipação, Rancière (2002, pp. 11-12), apresenta os desafios para uma educação que não vise à instrução ou o embrutecimento, mas à construção de autonomia igualitária e radicalmente democrática entre os sujeitos. Para o autor, instruir é o ato de confirmar uma incapacidade pela própria tentativa de reduzi-la, enquanto emancipar significa “forçar uma capacidade” ignorada ou não reconhecida. Emancipar, através da experiência estética, trata-se de nada mais que fazer emergir, no poema, a força que já existe na vivência dos sujeitos.

Se a ordem policial, fundamentada na *arkhé* moderno/colonial (Tonial, 2018) compreende o espaço da literatura, da poesia e da palavra como um lócus homogêneo de acesso a poucos da elite acadêmica embranquecida, o slam enseja embaralhar esse posicionamento, propondo fazer poesia a partir do saber popular, de um corpo-coletivo que é negro, lgbtqia, mulher. Aqueles que normalmente são “objetos de política” tornam-se sujeitos de enunciação, mas sem adotar uma identidade estabilizada. Fala-se “entre”: entre dores privadas e denúncia coletiva, entre poesia e protesto, entre performance e militância. Ao performar poemas, a comunidade do slam fissa a dicotomia entre o público e o privado, estabelecendo uma zona de indeterminação estética e política. Entre o mundo vivido e o mundo possível, o poema.

Considerações finais

Nos propomos, a partir da experiência com o slam em Natal/RN e das teorizações rancierianas, analisar como as experiências estéticas mobilizadas em um movimento periférico nesta cidade poderiam contribuir para compreendermos o que se entende por política, e como tais práticas insurgentes autônomas podem apresentar modos de subjetivação importantes para o enfrentamento de disputas contemporâneas do político. A construção de cenas de dissenso, a partir do método da igualdade rancieriano, propõe olhar para um acontecimento, de modo a extrair de uma singularidade sua potência de enunciação coletiva. Isto é, a partir de um discurso

singular, verificar a igualdade das inteligências entre todos aqueles que falam. A cena, portanto, se refere a um dispositivo singular-universal, o que aponta para a relevância de debatermos a singularidade de acontecimentos em contextos locais ao mesmo tempo em que se expande o campo de compreensão acerca de assuntos globais. Assim, entendemos que as considerações sobre o cenário cultural e político potiguar podem apresentar caminhos para olhar para as ações políticas do slam em diferentes contextos e territórios, preservando suas particularidades e seu caráter territorial.

Uma máxima de Jacques Rancière define a perspectiva do filósofo acerca das potências dos objetos artísticos. Em entrevista para o professor Sudeep Dasgupta, o autor apresenta um dos pontos centrais de sua tese ao afirmar: “A arte está indo para algum lugar. E a política precisa alcançá-la” (Dasgupta, 2008, p. 74, tradução nossa⁵). Nessa visada, percebemos a relevância em tomar a experiência com o slam como uma inspiração para as disputas do político e a construção de uma luta comum e dissensual, fundamentada na contingência e no reparo cotidiano do dano. Entendendo um contexto de cisão de tempos e espaços, segregação racial, econômica e cultural na cidade de Natal, investigamos o slam e as poéticas das periferias como movimentos que surgem às margens desse cenário, e se inscrevem nele, constituindo polêmicas. Os slams mobilizam deslocamentos identitários e espaciais no político, nas relações sociais e no cenário urbano, inserindo sementes de subversão em regimes que se constituíram historicamente como universais/hegemônicos.

No ano de 2025, as políticas econômicas neoliberais cada vez mais se alinham com as pautas identitárias conservadoras, associando geração de lucro à hegemonia e exterminação da diferença. O outro da lógica colonial, o corpo feminizado, racializado, empobrecido, bem como as práticas culturais associadas a esses corpos são cada vez mais policiadas. Prova disso pode ser observada no discurso de posse do presidente recentemente eleito dos Estados Unidos, que contou com o nacionalismo, e a extinção da população

⁵ No original: *Art is going elsewhere: and politics has to catch it*

migrante, especialmente latino-americana, como carros chefes da pauta. Esses discursos têm como um comum atribuírem a selvageria e desordem a uma população, em oposição à imagem de racionalidade e contenção dessa outra, a elite embranquecida, que poderia então ter voz na arena política.

Em entrevista para Galende (2019), Rancière já trazia preocupações que se tornam ainda mais válidas frente ao avanço da agenda neoliberal no Brasil e no mundo. Sobre discursos como o de Donald Trump, nos EUA, e Marine Le Pen, na França, o filósofo aponta a demagogia e a prática apaixonada da extrema direita pela desigualdade: “Não devemos esquecer que a matéria-prima da política é o simbólico”, afirma. O que Rancière problematiza é que essas figuras constroem uma política de identidades fixas sobre o que seria o “Povo Americano” ou a “França profunda”. Ao mesmo tempo, negam o caráter identitário de seus regimes ao afirmar que a política se trata simplesmente de uma administração do poder. Como forma de oposição a essa política identitária, a radicalidade do pensamento rancieriano está na assumpção do lugar do oprimido como heterogêneo, múltiplo, não uma identificação pura com o nome vazio “proletário”, mas uma estrutura simbólica comprometida com a oposição à política como mera administração do poder. A poética da política trata-se, portanto, dos atos, performances e festas que abalam essa cisão entre o institucional e o popular, o público e o privado, localizando-se no entre-identidades.

A poesia das periferias, nesse sentido, tem como uma das armas a essa subalternização, uma ação política que conquista pelo afeto. É política porque é polêmica, e tal polêmica é contagiante, afetiva. O público nas rodas de slam se emociona com a performance, ri e discute com os jurados, indigna-se diante de uma nota. A competição, como Luiza Romão (2022) discute, lembra bastante uma partida de futebol, com torcidas, conflitos e contradições diversas, mas que tem na gênese um amor pelo jogo que, nesse caso, é o manifesto poético e comunitário. Nos poemas, a experiência sensível convoca a sair de si para estar com os outros naqueles três minutos únicos, irrepetíveis.

Nesse sentido, o slam permite o encontro com a alteridade, esse exercício de deslocar corpos, identidades, espaços, promover identificações e desidentificações constantes. É o poema, como experiência estética de aparecimento, que faz ver o que não era visto, sentir e experienciar, no corpo, o que não nos foi destinado *a priori*. Tal exercício nomeamos subjetivação política, e dessa forma a arte pode ter papel crucial na expansão das possibilidades para os corpos, de inauguração de temporalidades e espacialidades. Se pensarmos nos desafios políticos dos próximos anos, talvez precisemos justamente inaugurar novos corpos, tempos e espaços, em favor de um comum mais heterogêneo e igualitário.

Experimentar o deslocamento também se trata de um exercício para a pesquisadora, no que concerne ao método. O papel da pesquisadora, no que diz respeito à construção de cenas, se refere a uma espécie de curadoria de elementos, e convoca igualmente a necessidade de a pesquisadora subjetivar-se politicamente. É uma identificação impossível com as cenas narradas pelos pesquisados, uma vez que as experiências vividas são distintas. Nesse sentido, a psicologia pode olhar para as artes como tecnologias de liberdade que servem aos deslocamentos identitários, materializados em encontros e desencontros, para pesquisadora e pesquisados, de modo a constituir na distância entre duas inteligências, o aprendizado. Aliar-se à luta por igualdade, como compromisso científico, ético e metodológico, quer dizer reconhecer essa identificação impossível, questionando esse saber acadêmico como válido *a priori*, para estar unida com os pesquisados neste lugar do entre: o lugar de desidentificação mobilizado na experiência estética.

Enfim, no que diz respeito à relação entre arte, democracia e política, talvez não seja possível afirmar ingenuamente que objetos artísticos exerçam uma transformação totalizadora nas estruturas, ou que seja este seu objetivo; os objetos artísticos não tem obrigação alguma senão a lembrança da contingência. Entretanto, talvez seja possível argumentar que estes fundamentam algumas das estratégias possíveis para que as pessoas possam atuar na arena política pela via da auto representação, abolindo cisões e homogeneizações,

o que constitui o conflito e denota o processo de subjetivação política (Rancière, 2010) que a arte é capaz de mobilizar - exercício essencial para começarmos a pensar a efetivação de uma pluralidade verdadeiramente democrática.

Referências

Alcade, E. (2023) *Nos corre da poesia, Autobiografia de um slammer*. São Paulo: Editora Selin Trovoar.

Barbosa, J. R. A. (2016). Formação territorial e oligarquias estaduais: Notas sobre o uso desigual do território norte-rio-grandense. *Revista Interface*, 12, 34–54.

Cunha, C. H. (2014) *Nos tempos do Blackout: cena musical, práticas urbanas e a ressignificação da Rua Chile*, Dissertação de mestrado: UFRN, Natal/RN.

Dasgupta, S. (2008). Art is going elsewhere: and politics has to catch it: an interview with Jacques Rancière. *Krisis*, 9(1), 70-76.

D'alva, Roberta Estrela (2011). Um microfone na mão e uma ideia na cabeça: o poetry slam entra em cena. *Synergies Brésil*, n. 9, p. 119-126. Disponível em: <https://gerflint.fr/Base/Bresil9/estrela.pdf>

Freitas, M. & Pereira, E. R. (2018). O diário de campo e suas possibilidades. *Quaderns de psicologia*, 20(3), 235-244.

Gama, D. M. H. de L. da. (2023). SLAMS: Percursos poéticos em comunidades de periferia em Salvador, BA. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1.

Galende, F. (Entrevistador). (2019, 15 de fevereiro). A extrema direita está conseguindo novamente apelar aos símbolos identitários mais primitivos [Entrevista]. *LavraPalavra*. <https://www.lavrapalavra.com/2019/02/15/a-extrema-direita-esta-conseguindo-novamente-apelar-aos-simbolos-identitarios-mais-primitivos/>

Iyalê, Oyá [@oya.iyale] (2023). Rio Grande, sou eu!!! [Post no Instagram]. Recuperado em 4 de agosto de 2025, de https://www.instagram.com/p/CzEg2MhO5kS/?img_index=7

- Lima, A. A. de (2017) *Escaladas da contracultura: Natal, década de 1980*. [Tese de Doutorado]. UFRN, Natal/RN.
- Machado, F. V. & Costa, F. A. (2023) Pós-estruturalismo - Jacques Rancière. In: *Dicionário de psicologia política latino-americana*. Parisi, E.R., Hur, D.U. & Lacerda, F. J. (org.) pp. 298-302. Campinas, SP: Editora Alínea.
- Machado, F.V. (2013). Subjetivação política e identidade: contribuições de Jacques Rancière para a psicologia política. *Revista Psicologia Política*, 13(27), 261-280.
- Marques, A. C. S., & Prado, M. A. M.. (2022). Os processos de subjetivação e emancipação política em Jacques Rancière. *Psicologia & Sociedade*, 34, e265750. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2022v34265750>
- Marques, Â. C. S.. (2022). O método da cena em Jacques Rancière: dissenso, desierarquização e desarranjo. *Galáxia* (São Paulo), 47, e53828. <https://doi.org/10.1590/1982-2553202253828>
- Marques, A.C.S., Veloso, L.H.N. & Prado, M.A.M. (2021). Enquadramentos, cenas dissensuais e o aparecer antierárquico: ação política e resistência em Judith Butler e Jacques Rancière. *Comun. Mídia Consumo*, São Paulo, V. 18, N. 53, P. 394-416
- Mendonça, L. S. B. (2023) solte sua voz! Relato de experiência no movimento Slam no Rio Grande do Norte (2019-2021). Trabalho de Conclusão de Curso (técnico em produção cultural). Instituto federal do Rio Grande do Norte - Campus Cidade Alta. Natal - RN.
- Minchoni, Tatiana (2022) *Saraus nas Periferias: Insurgência (Po)Ética nas Tramas Afetivas do Território*. Curitiba: Appris.
- Pereira, E.R. & Maheirie, K. (2024) Diário de campo: um recurso técnico-poético na (re)criação de experiências. In: Pereira, E.R., Rasera, E.F. & Pegoraro, R.F. [org.] (2024) *Pesquisa qualitativa em psicologia social e saúde [recurso eletrônico]* – Florianópolis : Editora da UFSC.
- Prates, M. A. Guareschi, N. M. de F., & Reis, C. dos (2021) O que a juventude negra do Slam tem a dizer para a Psicologia Social?. *Psicologia & Sociedade*, 33, e251657. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33251657>

- Rancière, J. (2002) *O mestre ignorante - cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Rancière, J. (2007) The emancipated spectator. *Artforum*. VOL. 45, NO. 7, march.
- Rancière, J. (2009) *A partilha do sensível*. Editora 34: 2a ed. São Paulo.
- Rancière, J. (2010) A estética como política. *devires*, Belo Horizonte, V. 7, N. 2, P. 14-36.
- Rancière, J. (2011) A comunidade estética. *Revista Poiésis*, n. 17, p. 169-187
- Rancière, J (2014a) *O espectador emancipado*. 2a tiragem. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Rancière, J (2014b) *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo.
- Rancière, J. & Bruguère. F. (2020). *O pensamento das bordas*. Tradução de Ângela Marques Salgueiro. Belo Horizonte: Chão da feira.
- Rancière, J. (2022). Arquiteturas Deslocadas. *Pós FAUUSP*, 29(55), e194845. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-2762.posfauusp.2022.194845>
- Santos, M. (2013) *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico científico-informacional*. 5a ed. Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP)/SP.
- Slam Resistência - Ágora do Agora (2021) [documentário] Acesso em 04/08/2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jDFSFoMsVm8>
- Spink, Brigagão, Cordeiro, Nascimento (2014) A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas. (publicação virtual) Rio de Janeiro: Centro Edelstein.
- Tonial, F. A. L. (2018) Colonialidade e De(s)colonização: contribuições a partir do pensamento de Jacques Rancière. [Tese de Doutorado em Psicologia] – UFSC.
- Voigt, A. F. (2019) O conceito de “cena” na obra de Jacques Rancière: a prática do “método da igualdade”. *Kriterion*, v. 60, n. 142, p. 23-41.

Capítulo 6. Fabulações e tecituras de resistência e cuidado: narrativas de mulheres racializadas em territórios urbanos ancestrais

Marilu Goulart
Jaqueline Titoni

Introdução

Este artigo origina-se da tese de doutorado “Fabulações que sustentam mundos: refúgios e modos de (re)existência a partir das narrativas do fazer de mulheres racializadas em seus territórios - quilombos, retomadas indígenas, coletivos e ocupações sociais” (Goulart, 2024). Como parte dela, compartilha de seu desejo de pensar o fazer das mulheres racializadas em seus territórios, expandindo a noção de fazer para além dos modelos capitalistas de um fazer que se confunde com o fazer(se) mercadoria.

Aqui olharemos de modo mais especial para a trajetória de quatro mulheres e seus fazeres, a mulher *Árvore*, a mulher *Lua*, a mulher *Raio* e a mulher *Feiticeira* (nomes de fabulação), por estarem ligadas à defesa de territórios ancestrais em um centro urbano. Suas histórias foram semeadas à sombra das árvores de seus territórios-existência, germinaram e viraram palavras-afetos em diários de pesquisa e, por não caberem somente em teses, seguem florescendo e polinizando outras produções.

Das epistemologias da terra

Os processos de resistência e de defesa do território, desde a perspectiva feminista interseccional crítica e comunitária, produzem tecituras que amarram os fios de gênero e raça e permitem ver, à sombra das palavras, a vida que brota da terra e de cosmovisões

que enfrentam os modos coloniais e moderno de pensar e viver este mundo. Estes processos envolvem as mulheres e suas comunidades, seus povos e os grupos aos quais pertencem.

A emergência dos saberes localizados, a partir da experiência acumulada do feminismo decolonial, deixou ainda mais explícita a necessidade de uma abordagem que visualizasse o que está a cargo das próprias mulheres, ou seja, os saberes ancestrais, suas trajetórias como interlocutoras de seus grupos ou mesmo suas práticas que as definem como protagonistas de seu próprio caminho. Como criadoras e curadoras de espaços de cuidado, ou de sociabilidades insurgentes, é nas ações mais cotidianas que tecem os fios que produzem os saberes localizados, mesmo que este elã vital¹ venha de muito antes.

Ao iniciarmos este estudo, perguntávamos sobre a noção de trabalho, com base na noção de trabalho reprodutivo. No entanto percebemos que no processo de nomearem o seu trabalho, nos devolveram outros significados para o seu fazer, os quais não se identificavam com os conceitos modernos do mundo do trabalho. Deste modo, incitaram indiretamente a busca por referenciais que se abrissem à possibilidade de interação de saberes do entorno onde vivem, este que ajuda-lhes a desenhar suas principais ações, expandindo a noção de trabalho para outros tanto fazeres que, conjugados, adquiriam a singularidade dos fazeres cotidianos.

A pesquisadora e feminista Silvia Federicci (2022), em sua obra, aprofundou a correlação entre o trabalho reprodutivo das mulheres, a exploração de seus corpos pelo capital e suas insurgências, colocando a vida como centralidade. Para ela, são as mulheres que sustentam o sistema produtivo, sendo também as maiores defensoras do território. Cita as mulheres africanas (Uganda) que lutam para manter a agricultura de subsistência, apesar das políticas

¹ Elã vital, ou conatus de acordo com o filósofo Baruch Spinoza seria a persistência em existir, a força motriz, a perseverança em continuar existindo. (Spinoza, *Ética*, 2009).

de austeridade e projetos do Banco Mundial. Segundo a autora, elas tentam fortalecer

uma economia fundamentada em um modo de vida não competitivo e centrado na solidariedade. Veronika Bennholdt-Thomsen e Maria Mies a chamam de economia do “outro”, dizendo que esta instaura, no centro da atividade econômica e social, tudo o que é necessário para produzir e manter a vida neste planeta, e não a acumulação interminável de dinheiro morto” (Mies&Bennholdt-Thomsen, 1999, p.5). (FEDERICCI, 2022, p.194)

Federicci (2022) também reconhece a luta pela terra das mulheres na América Latina, que resistem para muito além dos governos progressistas, mesmo que estes, segundo ela, tenham investido em algumas políticas públicas que permitiram acesso de pessoas em vulnerabilidade social, incidindo na diminuição da extrema pobreza. No entanto, compara estes investimentos, citando o Brasil como exemplo, informando que não chegaram a um décimo dos recursos repassados ao agronegócio e às empresas de mineração (Federicci, 2022, p.199). Concordando com a autora, pode-se perceber que participantes de movimentos sociais mostram que as ações do poder público ainda são insuficientes e seguem dando continuidade às lutas das mulheres na linha de frente em defesa dos territórios, retomadas, quilombos, periferias, terreiros, ocupações sociais por moradia, entre outras tantas.

O fazer das mulheres que participaram deste estudo amplia aquilo que se conhece como trabalho reprodutivo, pois, olhando de perto seu cotidiano, percebe-se modos de existência e (re)existência, que sustentam a vida por meio do cuidado de pessoas e dos seres que habitam o espaço doméstico. Em seus territórios existem ambiências que alavancam a produção de alteridade, com protagonismos que buscam fortalecimento nas interfaces com outros atores reconhecidamente aliados.

Através de suas rotinas e de seus fazeres, organizam encontros, investem em reciprocidade, cuidado, respeito, pertencimento e valorizam o comum das lutas na guerra em que nos encontramos. Desta forma, outras possibilidades de humanidades se evidenciam, menos nos discursos e mais no cuidado com a terra e as relações, quando se empenham em criar novas sociabilidades e fortalecer esses territórios que são potentes refúgios urbanos. Estas experiências de convivência desviam da lógica individual e competitiva posta em prática nas relações sociais produzidas pelo pensamento neoliberal vigente.

Alguns conceitos nos amparam, mais no sentido de abrir possibilidades de pensamento do que enclausurar idéias. Essas mulheres vivem em territórios urbanos em contextos diversos de vida em comunidade, mas todas compartilhamos uma cidade, Porto Alegre. Cidade cuja gestão representa atualmente o projeto necropolítico (Mbembe, 2024) e neoliberal que defende o estado mínimo, com alta incidência de especulação do setor imobiliário, que produz maior adensamento construtivo e gera riqueza para incorporadoras e, também, produz políticas higienistas e de gentrificação. A especulação imobiliária produz alto impacto, no entanto, os territórios quilombolas, aldeias e retomadas indígenas na sua histórica resistência são a prova viva de que outro modo de viver é possível e o dinheiro não pode comprar tudo.

Na perspectiva crítica do feminismo decolonial, trazemos a interseccionalidade², com a contribuição das mulheres negras no feminismo negro, e a contribuição da perspectiva do corpo-território, a partir das mulheres indígenas. Assim como de suas vivências em coletivos e também de suas ancestralidades e profunda ligação com a terra. Neste sentido, é possível perceber também o corpo-território como espaço de produção de outros modos de habitar a cidade,

² Interseccionalidade: “abordagem que afirma que os sistemas de raça, classes sociais, gênero, sexualidade, etnia, nação e idade são características mutuamente construtivas de organização social que moldam as experiências das mulheres negras e, por sua vez, são formadas por elas” (COLLINS, 2019, p.460).

sendo que os territórios indígenas e negros se atualizam nestas forças de resistência e de existência feminista e comunitária.

Nossos corpos já não suportam olhar e viver tanta iniquidade: intensificação de violências contra as mulheres e feminicídios, extermínio de jovens negros nas favelas e periferias urbanas, assassinatos de indígenas e genocídio do povo palestino pelo estado de Israel, entre tantas outras violências. Talvez por isto mesmo o possibilitar ao corpo a experiência do (co)mover-se, trazida por Sara Ahmed (2022), seja uma proposta de cura, quando busca, na vida das mulheres e na trajetória do feminismo, as primeiras experiências de alteridade vividas. Experiências que levam a novos agenciamentos de mundo, de escrita, colaborativos e da inscrição de histórias que precisam ser visibilizadas pela potência que contém em si. Potências estas que estão nos objetos, nas casas, na complexa oralidade que, incapaz de separar o conhecimento do afeto, faz pulsar vida e memórias.

Ahmed (2022, p. 17) ao dizer que “quanto mais a teoria se aproxima da pele, mais ela pode fazer” aponta caminhos para que a psicologia social possa estar próxima aos territórios em luta e atenta a esses processos de subjetivação insurgentes que investem em alteridades e movimentos. Encontrar as histórias e (co)mover-se para pensar resistências também é movimento cujas narrativas escapam às formalidades da ciência e do conhecimento.

A crítica à modernidade e aos modos de fazer ciência e não somente a compreensão, mas o fomento a outros tipos de humanidades descolonizadas, requer amparo. E por que não buscá-lo nas epistemologias da terra, dos povos? Por que não chamá-las de epistemologias da alteridade?

A partir destas premissas, este texto foi tecido deixando-se afetar pelas narrativas dessas mulheres e do (co)mover-se como gesto, que se concretizou por um viés político e metodológico orientada pelos encontros que se produziram. Encontros com suas próprias memórias, com outros coletivos, com os espíritos e outras vidas não humanas, traduzindo suas vivências, afecções e incorporações em

dispositivos que alavancam alteridades, constroem conhecimento coletivo e produzem novas sociabilidades.

Trajetórias de resistências: narrativas das mulheres da terra e seus territórios

A mulher Árvore (aldeia Fag Nhin)

A mulher Árvore é uma mulher indígena do povo Kaingang que mora numa aldeia na periferia da cidade de Porto Alegre. Falando sobre sua história, ela trouxe suas experiências no trabalho doméstico assalariado, de onde conseguiu o sustento para si e seu filho, lembrando de um tempo onde “tinha hora pra chegar, mas não tinha hora para sair” (diário de campo, junho de 2023) e, ainda assim, seus direitos trabalhistas não eram respeitados.

Até residir na aldeia onde mora atualmente, passou por situações muito difíceis, a começar pela precarização das relações de trabalho, situação que começa a mudar quando é acolhida pela coletividade de seu povo e também quando soube da existência das cotas raciais na universidade.

Estes espaços de vida comunitária, como as aldeias e retomadas, trazem um alento para pessoas indígenas que, por vezes, se deslocam para centros maiores em busca de trabalho ou formação. Muitas vezes, algumas políticas públicas não chegam para quem não está aldeado, como se deixassem de ser indígenas e não mais se enquadrassem em determinadas especificidades exigidas para garantir o acesso.

Na sua aldeia moram aproximadamente setenta famílias, cuja subsistência se ampara em diversas funções que vão desde a venda de artesanato, produzidos à partir de sua cultura, até os mais diversos vínculos de trabalho e, mesmo, o trabalho autônomo. Os kaingang constituem-se como povo que é dividido em duas metades denominadas kairu e kamé com traços característicos de cada um deles. Para este povo o mundo seria dividido em duas metades complementares. Estes traços fazem parte da estética que se traduz inclusive

nas cestas, colares, pulseiras, artesanatos que, ao venderem geralmente no centro da cidade ou em eventos que participam, ajudam na sua subsistência. Ao mesmo tempo, espalham sua marca pelo mundo e dão continuidade a sua estética existencial, com signos que expressam sentidos e contam sua história.

No Relato da mulher Árvore despontaram muitas memórias de infância, onde desde muito pequena participava dos cuidados da casa ajudando a família. Estando o pai e a mãe na roça, ficava em casa e era responsável por não deixar o fogo apagar, cuidando do cozimento do feijão e levando água, a cada vez que ouvia de longe, seus chamados.

Atualmente a mulher Árvore é pesquisadora da Universidade Federal do RS, e professora na escola da aldeia, tendo realizado o sonho que seu pai lhe ofertou, quando lhe dizia para ela ser professora. Ele não queria para a filha o trabalho pesado que lhes dava o sustento. Ele mostrava-lhe as mãos calejadas do trabalho na roça e lhe ensinava matemática riscando no chão, à beira do fogo.

Daquilo que plantavam, colhiam morangas, mandiocas, batatas e verduras e, na continuidade de seu fazer de menina, aos oito anos de idade, saía com sua mãe para vender, lembrando as palavras do pai de que tinham que vender para comprar carne. Aprendeu muito sobre o tempo, principalmente o tempo do germinar, do crescer e da cor do cabelo do milho. No aviso do pai sobre os cuidados, lembra que ele dizia que se não cuidasse, não iria ter e que aquele era o único jeito, não tinha outro.

Apesar das perdas que teve pelo caminho, a mulher Árvore, no seu cotidiano de trabalho como professora, entende que sua principal função é o investimento em seus alunos, onde vê entrelaçada aprendizagem e cuidado. Nesse momento, também lembra do trabalho doméstico e das crianças e idosos doentes que cuidou tempos atrás. É sorrindo que diz gostar de cuidar. No entanto, o sorriso não aparece ao falar da interdição que teve na aprendizagem de sua língua kaingang. Quando pequena, cresceu ouvindo seus pais falarem em kaingang, compreendia tudo o que falavam e se comunicava bem com eles. No entanto, as professoras *fog* (não indígenas)

lhe proibiram de falar sua língua materna na escola, mandando um recado a seus pais de que só falassem com ela em português. E foi o que aconteceu, ouvia apenas eles falando kaingang entre si. Com o tempo, foi esquecendo como falar a língua de seu povo e guardando poucas palavras na memória.

Atualmente sente muito essa interdição a que foi submetida pelo processo educativo racista e colonizador, tendo noção das perdas e da impossibilidade de passar para a sua filha este conhecimento. Não à toa, no processo de colonização, um dos primeiros ataques é contra a língua dos colonizados, que tem um importante papel na dominação para a exploração e desapropriação. Estes procedimentos se repetem independente do local, tal qual a interdição da língua nativa, e vimos isto também na escravização de pessoas africanas durante o período colonial.

De sua mãe, trouxe memórias de presença e trabalho, pois caminhavam muito para vender o que a família produzia. A mãe levando também consigo a outra filha bebê enlaçada na cintura. Para ajudar, a menina Árvore pegava tudo o que podia carregar. A memória do atravessar o rio lhe traz a voz da mãe quase numa cantiga dizendo à filha bebê: “vamo pra casa nenê, vamo pra casa nenê” (diário de campo, junho de 2023). Este chamamento era para que a alma da pequena as acompanhasse de volta para casa e não seguisse com o rio. Tampouco deveria-se lavar as roupas de uma criança recém nascida em água corrente, ou batê-las na pedra. O tempo todo os cuidados se davam em relação ao corpo e ao espírito numa ritualidade que reverencia, de forma respeitosa, o rio e a natureza, considerados seres conviventes e com os quais se deve relacionar de forma não antropocêntrica e de acordo com as aprendizagens recebidas de suas mais velhas.

Na sua narrativa traz o cuidado e o respeito, estando a sua cosmovisão de mundo ainda presente pela força de sua ancestralidade, mesmo tendo sofrido a violência da interdição da língua de sua etnia. A mulher Árvore ainda busca suas raízes no seu fazer cotidiano, seja como mãe ou como professora, trazendo consigo o que aprendeu na beira da fogueira, nas longas caminhadas ou na

travessia do rio. Aprendizagens ativas ao participar do trabalho de subsistência da família que lhe trouxeram a relação inseparável entre existência, cuidado, aprendizagem e vida.

A mulher Lua (Retomada kaingang Gah Ré)

A Mulher Lua é uma indígena da etnia Kaingang que habita a Retomada Gah Ré, cuja força política e espiritual junto com seu grupo sustenta grande apoio e reconhecimento de pessoas e instituições que apoiam os povos indígenas. Mulher Lua, sendo guardiã de saberes e contadora de histórias, tornou-se uma importante *kujã* e, no decorrer da pesquisa, ofereceu sua trajetória e palavra com grande generosidade. Descobriu muito cedo, aos oito anos de idade, que nasceu para guiar seu povo como flecha ancestral. Por sua conexão com a terra, sua luta sustenta formas de vida que integram espiritualidade, cuidado coletivo e redes de resistência entre os povos.

A mulher Lua dá voz à terra, a quem reconhece como a grande mãe, e convoca alianças entre indígenas, quilombolas e coletivos urbanos, tecendo vínculos com guardiãs de outros territórios em luta, como a mulher Feiticeira quilombola do Quilombo Família de Ouro (cidade de Porto Alegre) e com as representantes do quilombo Morada da Paz-território de Mãe Preta (cidade de Triunfo, território da grande Porto Alegre). Nessas alianças, os vínculos com a mata, os encantados, as plantas, os espíritos, os orixás, os rios e os animais não humanos sustentam uma política de cuidado e de resistência que coloca a vida no centro. Neste contexto, a mulher Lua tem como missão construir espaços de encontro e articulação entre povos e coletivos, além de convocar a solidariedade entre eles.

Na Retomada Gah Ré, a comunidade enfrentou forças muito poderosas, tendo a principal liderança, a Cacica Gah Té, realizado greve de fome como forma de resistir à reintegração de posse imposta pela justiça em favor do espólio de um antigo banco (Maiso-nave), que reivindicava ser o proprietário da área e que agia atendendo aos interesses da especulação imobiliária para tirar-lhes dali.

Mulher Lua desde pequena ouviu da terra seu chamado. Em um sonho na infância, caminhava com o pai pela mata até uma grande pedra de onde ela apontou a direção para onde deveriam ir. Este sonho revelou sua missão de indicar o caminho da retomada de território ancestral e os sonhos são experiências fundamentais na cosmovisão do povo kaingang. Hoje, com 61 anos, é uma liderança que transita entre mundos: mobiliza saberes espirituais, lida com ervas, águas e defumações como cura e proteção, e atua politicamente em redes amplas, incluindo o apoio a outras retomadas como a Retomada da FLONA (Floresta Nacional) em outra cidade chamada Canela, distante cento e cinquenta quilômetros de Porto Alegre. Para ela, trabalho é “aquilo que nasceu para fazer” (diário de campo, fevereiro de 2024) e cuidar da terra é parte dessa missão.

Cultivar relações de solidariedade entre mulheres de diferentes origens étnicas fez com que participasse de encontros como o da Teia dos Povos,³ pois valoriza o cuidado partilhado, o aprendizado desde cedo, a participação coletiva na vida comunitária e a construção de novos modos de existir em aliança onde território é compreendido não apenas como espaço físico, mas como corpo-território, sagrado, ancestral, coletivo e espiritual.

A Teia dos Povos é um movimento que, por suas próprias palavras, assim se define “o que nos une é maior do que o que nos separa. Paz entre nós, guerra aos nossos senhores” (Ferreira, 2021, p 21). Acreditando na importância do fim do capitalismo, do racismo e do patriarcado, utilizam-se de sua ampla experiência de luta por território para articular uma luta integrada buscando alianças naquilo que é comum. Para isto, exercitam uma crítica profunda e lúcida ao Estado como violador de direitos e pacificador, para impedir a emergência dos de baixo contra o sistema da branquitude que impera no

³ A Teia dos Povos é uma articulação de comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas. Extrativistas, ribeirinhos, povos originários, quilombolas, periféricos, sem terra, sem teto e pequenos agricultores se juntam nessa composição, enquanto núcleos de base e elos, com o objetivo de formular os caminhos da emancipação coletiva. Ou seja, construir solidariamente uma Aliança Preta, Indígena e Popular. (<https://teiadospovos.org/sobre/>)

país. Nesse contexto avaliam que “nossa sociedade segue numa violenta crise capitalista, cada dia mais excluindo os povos da possibilidade de viver, seja pela superexploração, seja porque agora atacam ainda mais rios, florestas, serras e mares, nos tirando a vida em sua forma natureza” (Ferreira, 2021, p.29).

Mulher Lua integra esta rede e, com suas palavras que tocam profundamente, revela a concordância em relação à crítica a justiça branca e à colonialidade, especialmente nas exigências de provas de pertencimento para garantir os direitos territoriais, já que vivem ainda um processo de reintegração de posse, favorável para a retomada, mas ainda não concluído. Propõem outras formas de convivência e suas falas tornam-se fabulações políticas que geram sonhos, desejos e novos mundos possíveis. E principalmente, realidade.

Ao investir numa ambiência que sustenta redes de afeto onde a palavra chega no coração, sua palavra-ação mobiliza vários coletivos que sentem-se atraídos ao território, pois são sujeitos ou grupos que conseguem perceber onde as lutas se encontram e que estamos, de fato, em guerra. A luta pela terra também é luta pela vida, por todas as vidas e assim, sentem-se incluídos.

Compartilhando com ela a tese para discussão, ficou a pergunta sobre os motivos das pessoas e coletivos sentirem-se atraídos pela Retomada Gah Ré. A necessidade de pertencimento é atávica e encontrar lugares que são refúgios urbanos que acolhem em luta aqueles que não estão contentes com a forma de vida imposta pelo Capital, pode ser um dos fatores. Também a certeza de que o movimento das retomadas indígenas e a defesa das florestas e biomas são a coisa mais importante que temos a fazer de nossas vidas.

Por meio dessas narrativas e fabulações de escuta, pretendemos dar visibilidade ao como essas mulheres sustentam redes de luta e afeto que desafiam as lógicas racistas, capitalistas, patriarcais e colonialistas. Ao (con)viver em comunidade, apontam para um outro modo de viver, em comunhão com os encantados, com os seres da mata e com os saberes ancestrais de seus povos.

A mulher Raio (Território Quilombo família Silva)

O Quilombo da família Silva é um território com titulação, o que lhe confere a propriedade coletiva, inalienável e imprescritível das terras ocupadas por pessoas descendentes de escravizados e escravizadas, garantida pela Constituição Brasileira. Ele fica em uma área nobre de Porto Alegre, numa das regiões economicamente mais ricas do Brasil, dando margem à intensa atividade da especulação imobiliária. O entorno do quilombo é ostensivamente ocupado pela elite da cidade e sua principal liderança, a quilombola Lígia Maria da Silva, no Atlas da Presença Quilombola em Porto Alegre-RS (Pires e Bitencourt, 2021), traz importantes registros sobre suas lutas e as mudanças estético-existenciais ocorridas na região à partir do processo de expulsão dos antigos moradores. Estas mudanças tiveram e tem como objetivo, colocar em prática o projeto racista que se escondeu sob o manto da modernidade.

Neste contexto, encontramos a mulher Raio, que é uma mulher branca, feminista e muitas outras coisas, mas, principalmente, no quilombo, uma compartilhante. Esta denominação é definida por Bispo (2023), que nos brinda com a generosidade deste conceito, tal qual aquela bela e frondosa árvore que oferta a sua sombra num dia de sol intenso. Diz ele que fica feliz ao ouvir a palavra confluência ou compartilhamento, lembrando que compartilhar e trocar não é a mesma coisa, pois trocar está mais próximo de trocar um objeto por outro, enquanto compartilhar aproxima-se do mundo dos afetos, do gesto e da reciprocidade. (Bispo, 2023).

Assim conhecemos outras formas de convivência que não estão dispostas somente por relações de troca, mas de compartilhamento, e onde a integralidade do ser em convivência coletiva constitui um território.

Buscamos olhar para a trajetória da mulher Raio, cuja existência veio a se entrelaçar com este espaço em luta e reinvenção coletiva. Sua prática cotidiana manifesta um engajamento político assumidamente feminista.

Reconhecendo a luta feminista no sul global para que haja a descolonização dos feminismos a partir de uma orientação crítica envolvendo a interseccionalidade, Araujo e Mattos (2017) trazem o pensamento da intelectual lesbofeminista Ochy Curiel.

articular as discussões sobre gênero, sexualidade, raça e classe nas produções teóricas e atuação política. As mulheres negras, indígenas, lésbicas e pobres foram e são as que mais sofrem com as violências cotidianas e, também, são aquelas que têm seus trabalhos acadêmicos mais invisibilizados. É possível pensar que a produção de conhecimento crítico a partir das experiências situadas dessas mulheres articulada à ação política, pode promover discursos outros que implicam numa prática política crítica e transformadora das suas realidades (CURIEL, 2017). (ARAÚJO e MATTOS, 2017, P.25)

A mulher Raio, ativista e feminista, ao falar de trabalho reprodutivo, buscou memórias de infância. Nelas, a forte presença da mãe como figura de cuidado despontou em lembranças de vivências junto à terra. Os ensinamentos sobre o plantar e o colher se davam na prática do dia, sendo necessários para a subsistência da família, pois a comida era justa. Lembra do gosto do queimado do pão duro e amanhecido, colocado no fogo para ter um sabor, e carrega consigo até hoje este sentido como memória afetiva. Ao mesmo tempo, traz as marcas da abundância dada pela terra ao lembrar do amendoim sendo retirado, após afofar a terra ao redor da raiz. Aprendizagem que lhe causou surpresa, pois a menina acreditava que este nascia de alguma árvore. Na memória corporificada, o justo e o abundante resignificados à partir de uma vida feminista.

Das histórias familiares lembra que lhe chegaram aos ouvidos os motivos pelo qual sua mãe não continuou os estudos: o avô dizia que mulher não precisava estudar porque não fazia feira. Apesar dessa cultura familiar, Raio seguiu outros caminhos traçando seus interesses desde muito cedo, atenta à história das mulheres e suas lutas. Participou por muito tempo da organização de movimentos

feministas, compreendendo a importância da formação relacionada à realidade subjetiva de cada uma em interação com a história vivida no país. Praticava, assim, em seu ativismo, metodologias fincadas na realidade histórica e sensível ao singular de cada vivência das mulheres nas formações.

Ao chegar ao Quilombo Silva como moradora, muitas surpresas a aguardavam e duvidou se continuaria morando no local, em razão da grande ostentação da vizinhança e da hostilidade presente na arquitetura. A elite, por exemplo, investe em sensores de movimento que acendem holofotes que cegam quem vai passando nas calçadas. Mulher Raio levou um grande susto quando, desavisada, cruzou o local pela primeira vez ao retornar do trabalho para o quilombo. Os panópticos urbanos se aperfeiçoam e perpetuam a violência da expulsão, investindo na violência da vigilância.

Enquanto compartilhante e convivente, mergulha nos agenciamentos coletivos e nas afecções que lhe atravessam quando a comunidade é atacada, em sintonia com o corpo coletivo. Percebeu com tristeza e raiva o racismo da vizinhança nos eventos de destituição da presidenta Dilma, onde choveram palavras racistas dos prédios do entorno em direção ao quilombo. Palavras que gritavam e ansiavam por uma nova expulsão da comunidade do local, tal qual já realizado em tempos anteriores, diminuindo a abrangência do território quilombola no processo de urbanização higienista.

No evento da eleição de Bolsonaro à presidência, cuja campanha coincidiu com a copa do mundo e as cores verde e amarelo foram capturadas pela extrema direita, relata que uma caminhonete parou em frente ao quilombo e ofereceu camisetas do Brasil. Após serem recebidas, foi constatado que vinham com o número 22 impresso, número este do candidato que afirmou que quilombolas se mediam pelo peso de arrobas, medida de pesar o gado.

São muitas histórias de violência, mas também muitas histórias de resistência. O fato de haver um quilombo urbano bem no meio da região mais disputada pela especulação imobiliária da cidade, por si só, já é um importante elemento que demonstra a força da luta coletiva.

Nas histórias da Mulher Raio, percebe-se o respeito às diferenças e o seu querer estar junto onde as lutas se encontram, compartilhando saberes e acúmulos de outras lutas feministas que pretendem formas mais justas de reprodução social e nas relações de gênero e raça. A ligação do projeto feminista posto em prática cotidianamente na vida desta compartilhante, diferencia-se das lutas coletivas da comunidade quilombola, mas inscreve-se no projeto comum de luta contra o capital e criação de novas sociabilidades. Sobre os quilombos, parece óbvio que cada qual tem sua especificidade e não deve haver generalizações. Enormes diferenças regionais dão o contorno de suas prioridades, apesar da luta territorial ser a base da resistência, mesmo naqueles quilombos que já estão titulados, porque as elites herdeiras dos colonizadores dominam o Estado.

Bispo (2023) nos sopra um vento fresco ao falar do seu quilombo:

No quilombo, contamos histórias na boca da noite, na lua cheia, ao redor da fogueira. As histórias são contadas de modo prazeroso e por todos. Na cidade grande, contudo, só tem valor o que vira mercadoria... Nós contamos histórias sem cobrar nada de ninguém, o que fazemos para fortalecer a nossa trajetória. E não contamos somente a história dos seres humanos, contamos também histórias de bichos: macacos, onças e passarinhos. (BISPO, 2023,p.25).

Bispo nos fala de aprendizagem e confluência, de simplicidade e da profundidade em nominar a história de seres que dividem este mundo com a gente. São potências de aprendizagem inseridas no modo de vida e na tradicionalidade de matriz africana da herança quilombola.

Compartilhar os enfrentamentos políticos, como nos contou a mulher Raio, permite que os corpos se abram às afecções e dividam as alegrias e as tristezas, como acontece nas disputas presidenciais que se sucedem e marcam suas vidas com temor, em alguns momentos, e alívio, noutros. Estes acontecimentos deixam marcas,

fortalecendo o quilombo como local de refúgio urbano, onde se resiste e se luta.

A incidência deste entorno hostil na vida da comunidade pode ficar como uma questão a ser pensada, pois Bispo (2023) fala da artificialidade deste ambiente na cidade pensado somente para humanos. O exercício da escuta atenta destes espaços e mesmo a convivência nos momentos de resistência são importantes possibilidades de conhecer, aprender e confluir com saberes localizados que adensam a luta contracolonial e necessitam ser acolhidos como epistemologias possíveis pela academia.

Nossa compartilhante mulher Raio, reconhece a importância do território e compreende a disputa territorial como a herança colonialista que impede o acesso à terra para impedir a própria reprodução das pessoas, criando a dependência necessária à manutenção do Capital. O mote de sua atuação está no campo do ativismo feminista e, como faz questão de pontuar, no reconhecimento de que este é um trabalho reprodutivo. Para ela, trabalho reprodutivo é aquele necessário à toda forma de trabalho produtivo, porém, invisibilizado na economia produtiva. Este conceito, entende, traduz sua vivência.

Nesse sentido, podemos também compreendê-lo como um saber localizado, que se conecta ao acúmulo da produção do pensamento feminista, que vem sendo construído historicamente. Também, desde suas vivências primárias com a terra e a mãe, como no movimento de mulheres e coletivos feministas que lutam contra o patriarcado, o racismo, o capitalismo e a heteronormatividade, até o momento presente, nas experimentações coletivas e como compartilhante num quilombo urbano.

Compreendemos que Mulher Raio no seu ativismo enquanto feminista e compartilhante num território quilombola, contribui para a criação de novas sociabilidades, nos múltiplos territórios que percorre. Cultiva práticas de convivência que desafiam a lógica da escassez, desde suas primeiras vivências de infância, e afirmam a abundância da vida simples e comum. Assim, sua presença é fabulação viva de outros mundos possíveis onde o comum, o sensível e

o compartilhado são o centro da existência, tendo como referência o projeto feminista e as formas de organização e de luta dos quilombos.

A mulher Feiticeira - Quilombo Família de Ouro Ylê de Oxum e Ossanha

O Quilombo Família de Ouro, segundo Pires (2021), faz parte das comunidades que se autodefiniram como sendo remanescentes de quilombos, o que os fez investir no processo de reconhecimento em busca da titulação. Sua matriarca e liderança espiritual, Patrícia de Lourdes Peres da Costa, também conhecida por todos como Mãe Paty, é a principal representante e liderança política. Trata-se de um quilombo urbano, cujo interior abriga um terreiro, espaço de transmissão de suas tradições para as gerações que se sucedem.

Nesse quilombo, a convidada à pesquisa, chamada aqui Mulher Feiticeira, marcou o nosso encontro no terreiro, onde atua seguindo a tradição de sua família. Ali, em cada acolhimento realizado, atualiza a memória de suas mais velhas, tanto na expressão da espiritualidade, quanto nas ações voltadas à comunidade. Na descida da escada, com o som da sineta tocando, formava-se uma ambiência ritualística de cuidado e dedicação. Ao aguardar na pequena sala, cenas cotidianas de crianças desenhando à mesa ou de um bebê que, junto ao colo, recebia uma maçã raspada na colher. Cheiro de café, compartilhamento de cuidados, preparações e funções do terreiro na cozinha ao lado iam se dando no revezamento entre as filhas e filhos de santo.

A proximidade das ritualidades com o cotidiano da vida doméstica, onde as mulheres são as principais cuidadoras, guarda muitas semelhanças com aquela rotina de terreiro da periferia urbana. Pode-se pensar o quanto estas práticas de espiritualidade que privilegiam estes especiais cuidados à vida na sua reprodução e que tem o cuidado como centralidade, fazem com que os terreiros operem como um espaço de cuidado integral, espiritual e material, ainda que fora do sistema oficial de saúde, mas com seu

reconhecimento⁴. Naquele momento a cozinha, a mesa e o colo eram extensões da própria espiritualidade vivida.

Numa cidade tão fustigada pelas políticas neoliberais, lugares assim tornam-se um refúgio onde práticas de convivência e solidariedade são cultivadas, esperadas e fomentadas. Elas não estão centradas em uma só pessoa, mas em todo o coletivo que participa dos pequenos momentos de preparação que vão construindo o processo da ritualidade que se expressa de diferentes formas, conforme a agenda da casa.

Em junho de 2023, a mulher Feiticeira compartilhou, gentilmente, as narrativas de sua trajetória familiar, profundamente enraizada na herança de sua mãe e avó que também exerciam o cuidado espiritual e comunitário. Ao falar sobre os seus fazeres, a Mulher Feiticeira, sem qualquer dúvida afirmou que esta é a sua missão. Ao falar dos trabalhos desenvolvidos no terreiro, avisa que eles estão disponíveis a todos, independentemente de fé ou religião. Relata diversas situações onde as demandas eram relativas a saúde, alimentos, afetos, violências sofridas e desesperos, especialmente durante períodos críticos como a pandemia. Por isso ela conta que muita coisa aprendeu, fazendo.

Traz com humor suas memórias de infância no terreiro, onde mesmo advertidos reiteradamente, ela e os primos imitavam os rituais das mais velhas. Um dia, ao ajudar um homem com o filho doente, foram descobertos e tiveram que arcar com as consequências. Afirma que adorava, junto com as outras crianças, repetir aquilo que via suas mais velhas realizando nas sessões do terreiro e essas vivências marcaram sua trajetória, reforçaram os laços de pertencimento e alavancaram o aprendizado intergeracional. Aprendeu a lidar com a água, as defumações, as cantigas, a dança, o corpo, a cura e os espíritos que lhe ajudam.

Sendo uma contadora de histórias, também lembrou do dia em que conversou com algumas crianças curiosas que passavam na rua

⁴ Resolução nº 715, de 20 de julho de 2023. *17ª Conferência Nacional de Saúde*. Brasília: Ministério da Saúde

e lhe indagaram sobre o que fazia. Disse-lhes: “feitiço”. Ao afirmar para as crianças que estava fazendo feitiço, com orgulho e leveza, reapropria e reencanta esta palavra que é tão estigmatizada e perseguida assim como as religiões de matriz africana.

Sua lucidez sobre o poder da palavra está em harmonia com seus gestos e danças, no seu vestido amarelo, na sua coroa dourada, onde recebe a força de Oxum, realizando diferentes tipos de encantamento. Incorpora Oxum, que representa a sabedoria e o poder feminino, enquanto senhora das águas e protetora do amor, em uma celebração da ancestralidade e da vida das mulheres negras. Tanto pela palavra, quanto pelo corpo/dança busca a conexão com a sabedoria de sua ancestralidade e com a força permanente dos orixás.

O terreiro não se separa de sua vida e tampouco da rua, formando um continuum de cuidado, celebração à vida e espiritualidade, enquanto conexão com as forças dos orixás e espíritos, mas também como espaço político em luta pela memória e pelo território. São composições de rituais em gestos, nos banhos, ebós e nos jogos de búzios, os quais performam práticas que se entrelaçam à vida cotidiana, promovendo processos de subjetivação coletiva que fortalecem quem passa por ali e, mais ainda, quem se dedica a constituir essa coletividade no seu cotidiano.

Possivelmente, as vivências de pertencimento e a divisão do fazer comum para a realização das cerimônias constituem um corpo coletivo mais apto a enfrentar os preconceitos contra as religiões de matriz africana e a lutar por seu território e forma de ver o mundo. Nestas cerimônias, onde a entrega de cada um e cada uma é valorizada e visibilizada no coletivo, opera na contramão da lógica individualizante do sistema patriarcal, racista e capitalista

O trabalho da mulher Feiticeira, portanto, não se reduz ao conceito de trabalho reprodutivo, ao contrário, ele se configura como uma missão de sustentar vidas a partir de uma perspectiva coletiva e ancestral, onde o cuidado não é isolado, mas vivido em rede, em roda e em festa. É resistência encarnada em gesto, dança, palavra e comida. A realização concreta de mundos possíveis e potentes.

Pode-se considerar a possibilidade desse espaço, um terreiro, em meio a um quilombo urbano na periferia de Porto Alegre, ser um, dentre outros refúgios, que se constituem como território de resistência, acolhimento e memória ancestral. Sustentam, assim, uma conexão com outras existências em luta, como as retomadas indígenas, cada qual com suas estéticas e cosmovisões, tendo em comum a solidariedade e a ancestralidade. Suas potências e históricas alianças na luta contracolonial configuram uma estética existencial coletiva baseada na ancestralidade e na solidariedade.

Quando a vida é a centralidade: o comum no fazer das mulheres

Ao revisitar as narrativas das mulheres interlocutoras deste estudo, encontramos muitos pontos de intersecção, mesmo que em diferentes realidades. A potência do trabalho das mulheres, enquanto sustentação da vida e da luta coletiva, apresenta-nos um importante elemento que apareceu em todas as narrativas, ou seja, elas renomeiam aquilo que foi considerado em um período da história como trabalho reprodutivo de diversas formas. Elas falam sobre missão, aquilo que nasci para fazer, cuidado e aprendizagem e apenas uma delas chama de trabalho reprodutivo, não abrindo mão deste conceito para poder destacá-lo como base para todo o trabalho produtivo, enfatizando a sua inexorável importância.

Cusicanqui (2015) em suas pesquisas sobre o processo colonizador na Bolívia, que investiu no apagamento dos modos de vida indígena tentando criar uma identidade homogênea nacional, nos lembra que foram os colonizadores que trouxeram o conceito ocidental de trabalho. Palavra estranha ao fazer da cultura local que era estreitamente ligada à terra e com diversas expressões para suas ações cotidianas, de acordo com a atividade realizada. Ter um único nome para denominar tudo é uma incidência colonizadora sobre a língua, no pensamento, na organização social e nas subjetividades.

No sentido da contracolonialidade e das práticas dos saberes localizados, as mulheres interlocutoras desta pesquisa, ao trazerem o seu fazer com nomes próprios, sustentam seu protagonismo e

produzem uma ética em estreita relação com o território em que vivem. Nominar suas ações é gesto micropolítico e lhes a-terra na realidade de sua comunidade adensando os fluxos contracoloniais tão necessários a estes tempos.

E isto não lhes prende ao território, ao contrário, as integra ao planeta, pois trazem em si a memória viva da ligação com a terra, dos dizeres das pessoas mais velhas, que lhes apresentaram o próprio mundo. As mulheres indígenas, autoras, pesquisadoras e à frente da luta de seu povo, quando propõem reflorestar mentes e também a partir de suas vivências coletivas nos dizem que “reflorestar mentes trata-se de um grande chamamento que fazemos a humanidade, na tentativa de proporcionar a todos os povos do mundo uma nova forma possível de nos relacionarmos com a Mãe Terra e também entre nós, seres que nela vivemos” (Braulina Baniwa, p.8, 2023).

Nos chama a atenção o que é apontado por Collins (2019) como processo de objetificação da mulher negra, e é preciso dizer que encontramos similaridades no processo de objetificação de pessoas indígenas, durante o processo de colonização. Ao falar sobre o pensamento binário ela cita a teórica social Dona Richards dizendo que esta “sugere que o pensamento ocidental requer a objetificação...que é pré requisito para a desespirtualização do universo...e por meio dela o cosmos ocidental foi preparado para uma materialização cada vez maior” (COLLINS, 2019, p.137). Neste mesmo sentido, os colonizadores questionavam se os indígenas teriam ou não alma e, colocando-os como seres que fazem parte da natureza, preparavam o terreno para a exploração, a expropriação e a domesticação. Na sequência, a autora chama a atenção para pesquisas feministas que revelam o fato de que “a identificação das mulheres com a natureza é fundamental para a objetificação e a conquista das mulheres pelos homens” (COLLINS, 2019, p.138). Assim, objetificação e desespirtualização seguem de mãos dadas, produzindo efeitos de desumanização.

Fazendo algumas conexões com a proposta das mulheres indígenas de reflorestar mentes, percebemos que elas se colocam

como natureza, na perspectiva de corpo-território, evidenciando a inseparabilidade de seu corpo daquela que lhes soprou a vida, a Mãe Terra. Trazem, assim, em seu próprio corpo, as características do bioma do qual fazem parte. Se pensarmos na alteridade como reconhecimento do outro como pessoa, ou ente que merece existir, como alguém dotado de espírito e pertencimento, este é o caminho inverso à objetificação imposta pelo colonizador.

A possibilidade real de destruir a perspectiva colonizadora se apresenta nas cosmovisões indígenas e de matriz africana, dando-nos a chance de assumirmos e reconhecermos que todos somos frutos da terra e que nossa vida depende de seu cuidado. As mulheres que trouxemos neste artigo produzem encontros e produzem diferenças. E vale lembrar que é através do reconhecimento e, até mesmo, do amor às diferenças que as alteridades são reconhecidas.

O processo de colonização devastou a possibilidade do respeito e conhecimento das cosmovisões dos povos indígenas e povos de matriz africana impondo o pensamento do colonizador. Este “outro”, como foram tratados, foi enviado aos confins do não ser, como nos ensinou a filósofa, educadora e pensadora brasileira Sueli Carneiro (2005), na sua tese de doutorado que se chama “a construção do outro como não ser - como fundamento do ser”, onde expõe as vísceras do racismo enquanto sistema de opressão.

As mulheres da terra promovem, de diferentes formas, estratégias e práticas que se contrapõem à lógica colonialista a partir de seu viver, de seus pensamentos, de suas articulações, dos agenciamentos coletivos em que investem, de sua ancestralidade, de sua experiência no movimento feminista ou da tradicionalidade familiar e criação de espaços de cuidado. Deste modo, produzem provocações críticas e experiências sensíveis à partir de outras sensibilidades ou espiritualidades que envolvem camadas que se expandem do humano, criando alianças com o mundo vivo que é o entrelaçamento de todas as vidas.

Podemos citar vários momentos, como o da mulher Feiticeira com as crianças, e num outro momento com Oxum, numa dança que homenageia e também fortalece todas as mulheres presentes

na ritualidade. A mulher *Árvore* e seu pai na beira da fogueira, ou atravessando o rio com a mãe e nos momentos de cuidado e aprendizagem que tem com seus alunos. A mulher *Raio* compartilhando no quilombo as derrotas e as vitórias eleitorais, que irão fazer toda a diferença em suas vidas ou, em outro momento da sua infância, a descoberta daquilo que a terra oferece em alimento quase como um milagre, quando sua mãe retira os amendoins da terra.

Outras lógicas que fogem do pensamento eurocêntrico se evidenciaram nas narrativas das mulheres chamadas na pesquisa, mulheres da terra. É através dessa conexão profunda com a terra que tem o povo kaingang e com os ensinamentos dos antigos, que a mulher *Lua* aprendeu a contar os sonhos. Nos sonhos, o encontro com as vozes da terra que, pela sua tradição, devem ser contados aos mais velhos. Essa tradicionalidade ancestral levou-a a contar para seu pai o sonho que apontava o lugar onde deveriam ir. Através dos sonhos o território os chamou de volta. E a menina, com apenas oito anos de idade, aprendeu aquilo que nasceu para fazer.

Tratam-se de encontros que enlaçam um tempo distante, presente na memória, e que significaram muito em suas vidas, com encontros de agora, onde expressam a potência de suas aprendizagens com seus mais velhos e ofertam em corpo presente aqueles que estão ao seu redor. Sabendo que o entorno está lhes constituindo, sempre.

Para Valio e Federici (2020), as mulheres têm um papel fundamental para as necessárias mudanças sociais na América Latina, sendo fonte de inspiração para o feminismo e para o mundo. Recolocam o esforço dessas mulheres, empregado na reprodução da vida, num outro patamar de visibilidade e reconhecimento e reafirmam a importância dos vínculos afetivos que transbordam em solidariedade e sustentam suas práticas.

Dizem as autoras que:

Ao desafiar as forças destrutivas do capitalismo, do patriarcalismo e da destruição ecológica, as mulheres estão construindo novas formas de existência que rejeitam a lógica de mercado

Seus esforços redefinem aquilo que entendemos por “política” e “democratização” e recodificam o feminismo, transformando o trabalho cotidiano, social e reprodutivo em ação coletiva que converte os bairros em comunidades de resistência à exploração capitalista.” (Valio e Federici, 2020,s.p.)

Assinalam ainda a importância da participação das mulheres indígenas nestas resistências, afirmando que elas trazem uma perspectiva de futuro conectadas em profundidade com o passado e com a natureza a partir de suas cosmovisões. Deste modo, cunharam o termo feminismo comunitário territorial e lembram em especial da feminista maya xinca Lorena Cabnal, da Guatemala (Valio e Federici, 2020).

Ressaltamos o importante conceito de corpo-território, trazido pelas autoras indígenas e que demonstram a profunda ligação de seus corpos com a mãe terra, natureza que lhes acompanha em qualquer lugar do mundo em que estejam. A idéia de corpo-território mobiliza nossos corpos, deslocando certezas infiltradas por anos de educação colonial e de uma academia com predominância dos valores eurocêntricos.

Há tempos percebem a necessidade de um reflorestamento de nossos pensamentos tão formatados pela lógica ocidental e nos germinam ideias de sementes, desde um lugar escuro e úmido que vem da terra e faz brotar a vida em comunhão com os outros seres que compartilham do mesmo tempo e tensionam para outras humanidades possíveis .

Importante lembrar, também, das violências sofridas pelas mulheres indígenas dentro de suas comunidades e que se traduzem no “fundamentalismo étnico” (Gargalo, 2013, p.230-237, 245) dentro do patriarcalismo presente em suas culturas. As mulheres indígenas rejeitam tanto estas violências quanto aquelas perpetradas pelo colonizador. (Valio e Federici, 2020), pois fazem parte de um grande sistema opressor.

Consideramos autorias todas as pessoas citadas neste artigo, pois nele incidem, marcando-o com suas experiências e suas

trajetórias, fazendo viver as palavras e dando movimento ao texto e às narrativas. Nos situamos em concordância com suas práticas de representação e de luta, vividas, escritas e, projetadas num futuro próximo, nos somamos ao seu projeto de viver e de produzir o mundo. Assim, buscamos visibilizar não somente a existência das mulheres da terra ficcionalmente chamadas Lua, Terra, Raio e Árvore, mas buscar conexões teórico metodológicas em suas lutas e encontrar territórios que são refúgios urbanos como espaços de invenção e resistência ao mundo colonial moderno.

Considerações finais

Diante das narrativas e dos diálogos com os conceitos trazidos aqui, entendemos a pluriversidade e a polifonia das autonomizações que as mulheres realizam nos seus fazeres e que tais fazeres estão ligados às suas ancestralidades e aos saberes localizados. Entendemos também que a produção de alteridades outras demonstram a potência do cuidado como arma de luta e resistência, fortalecimento de laços e produção de articulações contracoloniais no enfrentamento desta guerra entre mundos.

Percebemos que as narrativas foram compostas de histórias contadas, memórias, sonhos, lembranças, mitos familiares ou étnicos, ritualidades (de terreiro, de colheitas, de cotidiano) sustentadas na defesa da centralidade da vida. Elas estiveram presentes nos relatos das mulheres convidadas para a pesquisa e, de forma especial, nas quatro mulheres que trazemos neste artigo e que estão ligadas a territórios urbanos indígenas e quilombolas. Seja no cuidado com as pessoas e seres conviventes, seja na valorização e luta pelo território, seja no intuito de considerar as vidas não humanas - como um rio, as aves, as plantas, as matas ou um olho d'água - a intencionalidade se volta para a vida nas suas diversas formas de expressão.

Ao pesquisar os quilombos Beatriz Nascimento (1985) os considerou um marco na organização do povo negro, traçando uma linha do tempo entre os significados de quilombo em África e no Brasil e reforçando o período onde o significado mais ideológico foi se

impondo. Lembra inclusive a publicação realizada em novembro de 1974, do grupo Palmares no RS e seu expoente, o poeta Oliveira Silveira, que sugeria o dia 20 de novembro como memória do líder Zumbi e do Quilombo de Palmares, fortalecendo o sentido da capacidade de resistência dos antepassados. Diz a autora que: “quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude à associação, seria quilombo, desde que buscasse maior valorização da herança negra.” (NASCIMENTO, 1985, p.124).

As lutas por territórios, quilombos, retomadas indígenas, ou mesmo ocupações sociais, são grandes lutas de nosso tempo e sinalizamos, junto com as autorias que nos ampararam nesse artigo e que primam pelo saber produzido nas próprias comunidades, a inseparabilidade do corpo e do território como se constituindo mutuamente.

Os saberes destas mulheres são produzidos no cotidiano de cuidado, de reprodução da vida, de luta por território ou sobrevivência. Conhecimento que se realiza à partir de relações que interligam tempos distantes e do agora, memória, ancestralidade e relações com a terra.

Por fim, importante considerar a importância da psicologia social abrir-se a pesquisas que possam se aprofundar na compreensão dos saberes localizados, de significações atualizadas dos territórios vivos que produzem memória ancorados na ancestralidade. E que ainda trazem características de serem refúgios urbanos com enormes diferenças entre si, mas que apontam a busca por relações onde possam se fortalecer na luta contracolonial.

Referências

Ahmed, Sara (2022) *Viver uma vida feminista*. São Paulo: Ubu Editora.

Araújo, Fernanda Pereira de; Mattos, Mayara Ferreira (2017) *Descolonizar os feminismos Latino americanos e caribenhos uma perspectiva decolonial das teorias sobre gênero, sexualidade e raça*. Dossiê Múltiplos Olhares sobre Gênero, Revista 3 pontos, BH, 2017.

Bispo, Antonio (2023) *A terra dá a terra quer*. Ubu Editora/ Pisenagrama, São Paulo - SP, 2023.

Baniwa, Braulina (2023) *Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência*. Braulina Baniwa, Joziléia Kaingang, Giovana Mandulão; organização Kassiane Scwingel-Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas.

Carneiro, Sueli Aparecida (2005) *A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Collins, Patricia Hill (2019) *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo.

Curiel, Ochy (agosto, 3, 2022) *Conferência com Ochy Curiel: epistemologias de resistência na América Latina*. [S. l.]: LES UFRB. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=c8ISNM2nTgQ&t=558s>.

Cusicanqui, Silvia R. (2015) *Sociología de la imagen: ensayos. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Federici, Silvia. (2022) *Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns*. São Paulo: Elefante.

Federici, Silvia; Valio, Luciana Benetti Marques (2020) *Na luta para mudar o mundo: mulheres, reprodução e resistência na América Latina*. Revista Estudos Feministas, CFH CCE, UFSC, SC. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/MqrkMq7hHybFzZcgTwPbvqdl/>

Ferreira, Joelson (2021) *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Joelson Ferreira, Erahsto Felício. Teia dos Povos, Arataca (BA)

Mbembe, Aquile (2024) *Necropolítica*. Editora N-1, São Paulo – SP.

Nascimento, Beatriz (2006) *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. RATTs, Alex (org.). Eu sou atlântica. São Paulo: Instituto Kuanza, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Spinoza, Benedictus de (2007) *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

Teia Dos Povos (2019) *Articulação de comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas*. Disponível em: <https://teia-dospovos.org/sobre/>

Valentim, Sérgio - Direção, Sérgio Valentim e Thais Fernandes - Roteiro: Júlia Soares e Sarah Brito - Produção. *Quilombo da Família Silva*. Catarse Coletivo de Comunicação, Ponto de Cultura Teia Viva, Inverso Coletivo. Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ed69P1vIV0s>.

Zeferino, Cláudia & Machado, Lara (2021) *Atlas da presença quilombola em Porto Alegre*. Repositório digital LUME UFRGS, Porto Alegre. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/24850>

Capítulo 7. El Congreso Nacional Indígena (CNI): Espacio de resistencia e impulso de autonomías desde los pueblos originarios¹

Vladimir Viramontes Cabrera
Silvana Andrea Figueroa Delgado

Introducción

El movimiento indígena en México ha sido un bastión de resistencia frente al despojo, la explotación, la marginación y la discriminación. Desde finales del siglo XX, estos componentes propios de la reproducción y dominación capitalista se han intensificado en el marco de una economía salvaje y depredadora cuya base es la especulación financiera y la mercantilización de los recursos naturales. En este contexto, y bajo el impulso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), surgió el Congreso Nacional Indígena (CNI) en 1996, como un espacio para la articulación y defensa de los derechos de los pueblos originarios. Su misión central ha sido promover procesos de organización, resistencia y autonomía indígena como un mecanismo para enfrentar las dinámicas capitalistas, y construir alternativas de sobrevivencia basadas, de manera fundamental, en la cosmovisión y las prácticas comunitarias de los pueblos.

El análisis de la trayectoria política del CNI, que inicia en el marco de las negociaciones para los Acuerdos de San Andrés, se presenta en la primera parte de este trabajo. En un segundo

¹ Los insumos a este trabajo se encuentran en el capítulo 3 de la tesis doctoral denominada *Construcción del anticapitalismo en México desde la perspectiva autonómica: problemas y desafíos*, presentada en el año 2023 por el primer autor y dirigida por la segunda. El escrito actual constituye una reelaboración, ampliación y actualización.

momento, se revisan dos casos de procesos autonómicos –adscritos al CNI– erigidos para la preservación de sus territorios y modos de vida: las comunidades de Mezcala, situada en el estado de Jalisco en la región oeste del país, y de Santa María Ostula, del estado de Michoacán ubicado en la región occidente. Se agrega a la revisión, la experiencia del pueblo purépecha de Cherán (Michoacán) que, si bien no es integrante formal del CNI, constituye un referente en la lucha indígena. En concreto, se exploran las prácticas de autogobierno, de defensa territorial y de organización económica. Esta sección se ha apoyado en entrevistas a profundidad² con actores clave de dichos procesos comunitarios.

El estudio, que también se sustenta en examinación documental, confirma que la construcción de las resistencias mencionadas se ha motivado en oposición clara a la violencia, el despojo y la criminalidad en sus territorios, ataques conducidos por la alianza intrínseca entre el Estado y el capital, con afectación franca y directa a sus poblaciones. Este tratamiento nos habilita para identificar sus logros y los desafíos que enfrentan, así como extraer enseñanzas valiosas encaminadas hacia otro mundo posible.

La casa de los pueblos originarios de México y la lucha por la autonomía (El CNI)

El embrión del Congreso Nacional Indígena (CNI) se gestó en el marco de las negociaciones para los Acuerdos de San Andrés, finalmente suscritos en febrero de 1996 por el gobierno federal y el EZLN. Fue a convocatoria expresa del EZLN que el proceso de producción del texto involucró, de forma paralela, a distintos actores, principalmente indígenas, que aceptaron participar del dialogo,

² Las entrevistas fueron realizadas en los primeros meses de 2022 de forma virtual, dado que aún se enfrentaban estragos de la emergencia sanitaria del COVID 19. Entendemos las limitaciones y dificultades que esta situación representó para algunas de las personas entrevistadas, por lo que el agradecimiento hacia ellas es profundo. Valoramos su tiempo, disposición y confianza para proporcionarnos información crucial.

debate y orientación del mismo (CCRI-EZLN, 1995, 2 de octubre). Los Acuerdos, en su conjunto, simbolizaron un nuevo trato del Estado hacia los pueblos indígenas de México, que puede tratarse a partir de dos ejes fundamentales. Por un lado, el compromiso estatal y la aspiración de las agrupaciones originarias a la integración e inclusión nacional en su sentido más amplio; esto es, *acceso* de éstas a la participación y representación política en distintos niveles y ámbitos de gobierno; la justicia; la educación y capacitación; la inserción de la mujer; medios de comunicación; fondos públicos que pudieran incidir en el bienestar social, en aras de abatir la marginación histórica; la libertad de asociación entre municipios con mayoría de población indígena para coordinar acciones y ejecutar proyectos, junto con la administración de los recursos. De igual manera, se asentó el deber del Estado de garantizar las condiciones materiales para la producción, el empleo y el uso y disfrute del territorio que constituía el hábitat de la población originaria, así como la intención de incorporar saberes e identidades y tradiciones indígenas a contenidos de las políticas culturales y educativas, con el fin de avanzar en el combate a la arraigada discriminación (CONECULTA y SEPI, 2003).

En un segundo eje, y como factor de extrema valía que posteriormente se convertiría en bandera principal del movimiento zapatista, se les reconocía a los pueblos su derecho a la *libre determinación y la autonomía*, en un escenario de respeto absoluto, sin injerencias externas, a su propia conducción política, jurídica-normativa, económica, social y cultural. En suma, los Acuerdos comprometían una reforma del Estado hacia uno pluricultural, que conciliaba el derecho a la igualdad con el derecho a las diferencias (CONECULTA y SEPI, 2003).

Bajo el cobijo descrito, el CNI quedó formalmente fundado el 12 de octubre de 1996, como la casa de todos los pueblos indígenas del país y “espacio para el análisis, reflexión, diálogo y articulación [...], donde se comparten experiencias, dolores, resistencias y esperanzas para el reconocimiento de sus derechos, territorios y autonomía, y [...] [su] reconstitución [...] [como] pueblos” (Durán, 2018, p. 47). No

constituye una estructura tradicional de organización política, ya que es su asamblea general el máximo órgano efectivo de decisión, y en ella “todas y todos [...] [pueden expresar su] palabra para decidir colectivamente” (CNI, s.f.) y por consenso. Los pueblos se asumen juntos como asamblea, y separados como red que actúa “mediante mecanismos de apoyo mutuo para fortalecer y respaldar las múltiples y particulares luchas en los territorios a nivel comunitario, regional y nacional” (A. Moreno, 2017, 4 de diciembre, p. 96). A lo largo de sus 28 años de existencia, el CNI ha estado estrechamente vinculado con el EZLN, impulsando procesos organizativos e iniciativas políticas que derivan “programáticamente [en] la resistencia al despojo y la autodefensa de las comunidades indígenas” (Hernández Navarro, 2018, p. 9).

La trayectoria del CNI puede dividirse en tres grandes etapas. La primera, de 1996 a 2001, y bajo la guía de lo impreso en los Acuerdos de San Andrés, se caracterizó por la lucha por el reconocimiento e incorporación de los derechos de los pueblos originarios en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para garantizar su libre determinación y autonomía, al tiempo que comprometía un Estado más inclusivo, democrático y con mayor justicia distributiva. Sin embargo, en 2001, las élites gubernamentales, entre las que se encontraba la izquierda institucionalizada, dieron la espalda a los Acuerdos, cerrando toda posibilidad de “legalidad” e interlocución con el aparato estatal (Véase Velasco, 2001). En la mirada de Carlos González García, integrante de la coordinación nacional del CNI, la no aprobación de los Acuerdos se debió a que implicaban una libertad de manejo político-presupuestal al reconocer un mínimo de derechos territoriales y el usufructo colectivo de los recursos existentes en dichos territorios por parte de las comunidades. Por tanto, “chocaban con el proyecto neoliberal, que hasta el día de hoy se sigue aplicando, para despojar a las comunidades [...] en la lógica del desarrollo capitalista que nos han impuesto durante siglos y décadas” (González, Comunicación personal 2022, 19 de febrero).

La contrarreforma constitucional en materia indígena de 2001 marcó un punto de inflexión y el inicio de otra etapa. El CNI se

abocó a la construcción de autonomías de facto, como proyecto histórico basado en “hacer valer [...] [sus] propias decisiones a partir de la organización propia, con independencia de los poderes políticos, económicos y culturales que [...] [l]os oprimen” (CNI, 2001, 20 de noviembre). Las implicaciones de ello recaían en “la defensa de la tierra y el territorio, así como en el manejo soberano de los recursos naturales que [de ahí] nacen [...] y que [...] [les] pertenecen o que utiliza[n] de una u otra forma”. Los elementos constitutivos de la autonomía que ejercen los pueblos los identificó en “la propiedad comunal [...], la organización comunal, el trabajo colectivo o tequio, los sistemas de cargos, las fiestas y tradiciones, la organización social y política, los sistemas normativos propios y todas [...] [sus] expresiones culturales” (CNI, 2001, 20 de noviembre). Se admite que, dada la diversidad y pluralidad de quienes integran el CNI, dichos elementos constitutivos se desarrollan de manera variada y desigual, según las condiciones y necesidades específicas de cada comunidad.

Esta cruzada atravesó por reconocer abiertamente el carácter antisistémico de su lucha, hecho expreso con la adhesión del CNI a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona emitida por el EZLN en 2005 (CCRI-EZLN, 2005), pronunciamiento que acusa la explotación y el desprecio, la concentración de riqueza, el despojo y la violencia, emanados de la lógica depredadora capitalista. En 2007, el escenario nacional se tornó aún más adverso con la declaración de “guerra” contra el narcotráfico del presidente Felipe Calderón, pues este “combate” al crimen organizado por parte del aparato estatal, significó una mayor militarización del país que avanzó al mismo tiempo que la colusión entre instancias de los tres niveles de gobierno, corporaciones criminales y el capital.

Esta militarización y colusión se asemejan a la necropolítica referida por Achille Mbembe (2011), como una que administra y promueve la muerte, mediante una soberanía que es otorgada por el poder para decidir quién puede vivir y quién debe morir principalmente en territorios colonizados, con profundos niveles de desigualdad y con vastos recursos naturales codiciados por

corporaciones transnacionales. Bajo su óptica, el necropoder que se organiza en función del terror hace uso de los siguientes mecanismos: la ocupación y fragmentación de los territorios, la militarización de la vida cotidiana, incremento de la violencia, impunidad para matar –no sólo para las corporaciones militares y/o policíacas–, y la destrucción de las instituciones civiles (Mbembe, 2011).

Los pueblos originarios, asentados sobre territorios que cuentan con una gran diversidad biológica y recursos naturales codiciados para la reproducción del capitalismo contemporáneo, y que se aferran a permanecer bajo su propia cosmovisión y en su estrecha relación no mercantil con la naturaleza, han sido claramente objeto de estos ataques. En este sentido, la formulación teórica de Subhabrata Bobby Banerjee (2008) enmarcada bajo *necrocapitalismo* es apropiada para describir lo que acontece en los territorios indígenas, en donde se combinan formas contemporáneas de la acumulación por despojo y la subordinación de la vida al poder de la muerte:

La característica fundamental del necrocapitalismo es la acumulación por desposesión y la creación de mundos de muerte en contextos coloniales. La privatización de la tierra y la subsecuente expulsión forzosa de campesinos, conversión de la propiedad pública en propiedad privada, restricciones al uso público de recursos de propiedad común [...] control sobre los recursos naturales [...], y la supresión de formas indígenas alternativas de consumo y producción. (Banerjee, 2008, p. 1548. Traducción nuestra)

Como víctimas del curso extractivista militarizado, que en más de una ocasión ha derivado en asesinatos, desapariciones, desplazamientos y en encarcelaciones de carácter político, los pueblos del CNI, junto con el EZLN, fortificaron la denuncia y la resistencia (CNI, 2006, 5-6 de mayo; CNI/EZLN, 2014a, septiembre; CNI/EZLN, 2014b, septiembre). Así surgieron las llamadas autodefensas, como las guardias comunitarias, y la articulación de luchas se enfocó prioritariamente en contra de megaproyectos que

amenazan sus territorios, siendo éstos promovidos por intereses mineros, madereros, energéticos e inmobiliarios, entre otros. La resistencia incidió en el fortalecimiento de prácticas autonómicas que colocan lo comunitario por encima de la dinámica capitalista de destrucción de la vida y la naturaleza.

La tercera etapa integra la anterior, pero bajo el objetivo de expandir el conocimiento sobre la existencia indígena y las luchas que tutela por la sobrevivencia, y así, articular un proyecto colectivo nacional basado en la reivindicación de la autonomía y la libre determinación, en un marco de participación horizontal. Esta etapa despegó en 2016 con la creación del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), y continúa los esfuerzos hasta nuestros días.

Enseguida, nos adentraremos en dos experiencias prácticas de organización de los pueblos Coca –de Mezcala, Jalisco– y Nahuatl –de Santa María Ostula–, ambos integrantes del CNI. Exploraremos su lucha por la defensa del territorio, sus formas de autogobierno, y esfuerzos colectivos en la producción, apoyado en testimonios de sus actores. Por su importancia en el mapa nacional de resistencias, también revisaremos el caso del pueblo purépecha de Cherán, Michoacán.

Los casos de estudio se ubican en la región centro-occidente de México, espacio geográfico –en especial el estado de Michoacán– en el que se inauguró la “guerra” contra el narcotráfico, y donde la violencia, el despojo, la muerte y la configuración de grupos armados –policías comunitarias, guardias comunales, autodefensas y crimen organizado– con distintos propósitos, se convirtieron en parte de la cotidianidad.

Experiencias de autonomía: mundos de vida vs mundos de muerte

Comunidad de Mezcala del pueblo Coca

Ubicada en las inmediaciones del Lago de Chapala, en el estado de Jalisco, Mezcala ha sufrido una creciente presión inmobiliaria y

turística sobre sus tierras comunales. Con una extensión de 3 mil 600 hectáreas bajo régimen de propiedad comunal (Moreno, Comunicación personal, 2022, 20 de febrero), su población ha librado una resistencia sostenida por la defensa del territorio. Enfrentó y ganó un largo proceso legal por la recuperación de 10 hectáreas de bosque apropiadas ilícitamente por un empresario local para su fraccionamiento. El juicio que duró 23 años finalizó en octubre de 2022 con un fallo a favor de la comunidad. Sin embargo, la negativa por parte del empresario, ocasionó su vinculación con el crimen organizado como mecanismo para retener las tierras. La comunera Rocío Moreno (2022, 20 de febrero) expresa, con preocupación, el desafío que representa este componente adicional en la disputa, por su peligrosidad: “Es un factor que crece en la región, implica luchar contra alguien nuevo [...] no son las mismas estrategias que hemos usado contra el gobierno, un cacique o un empresario”.

Ante la valorización capitalista de este territorio, la presión a comuneros para su venta, es creciente. No omitimos que el lago que rodea a Mezcala es reconocido como el embalse natural más grande del país, “refugio y alimento a cientos de especies de plantas y animales”, con un alto aporte medioambiental, al ser fuente de oxígeno y vía de captación de dióxido de carbono (Corazón de la Tierra, Instituto Ambiental, 2022). Además de contar con extraordinarios pasajes, es responsable del 60 por ciento del abasto de agua a la Zona Metropolitana de Guadalajara, Jalisco (CEA Jalisco, s.f.). El cuidado de la zona es, por tanto, importante, y ello implica, entre otras cosas, evitar verter desechos industriales, cuestión que el poblado puede garantizar gracias a sus modos de sustento. Rocío (Moreno, 2022, 20 de febrero) sostiene que “la mayoría de sus habitantes, a pesar de que es fácil claudicar, permanecen en [esta] lucha por la defensa de la tierra y la vida comunitaria”. Ahonda en el reto que conlleva el “no perder el sentido comunitario, [y] tener muy clara la identidad de lo que somos como pueblo”, esto es, “no perder las formas tradicionales, que están siendo desplazadas por la modernidad”. Con este fin, imparten talleres sobre su historia en el

territorio, en miras de impulsar un proyecto educativo autónomo encaminado hacia la construcción de una universidad propia.

La lucha también se ha visto beneficiada y reforzada por factores externos, como han sido los diálogos con otras comunidades que viven procesos similares de despojo, lo que les amplió el entendimiento del problema más allá de su realidad inmediata:

Nos ha permitido permanecer [...] conocer que en comunidades cercanas a Mezcala que sí accedieron a la venta de sus territorios, que sí tuvieron dinero y sí se insertaron a algún trabajo como se los prometieron. [...] Ahora los pobladores de esas comunidades nos dicen que, sí tuvieron dinero, pero que ya se acabó y los empleos no son buenos. Hoy los vemos trabajando las mismas tierras, pero ahora las rentan. (R. Moreno, 2022, 20 de febrero)

En lo que toca a la organización política interna, la asamblea comunal es el órgano máximo de decisión y encargada de atender los asuntos relacionados con la tierra. Nuestra entrevistada, también auxiliar del Consejo de Vigilancia de Bienes Comunales, afirma que es a través de esta estructura de autogobierno como ejercen su autonomía. La resolución presidencial de 1971, que otorga propiedad legal sobre la tierra, reconoce 408 comuneros, pero la organización, según usos y costumbres, posibilita que dicha instancia esté compuesta por 700 personas. En la práctica, esto concede que todas las familias de la comunidad cuenten con algo de tierra, independientemente de lo que estipule el título de propiedad. Los límites de la asamblea están dados por su propia naturaleza como instancia agraria, ocasionalmente puede trascender hacia el abordaje de cuestiones civiles. No obstante, a decir de Rocío (2022, 20 de febrero) “esto último depende de la experiencia de los comisariados [de bienes comunales] [...] porque implica confrontar al delegado municipal”. En miras de fortalecer su autonomía, otro reto que se han planteado es constituir una asamblea general del

pueblo, es decir, una que no sólo agrupe a los comuneros, sino a la comunidad en su conjunto.

En cuanto al despliegue de proyectos productivos autónomos, la también concejala del CIG informa que existen algunos en agroecología que conforman lo que llaman *escuelita campesina*, y un comedor colectivo. Pero, al igual que en el resto de los proyectos que son desarrollados por pequeños colectivos –talleres educativos y Radio Chicharra–, todavía no alcanzan a involucrar a todo el pueblo Coca. Un aspecto valioso es que la comunidad mantiene la posesión y gestión directa del agua de los pozos que la abastecen, “no ha entrado el Estado a través de sus instituciones específicas para la administración del agua potable”. Consideran “el agua como parte del territorio [...] [lo que] implica una disputa constante con el gobierno que la considera como parte de las aguas nacionales” (Moreno, 2022, 20 de febrero). La práctica de administración comunal, de manera consustancial, impide su mercantilización.

Comunidad Santa María Ostula

La comunidad indígena Nahua de Ostula está distribuida en 24 centros poblacionales, conocidos como encargaturas, asentados en la costa-sierra de Michoacán (Domínguez, Comunicación personal, 2022, 5 de marzo); cuenta con una extensión territorial de 30 mil hectáreas reconocidas en su titulación de bienes comunales, muchas de éstas en colindancia con el Océano Pacífico. De acuerdo con Gerardo Camacho† (2017, 14 de febrero), cerca de 30 kilómetros de costa en este estado de la República están en posesión de comunidades indígenas. El 29 de junio de 2009, la comunidad, apoyada en su grupo de autodefensa, ingresó a recuperar tierras que le fueron invadidas desde la década de 1960 por pequeños propietarios y que, en ese momento, estaban custodiadas por hombres armados vinculados a un jefe de plaza del crimen organizado en la región. Esta acción se llevó a cabo una vez agotados todos los procedimientos legales para lograr la restitución de las mismas. Fue la primera experiencia en el CNI en que un pueblo reconstituyó su guardia

para rescatar territorio despojado custodiado por células delincuenciales (Camacho, 2017, 14 de febrero).

La acción desató una fuerte ofensiva en contra del pueblo, mediante la confabulación de fuerzas policiacas estatales y federales, militares y crimen organizado, que dejó a su paso la peor ola de violencia que ha vivido una comunidad articulada al CNI en los últimos tiempos: asesinatos, desaparecidos y desplazamiento. En la zona operan cárteles de la droga, de tráfico de armas y personas, que se han infiltrado en las estructuras del gobierno municipal (Díaz, 2016). Intereses mineros y comerciales rondan la propiedad comunal, al encontrarse en el corredor ferroso que va desde Colima, pasa por Jalisco y Michoacán, hasta Guerrero. Se trata de una región con una vasta reserva de hierro con incidencia en el precio internacional (Camacho, 2017, 14 de febrero).

Don Evaristo Domínguez (2022, comunicación personal, 5 de marzo), comunero e integrante del consejo comunal, señala con claridad contra qué están luchando: “es contra las empresas mineras y hoteleras [...] y programas que implementa el gobierno para fraccionar la comunidad [...] para privatizar el agua y [...] tierra”. Por tanto, la organización, resistencia y autonomía comunitarias, se dirigen al control de su territorio, a autogobernarse y, de manera fundamental, a tutelar su propia seguridad frente a la constante amenaza de violencia que les rodea, mediante el nombramiento directo de su guardia comunitaria (Domínguez, 2022, 5 de marzo). Los integrantes de este último no han estado exentos de ataques mortales por parte del crimen organizado (Véase SERAPAZ A.C., 2023, 13 de enero).

Santa María Ostula mantiene una estructura de gobierno tradicional, cuya máxima autoridad es la Asamblea General Comunitaria. Su órgano operativo es el Consejo Comunal, responsable de implementar las decisiones de la asamblea, así como también de deliberar en torno a mecanismos de acceso a la información y de consulta en las encargaturas, y procesar los acuerdos emanados para ser ratificados y validados por la Asamblea General Comunitaria. Según Raymundo Ortiz Martín del Campo (Comunicación

personal, 2022, 5 de marzo), abogado acompañante de los pueblos indígenas de Michoacán ligados al CNI, se trata de un sistema de autogobierno funcional con una democracia directa. De acuerdo con Luis de la Cruz Padua (Comunicación personal, 2022, 7 de mayo), la integración y elección de las autoridades que conforman el Consejo Comunal se da de la siguiente manera:

- El comisariado de bienes comunales, encargado de las cuestiones agrarias, es nombrado por la asamblea de comuneros;
- Un delegado por cada una de las encargaturas, es designado por la asamblea del centro poblacional correspondiente y ratificado en la asamblea general;
- Un jefe de tenencia, encomendado para la atención de los asuntos civiles, es elegido por la asamblea general;
- Un comandante de la guardia comunitaria, con la tarea de encabezar el cuidado de la comunidad y del territorio, es designado por la asamblea general.
- Una guardia o policía comunitaria por cada centro poblacional, cuyos integrantes son elegidos por su asamblea particular y ratificados en la asamblea general.

Las dos primeras posiciones son por tres años, mientras que el de jefe de tenencia, el de comandante y encargados del orden, duran un año en sus funciones. Todos los cargos de autoridad son honoríficos y obligatorios como un servicio a la comunidad, y sus titulares pueden ser reelectos, a excepción del comisariado y jefe de tenencia.

Los órganos de autogobierno están en comunión con una población labradora de la tierra, principalmente dedicada a la producción de “papaya, jamaica y maíz”, y habilidosa en las artes de alfarería y bordados (Parades y Brennan, 2019. 11 de agosto). El abogado Raymundo (2022, 5 de marzo) informa que los predios están parcelados por familias responsables de su destino productivo. Existen algunas cooperativas, sobre todo en la comercialización de los productos obtenidos y en la administración de proyectos turísticos –cabañas comunales– en las playas. Todas las actividades económicas pagan un impuesto por el uso de la tierra que es propiedad

comunal. Cuando alguien ya no la quiere trabajar, deberá regresarla a la comunidad, la cual decidirá sobre su reasignación. Después de seis años de la recuperación del territorio (en 2009), y el haber conseguido la expulsión del crimen organizado —no sin antes sufrir los actos más atroces de represión— tuvo lugar un nuevo reparto a comuneros en la valiente encargatura de Xayakalan (Sub-Versiones, 2015, 26 de junio). Sin embargo, la zona continúa en la mirada codiciosa de los capitales y de grupos delincuenciales.

Comunidad de Cherán

Cherán es un municipio enclavado en la Meseta Purépecha de Michoacán, cuyo territorio está conformado principalmente por bosque; cuenta con una extensión aproximada de 22 mil hectáreas bajo propiedad comunal (Chavez, Comunicación personal, 2022, 24 de febrero). Desde el año 2011, sus habitantes incursionaron en un proceso constructivo de autogobierno, en virtud de la decisión colectiva de expulsar a los talamontes y al crimen organizado de su territorio. Según cuenta Pedro Chávez (2022, 24 de febrero), poblador de la comunidad e integrante de la segunda estructura de gobierno comunal, fue en el contexto de la declaración de “guerra” contra el narcotráfico (2007-2008) por el régimen calderonista que la devastación de los bosques y la tala clandestina —de larga data en la zona— se acompañaron de levantones y cobro de piso, es decir, en colusión con la delincuencia. De manera paralela, la ruptura en el interior del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en 2008, entonces la fuerza dominante en la región, provocó la polarización y división de la comunidad, lo que facilitó la llegada del Partido Revolucionario Institucional (PRI) al gobierno municipal y, junto con él, la exacerbación del problema de tala indiscriminada.

Fue una acción espontánea de mujeres y jóvenes afectados por la grave situación, lo que dio origen a su movimiento. En franco hartazgo por la impunidad ante el despojo y la intromisión criminal en su hábitat, el 15 de abril de 2011, se alzaron para impedir el paso de los camiones que servían al saqueo del recurso natural de su

centro poblacional, acción que de forma inmediata contó con el respaldo del resto de la comunidad. Las demandas centrales fueron – y son– “la seguridad, la justicia y la reconstitución del territorio”. La población desconoció al ayuntamiento, a la policía y expulsó a los partidos políticos; ello, de acuerdo con el profesor Pedro Chávez (2022, 24 de febrero), allanó el “camino a la libre determinación, pero como consecuencia y no como objetivo inicial de la lucha”.

Se nombró una coordinación general que sustituyera y cumpliera con las funciones del gobierno, la cual, además de ser la representación del movimiento, debía diseñar hacia dónde y cómo transitar.³ Yunuén Torres (Comunicación personal, realizada en 2022, 28 de febrero), joven cheranense, explica que fueron dos las vías seguidas para lograr este aspecto de la autonomía: por un lado, la jurídica que consistió en el reconocimiento legal de su gobierno, que finalmente obtuvieron mediante una controversia constitucional en la que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) falló a su favor. Por otro lado, la comunitaria, en la que la memoria colectiva de los abuelos sirvió para recuperar formas de gobernarse y elegir representantes, de este modo revivieron al Consejo Mayor y la Ronda Comunitaria. Por tanto, Cherán es hoy un municipio que se rige por usos y costumbres a través de la libre determinación dentro del marco jurídico nacional que le permite la administración de recursos públicos, cuestión resaltada anteaño en los Acuerdos de San Andrés. Dado el curso de los hechos, esto les distancia de la redefinición política del CNI de no abogar más por su reconocimiento al Estado mexicano, por lo que se sitúan en caminos diferentes. Con todo, en la interpretación de los entrevistados, el

³ El proceso autonómico de Cherán no se reivindica articulado al CNI y a sus iniciativas. No obstante, en la discusión sobre el rumbo que debía seguir, las reflexiones y análisis del CNI respecto al contexto nacional y su postura de construcción de facto de la autonomía desde una perspectiva anticapitalista estuvieron presentes. Esto fue posible por algunos integrantes de la comunidad que han sido participes del CNI y jugaron un papel importante en el inicio de la autonomía en Cherán (Chávez, 2022, 24 de febrero).

maestro Pedro y Yunuén, están en el mismo horizonte de lucha contra el capitalismo.

Pedro Chávez (2022, 24 de febrero) enfatiza en que la única opción viable para hacer frente al colapso civilizatorio, la encontraron en el rescate de sus raíces, es decir, en el regreso a los modos colectivos y de respeto y cuidado de la naturaleza; y en esto encuentra coincidencia con los planteamientos del CNI y del zapatismo. Yunuén (2022, 28 de febrero), al respecto plantea algo fundamental:

Cherán inició como una lucha por la defensa de los bosques, pero eso de inmediato se tradujo en la lucha por la vida. Según nosotros como pueblo purépecha, acostumbrados a ser habitantes de esos territorios, jamás dueños de ellos, es lo que cambia. Lo transmitido desde la cultura purépecha es el cuidado de lo que nos está rodeando, en ningún momento para sentirse dueño o para hacer uso y explotarlo y acabarlo. [...] Con ese problema que dio origen al proceso de autonomía de Cherán, en ese momento, estábamos hablando de una serie de problemas que no sólo estaban acabando con los árboles [...]. Cuando [éstos] se acaban, ya no hay agua, cuando no hay agua no hay manera de seguir sobreviviendo. Además, que tenía incrustado un tema de violencia y desaparición [...] eso lo hizo así de complejo y que la lucha fuera por la vida.

La organización de la comunidad de Cherán para ejecutar la defensa colectiva está estructurada sobre cuatro barrios. El Consejo Mayor, como órgano de gobierno comunal reconocido legalmente, está integrado por tres personas de cada uno de los barrios –por lo menos una de ellas debe ser mujer–, 12 integrantes en total, cuyas funciones son la de portavoz de la comunidad, supervisión del trabajo de los consejos operativos y la de coadyuvar a su labor (Torres, 2022, 28 de febrero). Inicialmente eran seis consejos operativos, a los que después se agregaron dos más; se conforman por una persona por barrio. Éstos son:

- Bienes comunales. Se encarga del cuidado del bosque y gestión de los recursos naturales.
- Administración local. Se encarga de la relación con los agricultores y ganaderos, de la purificadora que tienen como proyecto comunal, servicios, obras, alumbrado público y espacios públicos.
- Programas sociales. Se encarga de la aplicación de los programas gubernamentales, pero sigue su propia lógica. Esto es, busca otras maneras y criterios para su ejecución.
- Coordinación de barrios. Lleva la relación entre la estructura de gobierno y las asambleas de barrios.
- Asuntos civiles. Se encarga de la educación, aspectos culturales, eventos de la comunidad y salud pública.
- Honor y justicia. Ve los asuntos de vialidad, ronda comunitaria (encargada de la seguridad comunitaria y del territorio).
- Jóvenes. Se encarga de todos los temas referentes a jóvenes.
- Mujeres. De igual manera, de todos los asuntos referentes a ellas e incentivar la participación en los espacios políticos. (Torres, 2022, 28 de febrero)

El maestro Chávez (2022, 24 de febrero), al referirse a la estructura de gobierno afirma: “nada es individual, todo es colectivo. Nada es personal, todo es dentro de la asamblea”. Para conformar parte de tal estructura, no se puede hacer campaña, ni postularse de manera personal, por tanto, no hay propaganda, ni proselitismo. Si alguien incurre en ello, es descartado para ocupar un cargo como autoridad. Sobre la elección del Consejo Mayor, el maestro señala que debe ser a través de una convocatoria que avala el Instituto Electoral de Michoacán (IEM), el cual supervisa su desarrollo. Por su parte, Yunuén (2022, 28 de febrero) explica que el proceso de integración de representantes para el autogobierno dura al menos tres meses, ya que, además de contemplar la elección del Consejo Mayor, prosiguen con la definición de los consejos operativos, mediante la activación de un procedimiento interno que inicia desde la base de los encuentros entre habitantes, simbolizada por *las fogatas*. Éstas son el núcleo más pequeño de la organización comunitaria y expresión de su lucha desde 2011; en ellas, se reúnen las y los

vecinos por cuadradas a deliberar los temas, a hacer propuestas y conversar sobre quien los puede representar en alguna instancia del gobierno comunal:

El representante de fogata en asamblea de barrio, informa si hay alguna propuesta desde la fogata, si sí, da los argumentos. Una vez que terminan de hacerse todas las propuestas, los designados se ponen enfrente de toda la asamblea y la gente se forma de frente a quien respalda y la elección es a mano alzada. Cuando se dan las asambleas para nombramientos, ya se dio una discusión fuerte y previa en cada fogata. (Torres, 2022, 28 de febrero)

El proceso de cambio de autoridades se realiza cada tres años. La elección del Consejo Mayor se celebra en mayo, y en junio y julio se eligen los consejos operativos mediante el mecanismo ya señalado. En agosto se realiza la entrega-recepción, la cual conlleva una fase de aprendizaje que confirma que las funciones de gobierno no son tarea de especialistas. En ese mes, dice Yunuén (2022, 28 de febrero), “conviven la estructura saliente y la entrante, en el que unos transmiten el quehacer de gobernar y los otros aprenden y preguntan todo lo que consideran necesario. El primero de septiembre entra en función la nueva estructura de gobierno y su primera tarea es organizar su toma de protesta”. Finalmente, la misma entrevistada, integrante también de Radio Fogata, confirma que quienes cumplen con un cargo de gobierno, reciben una compensación económica que no llama salario, pues dice que es simbólica y que se trata de un servicio a la comunidad bajo mecanismos de rotación y de revocación de mandato.

Sobre la organización productiva del pueblo purépecha, ambas personas entrevistadas coinciden en que falta mucho para lograr la autonomía económica. Identifican como uno de los obstáculos el recibir y depender de presupuesto estatal, pues éste viene con parámetros de aplicación, aunque a los programas sociales intentan

darles su propio sello. Pero ubican avances, Yunuén Torres (2022, 28 de febrero) señala, por ejemplo:

La construcción del captador de agua pluvial, que es el más grande de América Latina. Su construcción no fue bajo mecanismos de programas sociales, sino de la organización y necesidad de la comunidad. De este captador surge la purificadora de agua de la comunidad que se enmarca en la lógica de la economía social y solidaria. Es una idea de hacer frente a las ideas del mercado capitalista y priorizar el consumo local. Por ejemplo, no se prohíbe que entren empresas a vender agua, pero como el agua de la purificadora es más barata, la misma población va consumiendo la de la purificadora de la comunidad. Hasta que llega el momento en que las otras empresas no entran, porque no se les consume.

Lo mismo afirma para el resto de proyectos económicos o empresas comunales que dan empleo a una parte de la población: vivero forestal, aserradero, mina de pétreos y adcretos, y resinera. El objetivo de estos esfuerzos productivos es contribuir al desarrollo social de la comunidad, a la cual se le rinden cuentas y se le retribuye. Hay relaciones asalariadas, pero la propiedad es comunal y no se produce para la obtención de la ganancia privada, según se documenta en el video-reportaje “Cherán: las otras empresas” (Desinformémonos, 2016, 22 de septiembre).

Reflexiones finales

Las experiencias de Mezcala y Santa María Ostula – y en general del CNI –, así como la de Cherán, van a contracorriente de la lógica hegemónica del capital. Representan formas de resistencia ante el despojo y la violencia en sus territorios, y son ejemplos vivos de edificación de alternativas políticas, sociales y en vías de economía solidaria. Estas comunidades han logrado construir autonomías basadas en la defensa del territorio, la práctica del

autogobierno y el fortalecimiento de relaciones colectivas, mostrando que la autonomía no es un modelo ni una utopía, sino un proceso dinámico, cambiante y posible. Los pilares que sustentan su lucha son su cosmovisión, demandas y derecho a la libre determinación. El autogobierno es el aspecto en el que más se han profundizado para establecer relaciones comunitarias y colectivas, con mecanismos incluyentes en la toma de decisiones y en la elección de autoridades. La estructura de asambleas y consejos en las experiencias analizadas demuestra que es posible incursionar en otra forma de hacer política, con base en la democracia directa y alejada de las dinámicas clientelares y corruptas del sistema político mexicano. Además, en el caso de Ostula y Cherán se ha avanzado en el tema de la seguridad, tanto de su territorio y riqueza natural, como la de sus habitantes, a través del restablecimiento de la policía y ronda comunitarias respectivamente.

El autogobierno de Cherán opera en un marco de reconocimiento oficial y presupuesto estatal bajo un esquema de administración municipal, sin sacrificar la autodeterminación y el espíritu de servicio a la comunidad. Según se informó, las personas integrantes de sus autoridades reciben una compensación económica simbólica y pueden ser revocadas en el momento que así lo decida el pueblo. Mezcala y Ostula, como participantes del Congreso Nacional Indígena, no están más en la línea ni en la perspectiva de obtener este reconocimiento por parte del Estado, y se administran con recursos propios. Los cargos conferidos de manera colectiva son honoríficos, y responden a principios del *mandar obedeciendo* (CNI, s.f.).

La existencia y resistencia de la posesión de la propiedad comunal sobre el territorio, ha sido fundamental en la concreción de relaciones comunitarias y formas de trabajo productivo que no tienen como referente la explotación y la generación de ganancia privada, propias del comportamiento capitalista, aunque en los casos estudiados predomina el trabajo individual-familiar. Sobre estas condiciones se ha logrado la implementación de algunos proyectos, el establecimiento de cooperativas o lo que llaman *otras empresas*, que retribuyen al bienestar colectivo y autónomo.

Finalmente, el análisis de estas experiencias muestra que se avanza en la conquista por la independencia y autogestión en los ámbitos de la vida comunitaria, si bien se reconoce que no abarca aún a plenitud todos los aspectos materiales y socioculturales, y que quedan necesidades por atender según cada caso. Debemos conferirles que su fuerza organizativa y lucha han logrado detener procesos de despojo en los territorios bajo su resguardo, resistir ante la violencia estructural, recrear formas comunitarias y situarse en la construcción de alternativas viables a la hegemonía capitalista, que ponen en el centro la reproducción de la vida y del tejido social. Sus logros son referentes locales, pero también se constituyen en lecciones para otros esfuerzos sociales y ofrecen un horizonte político que desafía las bases sistémicas y movilizan preguntas fundamentales sobre cómo construir un mundo más justo, más democrático y sostenible frente a la crisis civilizatoria.

Referencias

- Banerjee, S. B. (2008). Necrocapitalism. *Organization Studies*, 29, 1541-1562. doi:10.1177/0170840607096386
- Camacho, G. [Tejiendo Organización Revolucionaria] (2017, 14 de febrero). *Integrante del CNI - Espejos de Resistencia y Rebeldía - OSTULA* [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=qDoasIP20ZQ>
- Comisión Estatal del Agua Jalisco (s. f.) *Lago de Chapala*. Comisión Estatal del Agua Jalisco, Contenido. Recuperado el 27 de agosto de 2025, de <https://www.ceajalisco.gob.mx/contenido/chapala/>
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-EZLN). (1995, 2 de octubre). *Propuesta para la realización de una mesa de diálogo nacional con la participación de la sociedad civil*. Enlace Zapatista, Recuperado el 24 de agosto del 2025, de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1995/10/02/propuesta-para-la-realizacion-de-una-mesa-de-dialogo-nacional-con-la-participacion-de-la-sociedad-civil/>

CCRI-EZLN. (2005, 30 de junio). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*. Enlace Zapatista, Recuperado el 24 de agosto del 2025, de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Congreso Nacional Indígena (CNI). (2001, 20 de noviembre). *Declaración Final de la Octava Asamblea del Congreso Nacional Indígena*. CNI Recuperado el 15 de julio del 2025, de <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-final-de-la-octava-asamblea-nacional-del-congreso-nacional-indigena-ciudad-de-mexico-20-de-noviembre-de-2001/>

CNI. (2006, 5-6 de mayo). *Declaración del IV Congreso Nacional Indígena, N'donhuani (San Pedro Atlapulco), México*. CNI. Recuperado el 15 de julio del 2025, de <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-del-iv-congreso-nacional-indigena-ndonhuani-san-pedro-atlapulco-mexico-5-6-de-mayo-del-2006/>

CNI. (s.f.). *¿Qué es el CNI?*. CNI. Recuperado el 15 de julio del 2025, de <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

Congreso Nacional Indígena/ Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CNI/EZLN). (2014, septiembre-a). 1a Declaración de la compartición del CNI_EZLN sobre la Represión contra los pueblos. [Recuperado Item]. *Rebeldía Zapatista. La palabra del EZLN*, 3, 39-43.

CNI/EZLN. (2014, septiembre-b). 2ª Declaración de la compartición CNI-EZLN. Sobre el despojo a nuestros pueblos. [Recuperado Item]. *Rebeldía Zapatista. La palabra del EZLN*, 3, 44-50.

Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Secretaría de Pueblos Indios (2003) *Los Acuerdos de San Andrés*. Gobierno del Estado de Chiapas. Recuperado el 27 de agosto de 2025, de https://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf

Corazón de la Tierra, Instituto Ambiental (2022). *Una Joya de agua. Chapala, un lago vivo, Una joya de agua*. Recuperado el 27 de agosto de 2025, de [https://lagodechapala.org/una-joya-de-agua/Desinformémonos \[Desinformemonos youtube\]](https://lagodechapala.org/una-joya-de-agua/Desinformémonos [Desinformemonos youtube]). (2016, 22 de septiembre). *Cherán: las otras empresas* [video]. <https://www.youtube.com/watch?v=uUGddLUJGj8>

Díaz Carnero, Emiliano (2016). *El conflicto socioterritorial de Santa María Ostula y la lucha entre territorialidades en el campo mexicano*. [Tesis para optar por el grado de doctor en geografía, UNAM]. Dirección General de Bibliotecas UNAM. <https://tesiumamdocumentos.dgb.unam.mx/ptd2016/octubre/0752171/0752171.pdf>

Durán, I. (2018). Solidaridad comunitaria transnacional del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) por otra democracia, justicia y libertad. [Recuperado Item]. *Migración y Desarrollo*, 16, número 31, 41-70.

Hernández Navarro, L. (2018). Marichuy, el Concejo Indígena de Gobierno y la coyuntura electoral. [Recuperado Item]. *El Cotidiano*, 207, 7-19.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. (español, Trad. Elisabeth Falomir Archabault). Editorial Melusina. (Original work published in "Traversées, diaporas, modernités, Raisons politiques, No. 21, 2006, pp. 26-60)

Moreno, A. (2017, 4 de diciembre). "Nunca más un México sin nosotras". La participación de las mujeres en el proyecto político del Congreso Nacional Indígena. *Ecología política*.

Paredes, H y Brennan S. (2019, 11 de agosto). *Tierra de xayacates. El resurgimiento de la comunidad de Santa María Ostula*. Alhora, Recuperado el 28 de agosto del 2025, de <https://www.alhora.mx/tierra-de-xayacates/>

SERAPAZ A.C. (2023, 13 de enero). *Boletín de prensa Ante asesinato de guardias comunitarios de Santa María Ostula, ALDEA exige justicia*. SERAPAZ A. C. Recuperado 15 de julio de 2025, de <https://serapaz.org.mx/ante-asesinato-de-guardias-comunales-de-santa-maria-ostula-aldea-exige-justicia/>

SubVersiones, A. [Agencia Sub Versiones] (2015, 26 de junio). *Reparto de tierras y reconstrucción de la comunidad en Ostula* [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=auO-UOwwb4g>

Velasco Yáñez, David (2001, 20 de agosto). Contrarreforma y resistencia indígena: los vientos de abajo. David Velasco Wordpress. Recuperado el 27 de agosto de 2025, de <https://davidvelasco.wordpress.com/wp-content/uploads/2007/11/chiapas-agosto15-2001.pdf>

**Educación, política y violencia:
algunos desafíos contemporáneos**

Capítulo 8. Educação e produção de memórias: sujeitos e(m) territórios¹

Neiva de Assis
Jade Mazza Kastrup Carneiro Rehen

Introdução

Nosso ponto de partida para esta escrita foi o encontro com uma experiência de educação não escolar, o grupo Mittos, localizada em uma comunidade remanescente de quilombo (Secretaria de Estado de Educação de Santa Catarina, 2018). Ali, acontecem oficinas de dança afro e percussão, entre outras atividades, as quais buscam reafirmar a presença e a história da população negra em Florianópolis, cidade localizada na região sul do Brasil. Essa iniciativa de educação não escolar estabelece profunda articulação com o território através das diversas atividades oferecidas aos jovens moradores da localidade, atuando na produção e reelaboração de sentidos das vivências cotidianas partilhadas por uma coletividade.

Vale destacar que compreendemos, por educação não escolar, práticas educativas que se caracterizam pelos diversos processos de aprendizagem que se constituem fora do processo de escolarização, envolvendo múltiplos aspectos da constituição do sujeito e de coletividades. Emerge da relação com o outro através do compartilhamento de experiências em espaços coletivos e comunitários cotidianos (Gohn, 2006; Sposito, 2008; Assis, 2020). É a partir da integração e da interação com os outros da vida social, nos diversos espaços da vida coletiva, que os processos de educação se constituem, estando, portanto, estreitamente vinculados ao espaço

¹ Pesquisa desenvolvida com apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC).

habitado, à territorialidade dos sujeitos e grupos, de suas histórias e trajetórias de vida (Martins Junior & Assis, 2022).

No decorrer de nossos encontros com a iniciativa de educação referida, observamos o território emergindo como palco e personagem de experiências educadoras e de produção de memórias coletivas com a juventude negra. Mobilizadas pelo contexto, realizamos um percurso de estudo teórico sobre experiências de educação comunitária, articulando-as à produção de memórias coletivas em território.

Entendemos como fundamental para a constituição de uma prática educadora crítica a articulação com a realidade cotidiana dos sujeitos, o trabalho com as identidades e relações produzidas no espaço habitado, com as histórias que precedem os cursos do presente e que compreendem em si as marcas das relações de poder que ressoam ainda hoje. Dessa forma, temos investigado a presença do território como lugar de recriação de memórias em práticas educadoras engajadas com a emancipação de sujeitos e coletivos, comprometidas com a construção de saberes horizontais não submetidos a dominações históricas e culturais.

Nessa direção, para este trabalho, buscamos elementos para aprofundar a reflexão entre as temáticas educação e território no que diz respeito à produção de memórias coletivas. Mais especificamente, contribuições teóricas que auxiliem a compreender experiências de educação não escolar, suas configurações em um tempo-espaço, constituindo-se em relação a um território e atuando na produção de memórias de uma coletividade.

Paulo Freire, Milton Santos e Walter Benjamin: encontros possíveis

Em nossas aproximações com a referida iniciativa de educação não escolar ao longo de pouco mais de cinco anos, foi possível observar o enlace com a história local, com a ancestralidade viva no território. Vislumbramos memórias evocadas e tecidas em práticas

educadoras territorializadas que foram descritas e analisadas em outros estudos (Assis, 2020; 2023).

A partir disso, realizamos um estudo elencando categorias conceituais que emergiram em nossa prática de pesquisa e de extensão e tornaram-se indispensáveis para pensar o campo de trabalho, a saber: educação, território e memória. Organizamos o percurso metodológico dividido em duas partes articuladas entre si. Inicialmente, elegemos três autores centrais para o estudo, dentro de uma perspectiva epistemológica crítica, historicizada e com enfoque na dimensão cultural dos processos de constituição do sujeito: Paulo Freire, Milton Santos e Walter Benjamin. Acrescentamos contribuições de outros autores para compor diálogos profícuos no que concerne aos temas estudados e ao escopo teórico. Num segundo momento, tecemos discussões e análises derivadas da articulação entre educação, memória e território, tendo como pano de fundo o contexto empírico disparador de nosso estudo, ou seja, a experiência educadora comunitária do Grupo Mittos, privilegiando a produção de saberes e dizeres corporificados, prenhes de memória.

O estudo das obras de Paulo Freire, Milton Santos e Walter Benjamin seguiu-se à escolha de algumas de suas produções que, a nosso ver, discutem as temáticas abordadas. As produções selecionadas constam como alguns dos textos fundamentais dos autores, sendo fundamentais ao embasamento teórico e, articulação dos conceitos de educação, território e memória, esta última abordada sob o viés da experiência e da narrativa.

Acerca das produções selecionadas para compor o estudo sobre a categoria educação, elencamos de Paulo Freire os livros: “Educação e Mudança” (1983) e “Educação como prática de liberdade” (2021). Outros textos foram compondo conosco a discussão por se tratarem de produções profícuas na temática da educação antirracista e em uma perspectiva interseccional, e mais especificamente, educação comunitária, que privilegiamos em nossas construções: “Ensinando a Transgredir”, de Bell Hooks (2013) e “Educação a contrapelo”, de Sonia Kramer (2009).

Para as elaborações sobre território, em especial, o que propõe o autor sobre o espaço habitado e usos do território, tomamos como fonte três produções de Milton Santos, a saber, “Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal” (2003) e “A natureza do espaço” (2008), além de “O tempo nas cidades”, texto publicado em 2002. O território assume, então, importância na análise social a partir de seus usos, suas dinâmicas, instituições, organizações e sujeitos que o compõem, enquanto território usado. Tal conceito ganha relevância em nossa pesquisa, na medida em que é histórico, constituído nos sentidos tecidos no cotidiano, sentidos da vida individual e coletiva.

Em torno das construções sobre memória, nos propusemos, a partir das elaborações de Walter Benjamin (1987) sobre o conceito de experiência e de narrativa, traçar um caminho que nos levasse à produção de memórias coletivas inseridas em determinado contexto histórico. Para isso, elegemos três textos, a saber: “Experiência e pobreza” (1933); “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov” (1936); e “Sobre o conceito de história” (1940).

Por fim, das leituras dos diversos textos dos autores sinalizados elaboramos as seguintes proposições reflexivas: “lugares de experiência, lugares de produção de memória”; “territórios de construção de saberes”; e “experiências criadoras de memória”. A construção e apresentação do texto estrutura-se a partir dos temas sinalizados, por onde perfazem-se nossas discussões e elaborações teóricas.

Lugares de experiência, lugares de produção de memória

É da possibilidade de narrar as experiências, partilhá-las como oralidade, que as marcas das muitas vozes que se colocam a contar e recontar tais histórias podem se inscrever. Podemos pensar a narrativa, a partir de Walter Benjamin (1936/1987), como construção intimamente ligada à experiência, contendo um não fechamento que guarda em si um gérmen de temporalidades sobrepostas, quando transmitida. Contém a capacidade de suspender o sentido dado de uma história, abrindo caminho para que outras histórias

possam se entretecer. Aqui, a noção de temporalidade da qual escreve Benjamin a respeito da narrativa, indica novos lugares, novos tempos sobrepostos, que se presentificam em cada tessitura da narrativa, pelos diversos tecedores, ao contar e recontar uma narrativa.

Os diversos fios de uma narrativa se tecem de memórias, são elas que compõem “a rede na qual, em última instância, todas as histórias constituem entre si” (Benjamin, 1936/1987, p. 211). Neste célebre texto, intitulado “O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, Benjamin evoca a figura de Mnemosyne, a deusa da reminiscência, invocando-a como musa da narrativa. A reminiscência permite o encadeamento temporal e geracional na transmissão dos acontecimentos. Mnemosyne, ainda, é a imagem que representa a inspiração do poeta homérico, ou poderíamos dizer, do narrador antigo. Através do ritmo de sua palavra cantada e transmitida, o poeta narrador sustenta a verdade de uma cultura e tradição, conservada a partir da recitação de sua narrativa, de sua palavra (Smolka, 2000).

Ao colocar a “memória em questão”, Smolka (2000) propõe pensar a memória como discurso e seus diversos lugares assumidos ao longo dos séculos. A partir da proposição do discurso como lócus de memória coletiva, leva ao questionamento de quais são os lugares onde se tecem as memórias de uma coletividade e quais as formas possíveis de narrá-las. A memória e as práticas coletivas a ela relacionada organizam-se no e pelo discurso e, portanto, se inscrevem e são inscritas na palavra, que forja e sustenta suas formas de organização.

É justamente do entendimento do discurso como lócus de memória coletiva, por onde ela se estrutura e se organiza, e também da compreensão da educação como fundamental na constituição do psiquismo humano que guiamos nossas reflexões.

A esta perspectiva, unimos o conceito de usos do território, do geógrafo brasileiro Milton Santos (2003), que propõe sua definição a partir dos usos que são feitos e das relações sociais que são tecidas no espaço habitado. Os diversos atores que compõem uma cidade, por exemplo, com seus diferentes tempos, modos de vida

e condições, atravessam a materialidade do espaço e o constituem, de forma que, segundo Santos (2002), a univocidade suposta não se sustenta.

O território adquire sentido - a partir de um entendimento plural - nos usos que são feitos dele e com ele, das estruturas que regem as manifestações da vida social, tendo um movimento que lhe é próprio. É o lugar do exercício da vida cotidiana, em sua materialidade e intersubjetividade, suas vivências e sua reprodução. É também lugar de enunciação e de alteridade, onde é possível observar processos de criação da vida a partir de sua polifonia. Pensamos, portanto, o território como lugar privilegiado onde se tecem e se constituem as experiências da vida cotidiana e as práticas de memória coletiva.

A partir da relação com os outros da vida social, os sentidos da experiência singular vão sendo construídos e redimensionados. Smolka (2006) localiza, na raiz do vivido, o outro e o signo, que se produzem em relação. Partindo das construções de Vigotski e Bakhtin, compreendemos que o signo transforma a atividade humana, na mesma medida em que possibilita a produção de sentidos para o vivido. Os signos são ferramentas, modos de intervir no mundo, produzidos socialmente e que possibilitam a mediação com o mundo (Pino, 2000). A produção de sentidos resulta de uma complexa rede em constante tensão dialética na qual as relações sociais se constituem e, por conseguinte, sujeitos e coletividades. Sentido concebido como formação complexa e não fixa, como “soma de todos os fatos psicológicos que ela desperta em nossa consciência” e que permite a apropriação do mundo (Vigotski, 1934/2001). Caracteriza-se como “acontecimento semântico particular, constituído através de relações sociais, onde uma gama de signos é posta em jogo, o que permite a emergência de processos de singularização em uma trama interacional histórica e culturalmente situada” (Barros et al, 2009).

Nessa direção, a experiência pode ser pensada a partir da produção de sentidos partilhados cotidianamente pelos sujeitos. O sujeito da experiência surge da consciência de uma comum (unidade)

diante dos sentidos tecidos em um determinado momento histórico. Reafirmamos que o corpo, lugar de memória, de afetos e de significações, é onde se registram práticas e sentidos construídos historicamente, dando a ver as dimensões, ao mesmo tempo, coletiva e singular da experiência humana.

No entanto, com o advento da imprensa e o predomínio da comunicação informativa no cotidiano, algo da dimensão da experiência se esvai junto à possibilidade de construção narrativa. O sujeito se encontra diante de uma quantidade imensa de informações e notícias divulgadas em grande escala, feitas para o amplo acesso, que tem, como efeito, um esfacelamento das possibilidades de escuta e partilha, fundamentais para a construção da experiência coletiva.

Em seu texto “Experiência e Pobreza”, Walter Benjamin (1933/1987), pergunta aos que o leem qual seria o valor do patrimônio cultural se a experiência não mais o vincula aos sujeitos. O processo de produção de sentidos que constitui a experiência, dão o tom à vida cotidiana. Caso contrário, não há sujeito da experiência, pois não há território de passagem e chegada, a impossibilidade de vinculação e ancoragem impele ao movimento de partir para frente sem poder olhar para trás, sem constituir-se território da experiência.

A experiência, portanto, comporta uma dimensão fundamental de alteridade. Embora tenha uma dimensão singular, é constituída e abarca as construções de uma coletividade, compartilhando sentidos que fundamentam a experiência (Smolka, 2006). Através da experiência coletiva, criam-se formas de narrativização. Cabe sublinhar que reconhecemos o discurso como intimamente vinculado à experiência, sustentando narrativas e forjando práticas coletivas de produção de memória.

Através do discurso, com seus signos mediadores carregados de sentido, a memória vai sendo forjada nos enunciados concretos e nas práticas culturais vividas na comunidade. Assim, a própria condição da comunicação humana encontra-se nos sentidos partilhados por uma comunidade. Sentidos que são, por excelência, sociais, porém não são estáveis, encontram-se no permanente campo

de disputa e negociações que constitui as discursividades (De Paula, 2015).

O entendimento de que os sentidos vão sendo forjados em meio a constantes disputas, permite que pensemos a memória distanciando-a da ideia de arquivo fixo, de algo passível de ser registrado, aproximando-a e localizando-a, na mesma medida, ao campo de tensão entre preservação e mudança. A memória possibilita a preservação e ressurreição de discursos que, quando evocados, podem engajar-se na produção de novos discursos, novos sentidos, novas maneiras de olhar e experimentar o mundo. A memória assim, instaura condições de produção discursiva (De Paula, 2015).

Abordamos a memória, portanto, a partir de sua dimensão coletiva, interdiscursiva. Comportando, assim, os sentidos produzidos nas práticas de memória de coletivos e também a memória da “grande história”, narrada pela historiografia. Memória como campo de disputa, de diversas vozes sociais que ecoam e silenciam diferentes visões de mundo, na mesma medida em que possibilitam novas construções de sentido, de discurso. Dessa forma, a memória mobiliza vestígios, dando a entrever o passado, e, com isso, possibilitando, no presente, a produção de novos sentidos partilhados.

Em meio às diversas vozes que ecoam no campo da memória coletiva, é importante destacar a problemática das condições de produção e afirmação histórica de determinados discursos, em detrimento de outros. Walter Benjamin, em seu texto intitulado “Teses sobre o conceito de história” (1940/1987), ao discutir o historicismo, escreve sobre os mecanismos de identificação e empatia engendrados nos modos de produção da história, em prol, inevitavelmente, dos chamados “vencedores” da história e seus herdeiros. Dessa forma, a versão oficial dos fatos apresenta-se, reiteradamente, de maneira seletiva, intencionando silenciar outras formas de enunciação. Os movimentos de manutenção e esquecimento engendrados na complexa trama de disputas enunciativas atuam, sob o véu da história oficial, na produção não só de memórias, como de esquecimentos vários (Assis, Zanella e Fonseca, 2018).

Diante deste cenário, impõe-se a necessidade de retornar nosso olhar aos ecos emudecidos que resistem em meio às vozes que se fazem ouvir. A tarefa de escovar a história à contrapelo, proposta por Benjamin (1940/1987), consiste em um posicionamento ético necessário em direção ao tensionamento das narrativas hegemônicas. Tal tarefa implica em uma revolução do olhar, de modo a perscrutar o que resiste ao processo histórico hegemônico, posicionando-nos ao lado dos vencidos, das culturas e saberes ignorados pela narrativa hegemônica (Assis & Zanella, 2021; 2024).

A proposta de ouvir, em meio vozes que emergem, os ecos das vozes silenciadas, parafraseando Walter Benjamin, implica também em desobedecer e revirar o conjunto epistemológico da Psicologia, como ciência e profissão, aproximando-a de um saber em constituição atento aos diversos apagamentos perpetrados pela história. Essa desobediência epistêmica implica, segundo Mignolo (2008), pensar a partir de uma exterioridade construída pelas epistemologias hegemônicas, que visam assegurar uma suposta interioridade identitária. Dessa forma, demanda reinscrever modos de pensar, de viver e de existir em oposição às categorias ocidentais do pensamento, permitindo uma libertação dos conceitos eurocentrados e da razão colonial (Mignolo, 2008).

Não recuar diante de tal proposta consiste em engajar-se em uma prática antirracista e anticolonialista, em direção a saberes silenciados. É justamente através dos vestígios destas vozes que reside a possibilidade de, ao fazer reverberar histórias outras, problematizar o presente, apostando na construção de futuros, para além dos que se projetam como sucessão de fatos inequívocos. Assim, vislumbra-se a possibilidade de construir práticas educativas pautadas no comprometimento com a transformação, engajadas com a emancipação dos sujeitos e coletividades, pois partem dos vestígios das memórias sociais e seus saberes, fazendo contraponto às memórias instituídas.

Em oposição a um tempo que avança sem precedentes em direção a um futuro já dado de antemão, tais práticas de resistência podem retomar a importância de um tempo-espço corporificado,

territorializado, que caminha rumo a outros futuros, construídos nas possibilidades do presente. Compreendemos deste modo, uma dimensão temporal, pensada não a partir da cronologia, mas dos tempos que decantam, que se sobrepõem em novos arranjos temporais, mas a partir dos tempos que se entrelaçam na atividade educativa, voltamo-nos aos tempos porvir, modificando, com isso, o presente, que se manifesta em toda sua potência transformadora e revolucionária. Podemos dizer que são produções de memória viva, que partem de experiências no e com o corpo e que configuram saberes passíveis de serem transmitidos e recriados no presente, desnaturalizando as construções imperiais do mundo moderno.

Territórios de construção de saberes

Para a construção deste texto, evocamos as experiências educativas desenvolvidas em um quilombo urbano como lugares privilegiados na produção de memórias singulares e coletivas. Estamos nos referindo, como já citado, a práticas educativas fora do espaço e tempo escolar, mantendo estreita relação com a produção de subjetividades e territorialidades, identificando em espaços habitados formas coletivas de engajamento dos sujeitos mediados pela recriação da ancestralidade afrobrasileira. Ali, laços de africanidade configuram-se como ponto de partida e de chegada da experiência educativa, é de onde a experiência emerge, diante da ausência de registros, porém, erguida nos corpos e em território rico de vestígios de saberes e memórias. Ponto de partida, pois é da trama de reminiscências, e, justamente, na intenção de mantê-las vivas em narrativas, que a iniciativa emerge; e, por sua vez, também ponto de chegada, fazendo ecoar, através da transmissão, da recriação nos movimentos corporais, vestígios de histórias na tessitura de novas formas de contar e de olhar a história. A educação engajada e comprometida faz-se criadora, afirma o pertencimento dos sujeitos a uma coletividade, tecendo modos de narrar as vivências, de produzir memórias e criar futuros.

O aspecto da construção de saberes coletivos e formação política e sociocultural dos sujeitos é central para o conceito de educação não escolar (Gohn, 2006). Importante destacar a intencionalidade de construção e afirmação de identidades comunitárias, em oposição à lógica individualista, muitas vezes reproduzida nos espaços formais, possibilitando, assim, o desenvolvimento de laços de pertencimento. O conhecimento aparece, então, atrelado à experiência, de forma a incentivar a formação de sujeitos no e com o mundo, onde a possibilidade de leitura e interpretação da realidade ao redor constitui sujeitos cidadãos, em uma perspectiva da emancipação da pedagogia libertadora (Gohn, 2006).

Paulo Freire, em seu livro *Educação e Mudança* (1983), opõe uma educação que se pretende adaptativa a uma educação que intenciona a emancipação do sujeito, para além da ordem social desigual. Diferencia adaptação - próxima da acomodação - e transformação - próxima da criação. Uma prática educadora que se pretende emancipatória é, portando criadora, deve instrumentalizar o sujeito através da consciência de si, de seu existir no mundo, das relações sociais que o rodeiam e das quais faz parte. Assim, é possível a construção de uma consciência crítica que se distancia da alienação. Pois, na “medida em que os homens, dentro de sua sociedade, vão respondendo aos desafios do mundo, vão temporalizando os espaços geográficos e vão fazendo história pela sua própria atividade criadora” (Freire, 1983, p. 33).

A perspectiva de transformação da realidade requer práticas de educação fincadas na experiência para que, assim, possibilitem o movimento de criação do sujeito no mundo, para além da aceitação de uma determinada ordem social. Para isso, a ideia de usos do território possibilita pensar lugares da experiência e da memória coletiva, bem como a constituição do espaço e dos sujeitos que nele vivem, de forma a sublinhar a possibilidade de práticas educadoras territorializadas e emancipatórias.

A construção de lugares de experiência, lugares comuns, implica a elaboração do vivido. Trata-se da produção de sentidos e de saberes vinculados à existência de sujeitos ou coletividades - de

relações sociais encarnadas nos indivíduos (Vigotski, 2000). Tais saberes podem emergir das práticas com e no território, da educação comunitária, de experiências que privilegiam os sentidos do espaço habitado por um coletivo e as subjetividades que dele emergem, desnaturalizando esquecimentos intencionados pela história.

Práticas comunitárias orientadas a partir do compromisso com a emancipação humana permitem que a educação seja tomada como possibilidade de transformação da sociedade. O conceito de educação como prática da liberdade, de Paulo Freire, convida à discussão a respeito das possibilidades de construção de espaços educativos emancipatórios, apontando para enxergar tais espaços a partir do que mobilizam em direção à subversão de narrativas hegemônicas (Freire, 2011). Na medida em que se organizam a partir das particularidades culturais, sociais e políticas de uma coletividade, constituem-se como práticas de resistência político-identitárias. E nisso, sustentam o compromisso com um saber na contra-mão da lógica colonial.

O compromisso com a mudança das estruturas sociais e, portanto, com a subversão das narrativas hegemônicas implica o conhecimento concreto da realidade, possível através de uma consciência crítica do mundo. Dessa forma, podemos falar em um ser histórico, sujeito capaz de distanciar-se das demandas do tempo presente, capaz de saber-se no mundo e, com isso, reconhecer as condições históricas desse ser e estar no mundo (Freire, 1983).

bell Hooks, em seu livro *Ensinando a Transgredir* (2013), retoma as contribuições de Paulo Freire para pensar uma educação antirracista e propõe que a educação tenha a ver, sobretudo, com a construção de práticas libertadoras. Práticas essas que, para constituírem-se como emancipatórias, têm suas bases fincadas na experiência. Aqui, a liberdade é concebida como um projeto no qual é necessário engajamento coletivo, uma construção que requer muitas vozes e muitas mãos.

Nessa mesma direção, não podemos supor univocidade quando pensamos em práticas educadoras como as que estamos abordando, pois sustentam compromisso com a transformação

social e, portanto, constituem-se enquanto práticas criadoras, dialógicas, de elaboração da realidade histórica, e alteritárias. Para isso, retomamos o que Milton Santos (2002) destaca a respeito da composição de uma territorialidade, que se faz, justamente, a partir de muitos sujeitos, com seus corpos, suas memórias e seus tempos, não se sustentando qualquer suposição monológica na tessitura dos territórios.

É a partir de novas elaborações da experiência que a educação encontra lugar fora dos domínios de uma hegemonia discursiva, massiva, embrutecedora. A ideia de hegemonia discursiva pode ser entendida como atrelada à ideia de progresso, de cronologia, sobre a qual Walter Benjamin (1940/1987), como já indicado anteriormente, coloca a necessidade de “escovar a história à contrapelo”. Logo, escovar a contrapelo a cronologia dos fatos narrados e a perspectiva sobre a qual algumas memórias prevalecem em detrimento de outras.

Sobre a tarefa de escovar a educação a contrapelo, Sonia Kramer (2009) defende que, para ser possível, a educação deve se constituir como educação contra a barbárie. Contra a barbárie, pois contra os reducionismos das imagens prontas. Para isso, é necessário que pensemos ao contrário do que se espera, segundo a autora, revirando, na experiência, formas de narrar que constituam práticas educadoras potentes aos sujeitos. Pois “para recuperar o sentido de educar, de ensinar ou aprender como experiência de cultura, professores e alunos precisam se tornar narradores [...] Recuperar a capacidade de deixar rastros, de imprimir marcas e ser autores” (Kramer, 2009, p. 300).

A educação engajada recupera a dimensão das marcas da experiência, dando ênfase à capacidade de narrativização dos envolvidos nos processos educadores. Tal recuperação da capacidade de deixar rastros que nos fala a autora possibilita que vislumbremos as dimensões de autoria e de criação contidas nas práticas educativas, através da necessária implicação de todos na construção de contextos de aprendizado.

Aqui, nos remetemos, sobretudo, às elaborações coletivas que se tornam possíveis através dos rastros deixados na cultura, mais do que ao aspecto individual. Com isso, sublinhamos a possibilidade de dizer sobre um saber coletivo, a partir da elaboração das muitas marcas inscritas nos corpos, através da atividade criadora.

Experiências criadoras de memória: à guisa de conclusão

Narrar em contextos de educação comunitária constitui modos de reinvenção frente ao apagamento histórico, permitindo aos sujeitos e coletivos, a partir de processos intersubjetivos, atividades de imaginar e criar, transformando-os em atores do processo educativo, e autores da história. Esta implicação necessária do sujeito, história, memória e corpo, na construção de uma educação edificada a partir de vestígios, de reminiscências, possibilita o reconhecimento de saberes e fazeres ligados à história de uma coletividade.

Ancoradas nas contribuições de Paulo Freire, Milton Santos e Walter Benjamin, traçamos aproximações entre concepções a respeito da possibilidade de elaboração dos sentidos para a experiência e a construção narrativa e chegamos à questão sobre os lugares de experiência como lugares preñes de memória. Apostamos na recombinação de elementos, vestígios de memória, de maneira a vislumbrar novos futuros para além do que se apresenta sob a perspectiva histórica hegemônica. E reconhecemos a importante discussão a respeito da subversão das ordens sociais e discursivas vigentes, possibilitando a enunciação de vozes plurais. Traduz-se, por fim, no compromisso de uma educação em construção, dialógica e que intencione tecer relações horizontais, assumindo-se não neutra e implicada com a realidade social.

Referências

Assis, N, de, Zanella, A. V. & Fonseca, T. M.G. (2018) *Memórias e esquecimentos: revolvendo o passado silenciado de uma cidade*. In: Barros, M. E.

- B. de. Mizoguchi, D. H.; Costa, L. A. (Orgs). *Colapso clínico-político do comum na contemporaneidade*. Curitiba: Editora CRV, p. 49-74.
- Assis, N. de. (2020). *Educação estética em diferentes contextos: contribuições para a psicologia educacional*. In: Oltramari, Leandro Castro; Feitosa, Ligia Rocha Cavalcante; Gesser, Marivete. *Psicologia escolar e educacional: processos educacionais e debates contemporâneos – Florianópolis: Edições do Bosque UFSC/CFH*. 222 p. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/217611/Psicologia%20Escolar%20Educacional%20PDFa.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Assis, N de., & Zanella, A. V. (2021). Construcción de patrimonio cultural y producción de memorias en São Francisco do Sul-SC. *Quaderns de Psicologia*, 23(2), e1688. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1688>
- Assis, N. (2023). Diritti umani per chi? Sofferenza etico-politica, educazione antirazzista e pratiche comunitarie. *Democrazia e sicurezza*, v. _XII, p. 131-149.
- Assis, N. de, & Zanella, A. V. (2024). Uma experiência de pesquisa em psicologia no encontro com o povo Guarani M'byá. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 41, e47528. <https://doi.org/10.35699/1676-1669.2024.47528>
- Barros, J. P. P., Paula, L. R. C. de ., Pascual, J. G., Colaço, V. de F. R., & Ximenes, V. M.. (2009). O conceito de "sentido" em Vygotsky: considerações epistemológicas e suas implicações para a investigação psicológica. *Psicologia & Sociedade*, 21(2), 174–181. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000200004>
- Benjamin, W. (1933/1987). *Experiência e pobreza* In: Rouanet, S. P. (Trad.). *Obras Escolhidas v.1: Magia e Técnica, Arte e Política*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, p. 114-119.
- Benjamin, W. (1933/1987) *O Narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov*. In: Rouanet, S. P. (Trad.). *Obras Escolhidas: Vol. 1. Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, p. 197-221.
- Benjamin, Walter. (1940/1987) *Sobre o Conceito de História*. In: Rouanet, S. P. (Trad.). *Obras Escolhidas: Vol. 1. Magia e técnica, arte e*

política: Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, p. 241-252.

De Paula, T. J. R. (2015) *Memórias e(m) discurso: entre a rememoração e a interdiscursividade*. 163f. Dissertação (Mestrado em Letras - Teoria Literária e Crítica da Cultura) - Universidade Federal de São João Del-Rei, UFSJ, São João Del-Rei.

Freire, P. (2011) *Educação como prática da liberdade*. 34ª ed. São Paulo: Paz e Terra.

Freire, P. (1983) *Educação e Mudança*. 12 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

Gohn, M. da G. (2006) *Educação não-formal na pedagogia social*. In: Proceedings of the 1. I Congresso Internacional de Pedagogia Social, São Paulo, n.1. http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000092006000100034&lng=en&nrm=abn

hooks, Bell. *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Kramer, Sonia. *Educação a contrapelo*. In: Jobim e Souza, Solange; Kramer, Sonia. (Org.). *Política, Cidade, Educação: itinerários de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009, p. 289-304.

Martins Junior, João Eduardo e Assis, Neiva de. (2024) DIOGO, Maria Fernanda [Org.]. *Diálogos Interdisciplinares em Psicologia e Educação*. São Carlos: Pedro & João Editores, 220p. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/254146?show=full>

Mignolo, Walter. (2008) *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. *Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324.

Santos, Milton. (2014) *A natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4 ed. São Paulo: EdUSP.

Santos, Milton. (2002) *O tempo nas cidades*. *Revista Ciência e Cultura*, v.,54(2), p. 21-22. http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252002000200020&lng=en&tlng=pt

Santos, Milton. (2003) *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 10 ed. Rio de Janeiro: Editora Record.

Secretaria de Estado de Educação de Santa Catarina. (2018). *Política de educação escolar quilombola*. Florianópolis: Secretaria de Estado da Educação. <https://www.sed.sc.gov.br/wp-content/uploads/2024/04/Caderno-Politica-de-Educacao-EScolar-Quilombola-NEQUI.Pdf>

Smolka, Ana Luiza Bustamante. (2016). Experiência e discurso como lugares de memória: a escola e a produção de lugares comuns. *Pro-Posições*, 17(2), 99–118. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8643630>

Sposito, M. (2016). Juventude e Educação: interações entre a educação escolar e a educação não-formal. *Educação & Realidade*, 33(2). <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/7065>

Vigotski, Lev Semionovitch. (2009) *Imaginação e criação na infância*. São Paulo: Ática.

Vigotski, L. S. (2000). Manuscrito de 1929. *Educação & Sociedade*, 21(71), 21–44. <https://doi.org/10.1590/s0101-73302000000200002>

Vigotski, I. S. (1934/2001). Pensamento e palavra. In L. S. Vigotski. *A construção do Pensamento e da Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.

Capítulo 9. Educación Inicial y precariedad laboral. Una tarea pendiente en México

Laura Abigail Valle Domínguez
Alejandra Torres León

Introducción

La Educación Inicial, reconocida en México como parte obligatoria de la educación básica desde la reforma constitucional de 2019, enfrenta múltiples tensiones estructurales y culturales que obstaculizan su consolidación como un derecho universal. A pesar del marco normativo que promueve el desarrollo integral desde los primeros años de vida, en la práctica, muchos Centros de Atención Infantil (CAI) operan bajo un enfoque predominantemente asistencial, en el que el cuidado físico sustituye al acompañamiento pedagógico. Esta situación es especialmente grave en contextos marcados por la desigualdad social, la escasez de recursos y la alta rotación del personal.

En ese escenario, las asistentes educativas —figuras clave en la atención diaria de los niños, niñas y bebés (NNB) de uno a tres años— enfrentan serias limitaciones para desempeñar su labor con sentido educativo. La carencia de formación especializada, la falta de herramientas didácticas y las condiciones laborales precarias reducen su papel a tareas rutinarias sin contenido pedagógico, lo que impacta directamente en la calidad de los servicios y, por ende, al desarrollo infantil temprano.

Este artículo analiza las tensiones existentes en la Educación Inicial en México, a partir de una experiencia de investigación-acción desarrollada en un CAI de Ciudad Juárez, Chihuahua. Dicha experiencia fue realizada en el marco de las prácticas profesionales de la Licenciatura en Educación Inicial y tuvo como propósito

central fortalecer el componente pedagógico mediante el diseño e implementación de planeaciones didácticas contextualizadas y colaborativas. Asimismo, el proyecto permitió visibilizar cómo las condiciones laborales de las agentes educativas inciden en su motivación, permanencia y compromiso profesional.

La sistematización de esta experiencia evidencia la urgencia de transitar hacia un modelo de Educación Inicial que reconozca la planeación didáctica como una herramienta viva y flexible, y que también garantice derechos laborales básicos para quienes cuidan. Se sostiene que la calidad educativa está directamente vinculada al bienestar del personal y que, sin condiciones laborales dignas, no es posible crear ambientes de aprendizaje ricos, seguros y afectivos.

El análisis se organiza en cinco apartados. En el primero, se presenta un marco teórico en el que se articula la noción de Educación Inicial como derecho, el papel de las asistentes educativas y la función de la planeación didáctica. En el segundo, se expone la metodología utilizada, centrada en la investigación-acción. En el tercer apartado se detallan las acciones implementadas, los hallazgos observados y los aprendizajes construidos. En el cuarto, se discuten los resultados en diálogo con experiencias afines y el marco normativo vigente. Finalmente, se ofrecen conclusiones y recomendaciones orientadas a fortalecer la Educación Inicial desde una perspectiva pedagógica, social y laboral.

Referentes Teóricos

La Educación Inicial como derecho social y proceso pedagógico

La Educación Inicial representa la base sobre la cual se construyen los procesos de aprendizaje posteriores y, por tanto, constituye una etapa fundamental para garantizar el desarrollo pleno de la infancia. Diversos estudios sostienen que las experiencias tempranas influyen de manera decisiva en las trayectorias educativas, sociales y emocionales de las personas (UNESCO, 2018; SEP, 2017). En este sentido, se reconoce a la Educación Inicial no solo como un

servicio, sino también un derecho social que debe ser garantizado por el Estado con criterios de equidad, calidad y pertinencia.

No obstante, en México persiste una visión reduccionista de la Educación Inicial, especialmente en el ámbito de los Centros de Atención Infantil (CAI), donde la atención a la infancia tiende a ser concebida como cuidado asistencial, desvinculado del ámbito educativo. Esta perspectiva limita el potencial de los espacios educativos para incidir en el desarrollo integral de los niños y niñas, y reproduce una estructura desigual en el acceso a experiencias significativas durante los primeros años de vida.

Institución

La palabra “institución” primeramente se entiende como un establecimiento u organización, un dispensario o un centro de formadores. Sin embargo, crear una institución va más allá de eso; es una práctica colectiva, una creación de contenido compartido basada en las relaciones que se tienen entre sí, cada uno de los participantes, que deben ser conscientes de su actividad instituyente (Guattari, y otros, 1981).

Por tanto, podemos entender que una institución puede estar o no limitada por un lugar físico. Lo que forma a las instituciones es el conjunto de personas que buscan, con base en sus relaciones, un objetivo en común y buscan crear y cambiar constantemente desde lo instituido.

La institución escolar se define como un lugar de convivencia social, responsable de la transmisión formal e informal de reglas, normas, costumbres, habilidades cognitivas, así como habilidades verbales y mentales. Por lo tanto, es responsable de crear y reproducir el orden y la disciplina de generación en generación. La institución escolar consta de diferentes espacios y tiempos que se dividen racionalmente para ciertos propósitos (Delval, 1990).

Toda institución educativa depende de un modelo a seguir. Sin embargo, este modelo se enriquece sin duda con las variedades que existen en el contexto, y es capaz de gestionar los aprendizajes

transmitidos a los alumnos para su desarrollo integral. No se limita a un espacio físico y su prioridad es transmitir el conocimiento a todos los que forman parte del proceso de enseñanza-aprendizaje.

Como todas las instituciones, la organización escolar según Chiavenato (1990) debe prestar atención a dos sistemas. En primer lugar, se encuentra un sistema interno, que se refiere a las acciones de la institución, donde debe existir reciprocidad entre las necesidades y los gustos de los participantes, por un lado, y los de la institución, por otro. En segundo lugar, se encuentra el sistema externo, donde la institución tiene la capacidad de amoldarse a las presiones y cambios del contexto, lo que se denomina como su habilidad de adaptación.

Sin duda las instituciones marcan variables constantes por las cuales se tienen que modificar las acciones que se llevan a cabo desde hace tiempo. No todas las acciones de una institución tienden en la misma dirección hacia un equilibrio específico, la ventaja es tener operaciones cambiantes que se estabilicen con las variables que se van presentando. Las instituciones son creaciones histórico-sociales que se inscriben en una historicidad compleja y están sujetas a múltiples transformaciones de acuerdo con cada contexto y sus configuraciones políticas e ideológicas.

El papel de las asistentes educativas

Las asistentes educativas desempeñan una labor esencial en los CAI, ya que están en contacto directo y cotidiano con los NNB. Sin embargo, su papel ha sido históricamente invisibilizado y subvalorado. Aunque cumplen funciones educativas, afectivas y de cuidado, la mayoría carece de formación profesional docente y enfrentan condiciones laborales precarias: contratos temporales, bajos salarios, falta de prestaciones sociales y escaso acceso a formación continua.

Estas condiciones laborales impactan directamente en la calidad de la atención que reciben los niños y niñas. La alta rotación de personal, la sobrecarga de trabajo y la falta de reconocimiento

profesional dificultan la construcción de vínculos afectivos estables y la implementación de prácticas pedagógicas planificadas. Como señalan Giroux (1990) y Monroy Farías (2009), el desarrollo profesional de los actores educativos está intrínsecamente ligado a su capacidad de reflexionar críticamente sobre su práctica, algo que se ve obstaculizado cuando el contexto laboral es hostil o inestable.

La planeación didáctica en Educación Inicial

La planeación didáctica es una herramienta clave para garantizar experiencias educativas pertinentes, contextualizadas y significativas. En el caso de la Educación Inicial, esta debe partir del reconocimiento de las características del desarrollo infantil y del contexto social y cultural de los NNB. De acuerdo con Aguirre Chambi (2019), planear implica organizar pensamientos y acciones pedagógicas en función de los aprendizajes esperados, los recursos disponibles, el ambiente de aprendizaje y las necesidades del grupo.

En esta etapa, la planeación no debe entenderse como una estructura rígida, sino como una herramienta flexible y narrativa que permita adaptarse a las dinámicas del aula y a la espontaneidad del juego, que es el medio por excelencia de expresión y aprendizaje en la primera infancia (SEP, 2019). A través de la planeación es posible articular el sostenimiento afectivo, la creatividad, la exploración sensorial y el acompañamiento del desarrollo integral.

No obstante, muchas agentes educativas en los CAI carecen de conocimientos, recursos y formatos adecuados para planear, por lo que las actividades que realizan son rutinarias, descontextualizadas o centradas sólo en el cuidado básico. Esta omisión no responde únicamente a una falta de interés individual, sino a una falla sistémica en la formación, supervisión y acompañamiento pedagógico de estas figuras educativas.

Investigación-acción: herramienta de transformación pedagógica

La investigación-acción, entendida como una estrategia metodológica participativa, permite articular el análisis crítico de la realidad con la intervención transformadora de la práctica educativa (Latorre, 2005). Desde esta perspectiva, las y los docentes —o en este caso, las estudiantes y asistentes educativas— se convierten en investigadoras de su propia realidad, identificando necesidades, generando estrategias, implementándolas y evaluando sus efectos.

En particular, en contextos como los CAI, donde existen múltiples carencias estructurales, la investigación-acción posibilita construir conocimientos desde la experiencia situada, movilizar saberes pedagógicos y fortalecer el sentido profesional de las agentes educativas. Al involucrarlas como co-creadoras de propuestas, se les reconoce como agentes activas y no solo como ejecutoras de rutinas institucionales.

Este enfoque metodológico se alinea, además, con una visión crítica de la docencia como práctica intelectual, ética y política (Giroux, 1990), que exige autonomía y reflexión. A través de procesos colaborativos de planeación, aplicación y evaluación de actividades, es posible resignificar el trabajo de cuidado como una acción educativa compleja, que merece respeto, formación continua y condiciones laborales dignas.

Estrategia Metodológica

El término “investigación-acción” se utiliza para describir una serie de actividades que los docentes llevan a cabo en sus aulas. Estas actividades que tienen como fin el desarrollo de su currículo y de su carrera profesional, la mejora de los programas educativos y el desarrollo de políticas. Todas estas actividades en conjunto pretenden la identificación de estrategias que son puestas en práctica y después se exponen a la observación, reflexión y cambio. Se concibe como una herramienta para generar cambio social y conocimiento pedagógico sobre las realidades educativas,

que otorga autonomía y empodera a quienes la implementan (Latorre, 2005).

Durante la creación de este informe de prácticas, se utilizaron técnicas para la obtención de información tales como diario de campo, entrevistas con las asistentes y encuestas con las familias de la Estancia y CBI. Como resultado de la aplicación de estas técnicas se identificó la necesidad de que las agentes educativas cuenten con recursos y habilidades para realizar planeaciones didácticas y poner en práctica de actividades pedagógicas que favorezcan el desarrollo integral de los NNB de cero a tres años. De tal manera que la acción se vio reflejada en la creación y aplicación de estrategias, para proporcionar ideas y documentos que ayuden a las asistentes educativas en el diseño y la implementación de planeaciones didácticas.

La investigación acción ayuda a reflexionar sobre nuestro trabajo docente, analizamos lo que necesita ser transformado para intervenir y generar cambio en el contexto escolar, además se ofrecen estrategias relacionadas con el problema identificado para disminuirlo, siendo así un proceso continuo.

Corrientes de la investigación acción

Según Colmenares y Piñero (2008) la investigación-acción se adscribe a tres corrientes, que se describen a continuación.

Corriente técnica. Se basa en el desarrollo y la aplicación de programas de intervención efectivos para mejorar las habilidades vocacionales y las habilidades para resolver problemas. En este caso, los agentes externos actúan como los expertos responsables del estudio, que definen las pautas a seguir que aplican a los profesionales implicados en la colaboración. Se diferencia de la visión positivista en que intenta abordar problemas prácticos al incluir a los participantes como co-investigadores.

Corriente práctica. Tiene como objetivo desarrollar el pensamiento práctico, utilizar la reflexión y el diálogo, cambiar ideas y ampliar la comprensión. Los agentes externos juegan el papel de consultores, asesores. Está representada por interpretación, los

significados de la acción de un individuo con la realidad, es una constante interacción con el otro; la epistemología se define por la interacción, según la cual la integración y la relación grupal, excluyen por completo la separación entre investigador e investigado.

Corriente crítica o emancipatoria. Incluye los objetivos de otros enfoques, pero aumenta la emancipación de los participantes a través de un cambio fundamental en las organizaciones sociales, luchando por alcanzar un contexto social más justo y democrático a través de la reflexión crítica. Busca cambiar las prácticas laborales, hace hincapié en la formación docente y está comprometida con el cambio de las organizaciones y las prácticas educativas.

Este trabajo se adscribe a la corriente práctica ya que se busca transformar las ideas que se tienen dentro del contexto de la estancia, y no sólo eso, sino también que se comprenda la importancia de las planeaciones didácticas específicamente para los niños, niñas y bebés del nivel inicial.

Durante la práctica se tiene una relación constante, tanto con el grupo de NNB de 11 meses a 1 año, así como con las asistentes que se encuentran trabajando dentro de la estancia. El papel del investigador siempre se encontrará dentro de lo investigado crea un plan de acción, lo aplica, lo evalúa, replantea y modifica las acciones y lo vuelve a poner en práctica.

Contexto de intervención

La investigación se llevó a cabo en una Estancia y Centro de Bienestar Infantil (CBI) en Ciudad Juárez, Chihuahua, en el marco de las prácticas profesionales del séptimo y octavo semestre de la Licenciatura en Educación Inicial. El centro atiende a niñas y niños de 12 meses a 12 años, aunque la intervención se centró en el grupo de maternal, conformado por niños y niñas de entre 11 meses y un año de edad.

El espacio se caracteriza por operar bajo un modelo asistencial regulado por el Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia (SEDIF), con poca infraestructura educativa, limitado

personal y una alta carga de trabajo para las asistentes educativas. Durante el proceso se evidenció la falta de planeaciones didácticas específicas para el grupo de NNB, lo cual se traduce en una atención centrada en el cuidado básico y en rutinas repetitivas, sin una intención pedagógica clara.

Participantes

El proyecto involucró a: Una estudiante en formación docente, cuatro asistentes educativas en función, una directora de estancia, niñas y niños de 11 meses a 1 año y algunas familias que participaron indirectamente a través de encuestas informales.

Todas las participantes adultas dieron su consentimiento verbal para colaborar en las actividades propuestas y compartir experiencias para su análisis.

Técnicas de recolección de información

Se emplearon distintas herramientas cualitativas propias de la investigación-acción:

- Diario de campo, en el que se registraron observaciones detalladas sobre el ambiente institucional, las prácticas educativas y la interacción con los NNB.
- Entrevistas informales con las asistentes educativas, que permitieron identificar sus concepciones sobre planeación, sus limitaciones y sus expectativas.
- Encuestas breves a familias para conocer su percepción sobre el tipo de atención que reciben sus hijos e hijas.
- Observación participante, durante la implementación de actividades pedagógicas, seminarios y sesiones colaborativas de planeación.

Diseño del plan de acción

A partir del diagnóstico inicial, se diseñó un plan de acción compuesto por cuatro estrategias principales:

1. Clases muestra con actividades sensoriales, dirigidas a NNB y centradas en el desarrollo de la exploración, la curiosidad y la motricidad, utilizando materiales accesibles y seguros.

2. Seminario de actualización dirigido a asistentes educativas, con contenidos sobre cuidado cariñoso, planeación didáctica y evaluación en Educación Inicial.

3. Diseño colaborativo de planeaciones, adaptadas al formato institucional exigido por el DIF, pero integrando enfoques narrativos y pedagógicos.

4. Aplicación conjunta de actividades planificadas, en espacios adecuados dentro de la estancia, priorizando el respeto al ritmo y necesidades de los NNB.

Cada estrategia fue diseñada, implementada y evaluada de manera flexible, asumiendo la planeación como un proceso abierto y en constante reelaboración (SEP, 2019). Asimismo, se promovió la participación activa de las asistentes educativas en todas las fases del proceso, con el fin de generar apropiación y sentido de pertenencia.

Resultados y análisis

Diagnóstico inicial: entre el cuidado asistencial y la ausencia de planeación pedagógica

El primer hallazgo relevante del proceso de investigación-acción fue la ausencia casi total de planeación didáctica para los NNB de cero a tres años. Las asistentes educativas manifestaban que no contaban con herramientas claras ni formación específica para planear actividades con intención pedagógica, por lo que su práctica diaria se reducía al cumplimiento de rutinas básicas como alimentación, cambio de pañal, siesta y vigilancia.

Asimismo, el espacio físico y la organización institucional representaban obstáculos significativos, ya que los niños y niñas de distintas edades compartían las mismas salas no existía una división adecuada por niveles o necesidades de desarrollo. Esto dificultaba aún más el diseño y aplicación de actividades diferenciadas. La escasez de materiales, la falta de tiempos asignados a la planeación y la rotación constante del personal también fueron señaladas como limitantes estructurales.

Este contexto confirma que la atención en los CAI suele enfocarse en el resguardo físico de los infantes, sin considerar los aspectos pedagógicos que deberían formar parte del derecho a una Educación Inicial integral.

Clase muestra

Como primera estrategia de intervención, se diseñó una serie de actividades sensoriales con la temática “El mar y los animales que lo habitan”, aplicadas a NNB de entre 11 meses y un año. Se implementaron siete actividades con objetivos pedagógicos definidos, materiales seguros y de fácil acceso:

1. Botellas sensoriales del mar: favorecieron la atención y la exploración libre mediante la manipulación de líquidos con elementos marinos en botellas selladas.

2. Arena comestible (de galletas): estimuló el tacto, el olfato y el gusto, reforzando la motricidad fina y el juego simbólico.

3. Tablero de animales marinos: promovió la coordinación mano-ojo y la permanencia del objeto mediante el retiro de cintas adhesivas para descubrir animales.

4. Bolsas sensoriales con gel: ofrecieron una experiencia táctil atractiva, en la que se desarrolló la curiosidad y la interacción motora.

5. Tortugas sonajeras: actividad musical con instrumentos caseros elaborados con botellas recicladas y cascabeles, orientada a la estimulación auditiva y rítmica.

6. Gelatinas con animales ocultos: incentivaron la exploración con manos y pies, el juego libre y la búsqueda activa de objetos escondidos.

7. Arenero con conchas y figuras: actividad que reforzó la permanencia del objeto y permitió el juego cooperativo entre infantes de distintas edades.

Estas actividades se inspiraron en principios del desarrollo sensorio-motor planteados por Piaget (1984), y en el enfoque del juego como eje articulador del aprendizaje (SEP, 2017). Se documentó que los NNB mostraron atención sostenida, curiosidad, alegría e iniciativa durante las actividades. A través del juego libre y la exploración, las asistentes educativas pudieron observar el potencial pedagógico de su intervención, más allá del simple cuidado físico.

Además, se introdujo el concepto de la planeación narrativa, que permitió una estructuración flexible, sensible al contexto, en la que se asumía que los resultados de cada actividad podían cambiar y enriquecerse con las respuestas del grupo y las condiciones del día.

Los resultados fueron altamente positivos: los NNB mostraron curiosidad, atención sostenida de entre 10 y 15 minutos, expresión emocional positiva y uso activo de todos sus sentidos. Se observaron avances en motricidad fina y gruesa, así como en la interacción con las asistentes y entre los propios niños. Las actividades permitieron a las asistentes ver la diferencia entre una rutina sin propósito y una experiencia de aprendizaje significativa.

Esta estrategia confirmó que es posible implementar prácticas pedagógicas relevantes incluso en contextos con recursos limitados, siempre que se parta de una planeación flexible, contextualizada y orientada al juego (SEP, 2019; Piaget & Inhelder, 1984).

Seminario de actualización

Como segunda estrategia, se organizó un seminario de formación dirigido a asistentes educativas, centrado en los temas de: Importancia de la Educación Inicial: marco legal, principios

rectores, y derechos de los NNB, cuidado cariñoso y sensible: construcción del vínculo afectivo, tipos de apego, y sostenimiento emocional, rutinas educativas: cómo resignificar las actividades diarias desde una perspectiva pedagógica, planeación narrativa: estrategias para diseñar propuestas flexibles y contextuales, alineadas con los intereses y necesidades de los NNB y evaluación en Educación Inicial: formas y momentos para observar, documentar y reflexionar sobre el proceso de desarrollo.

Durante el seminario, las asistentes expresaron que nunca habían recibido una formación tan específica sobre el trabajo con NNB. Varias se mostraron interesadas en adaptar sus planeaciones al enfoque presentado y en recibir más talleres similares. Fue notable su disposición para reconocer la importancia del juego, la afectividad, y la observación como elementos clave de la planeación didáctica.

Este espacio también permitió cuestionar el lugar subordinado que históricamente han ocupado las asistentes educativas dentro del sistema educativo. Se generó un proceso inicial de resignificación profesional, en el que varias participantes comenzaron a reconocerse como sujetas con capacidad de planear, evaluar y transformar la práctica educativa.

El seminario, realizado en un ambiente cómodo y participativo, generó gran interés y apertura al diálogo. Las asistentes expresaron sentirse valoradas y reconocieron que, hasta entonces, nadie les había explicado con claridad la relevancia de su trabajo desde un enfoque pedagógico. La mayoría de las participantes mostró disposición para modificar sus prácticas y algunas plantearon ideas para futuros talleres de seguimiento.

Este espacio fue clave para comenzar a construir una identidad profesional en las asistentes, al pasar del rol de cuidadoras “naturales” al de agentes educativas capaces de incidir en el desarrollo infantil. Como señala Giroux (1990), la labor docente implica agencia, pensamiento crítico y capacidad de intervención en el entorno; elementos que comenzaron a emerger a partir del diálogo y la reflexión colectiva.

Planeación y aplicación colaborativa

La tercera y cuarta estrategia consistieron en el diseño y aplicación conjunta de planeaciones didácticas adaptadas al formato del SEDIF. Utilizando como referencia el Manual para agentes educativos (SEP, 2019) y documentos como Aprendizajes Clave (SEP, 2017), se elaboraron secuencias de actividades sobre temas como los dinosaurios y el juego simbólico.

El trabajo colaborativo consistió en la revisión conjunta de ejemplos de planeaciones narrativas previamente diseñadas, la lectura guiada de fragmentos del Manual para agentes educativos: Planeación, observación y registro (SEP, 2019), la redacción de planeaciones con temática de interés para la asistente, que incluyeran actividades sensoriales y lúdicas con materiales caseros y la identificación de momentos metodológicos (inicio, desarrollo, cierre) dentro de una lógica flexible y adaptativa.

La aplicación de estas actividades — como la creación de masa casera con figuras — permitió observar nuevamente la respuesta activa y creativa de los NNB, así como el entusiasmo de las asistentes por ver resultados concretos. Se evidenció que cuando las agentes educativas cuentan con apoyo, orientación y reconocimiento, están en mejores condiciones para diseñar ambientes de aprendizaje ricos y significativos.

Sin embargo, también se visibilizó una limitación estructural crítica: la renuncia inesperada de algunas asistentes educativas durante el proceso, debido a condiciones laborales precarias. Este hecho pone de realce una tensión central del trabajo en CAI: no se puede exigir calidad educativa sin garantizar estabilidad laboral, salario digno y seguridad social.

Reflexión general

La investigación-acción permitió generar aprendizajes valiosos tanto para la estudiante-investigadora como para las asistentes educativas. Se constató que el asistencialismo en la Educación

Inicial no es resultado de desinterés, sino de abandono institucional, falta de formación continua y condiciones de trabajo inestables. No obstante, cuando se abren espacios de diálogo, acompañamiento y experimentación pedagógica, es posible resignificar la práctica, fortalecer el perfil profesional de las asistentes y transformar la calidad del servicio educativo.

En los CAI, la planeación didáctica suele ser vista como un requisito burocrático más que como una herramienta de transformación pedagógica. Las asistentes educativas suelen llenar formatos rígidos — exigidos por las autoridades — sin comprender su función formativa o sin vincularlos a las necesidades reales de los NNB. Este fenómeno evidencia una disociación entre el enfoque institucional y el sentido profundo de educar desde la primera infancia.

El proyecto mostró que es posible revertir esta lógica cuando se promueve una planeación narrativa, flexible y situada, que se construye desde la observación del grupo, el juego, el afecto y la creatividad. Tal como señala Monroy Farías (2009), planear en Educación Inicial implica no sólo anticipar actividades, sino también entender el entorno social y emocional del grupo. En este sentido, la planeación se convierte en una práctica reflexiva que reconoce a los NNB como sujetos activos de su desarrollo y a las asistentes como mediadoras significativas de su experiencia.

Otro aspecto revelador del proceso fue constatar el interés genuino de muchas asistentes educativas por mejorar su práctica. Lejos de la imagen estigmatizante de una trabajadora “rutinaria”, se encontró disposición para aprender, colaborar, reflexionar y aplicar estrategias nuevas. Lo que falta, más que voluntad, son oportunidades reales de formación continua, materiales adaptados y acompañamiento profesional.

En este sentido, se hace evidente una deuda institucional con las agentes educativas que trabajan en CAI. La mayoría de ellas cuentan únicamente con cursos básicos, diplomados o formación técnica, sin acceso a procesos sistemáticos de profesionalización. Esta brecha refuerza su subordinación dentro del sistema

educativo y limita su posibilidad de reconocerse como sujetas pedagógicas.

Valoración del plan de acción

Con la aplicación de estas acciones, primeramente, se observó y se apreció la disposición de las asistentes en todo momento para la aplicación de las actividades: para tener su participación en el seminario, para seguir indagando sobre el tema de la planeación didáctica y sobre todo para diseñar por sí mismas planeaciones que ayudaran al fortalecimiento de su perfil educativo.

Algunas de las acciones presentaron cambios de último momento e incluso situaciones inesperadas, pero sin duda esa es la importancia de aplicar los planes a manera de problema abierto, tal y como lo propone el manual con el que se realizaron las planeaciones. Hasta estas acciones fueron demostración del cambio rotundo, de las variaciones en el contexto, de las diferencias en las necesidades de los NNB, de las inasistencias, etc., pero siempre se buscó mejorar y tener esa habilidad de adaptación y aceptación al hecho de que no todo saldrá como se planea.

Conclusiones y recomendaciones

Gracias a la elaboración de este informe de prácticas se obtuvo la experiencia de adentrarse al sistema de los Centros de Atención Infantil (CAI) que son regulados por parte del SEDIF y de comprender el perfil de las asistentes educativas que laboran en estas instituciones. En concreto, se observó el cuidado asistencial predomina sobre la aplicación de actividades pedagógicas que apoyen el desarrollo integral de los niños y niñas de los cero a los tres años.

De ahí surgió la problemática atendida, debido a que las asistentes carecían de materiales y herramientas y no le daban la importancia requerida al hecho de diseñar planeaciones didácticas para los NNB de edades tempranas. Si llegaban a realizar planeaciones, tan sólo eran dirigidas hacia los NN más grandes.

El tema de la planeación es un asunto que para muchos no es sencillo, pero creo que para estas asistentes era así por la razón de que, además de no tener manuales donde se les explicara cómo hacerlo, tampoco reciben cursos o no hay alguien al frente que les despierte esa curiosidad para indagar y fortalecer su perfil de agentes educativas.

Si bien el SEDIF les exige planeaciones, estas se solicitan con un formato muy riguroso e inflexible que, muchas veces, resulta tedioso. Las planeaciones iban más allá de eso: se trataba de llenar ese formato para que en caso de que hubiera alguna revisión, la planeación estuviera ahí. En realidad, no se le daba un sentido pedagógico a todas esas actividades que se plasmaban: no había un previo diagnóstico del grupo para ver de qué manera crear ambientes de aprendizaje que potenciaran el desarrollo integral de los niños y niñas de la estancia, no se tomaban en cuenta sus necesidades y tampoco se contaba con materiales dentro de la estancia para poner en práctica lo planeado.

Por todo esto, claramente se puede observar que la problemática de no tener conocimiento (o sí tenerlo y no aplicarlo), y no realizar planeaciones con un sentido pedagógico, sigue persistiendo. El asistencialismo dentro de esas instituciones dificulta esta posibilidad. Por ello, la tarea de disminuir esta situación sigue siendo una prioridad. Se trata de un proceso gradual que requiere acciones que permitan acercarse al objetivo, tal y como las acciones aplicadas en este informe, ya que se puede afirmar que existen asistentes con iniciativa y con hambre de aprender y ser mejores en su desempeño con los NNB.

Las normativas que regulan los CAI, deben poner su enfoque en brindar materiales y herramientas que les sean de ayuda a las asistentes que se encuentran laborando y, sobre todo, proporcionar actualizaciones constantes, brindando cursos en los que se le den la importancia a los referentes teóricos para que puedan diseñar actividades a partir de esos referentes, sin convertirse en solo aplicadores de manuales (Giroux, 1990).

Además, se deben considerar las condiciones salariales y los derechos laborales de las agentes y/o asistentes educativas. Del respeto a estas condiciones depende la permanencia y la tranquilidad que las agentes educativas tengan para desempeñar su labor. Se espera que, en la medida en que las condiciones y los derechos laborales de las agentes educativas sean respetados, se pueda tener mayor certeza de que desempeñarán su trabajo con mayor compromiso.

Aunado a lo anterior, en los últimos días, en lo que se afinaban los detalles finales de este informe se realizó un curso ofertado por el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), llamado “Cuidado de personas que cuidan”. El objetivo era conocer un poco más sobre cómo es que las instituciones velan por la seguridad social y el bienestar de los cuidadores.

La sorpresa al realizar este curso, es que solo proponen estrategias para que las personas que son cuidadores tengan un autocuidado. Los temas que vertebran el curso son el cuidado de la propia salud emocional, mantener una comunicación asertiva, la organización del tiempo y la búsqueda de redes de apoyo.

Como tarea pendiente queda buscar un acercamiento a las instancias que se encargan de velar por los derechos laborales y la seguridad social de los agentes educativos. Además de comprobar si es que en realidad se cumplen estas disposiciones.

Referencias

- Aguirre Chambi, E. (2019). *Planificación didáctica para la materia de evaluación de proyectos*. Bolivia: Universidad Mayor de San Simón.
- Chiavenato, I. (1990). Modelo Burocrático de Organización. En I. Chiavenato, *Introducción a la teoría de la administración* (págs. 305-342). México: McGraw-Hill.
- Colmenares, A. M., & Piñero, M. L. (2008). La investigación acción. Una herramienta metodológica heurística para la comprensión y transformación de realidades y prácticas socio-educativas. *Laurus*, vol. 14, Núm. 27, 96-114.

- Delval, J. (1990). *Los fines de la educación*. Madrid.
- Giroux, H. (1990). *Los profesores como intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Guattari, F., Lapassade, G., Lourau, R., Mendel, G., Ardoino, J., Dubost, J., & Levy, A. (1981). *La intervención institucional*. México: Folios Ediciones .
- Latorre, A. (2005). *La investigación-acción. Conocer y cambiar la práctica educativa*. España: Editorial Graó.
- Monroy Farías, M. (2009). La planeación didáctica. En M. Monroy Farías, O. Contreras Gutiérrez, & O. Desatnik Miechimsky, *Psicología Educativa* (págs. 453-486). México: UNAM.
- Piaget, J., & Inhelder, B. (1984). *Psicología del niño*. Madrid: Morata.
- SEP. (2017). *Aprendizajes clave para la educación integral. Programa para la educación de las niñas y los niños de 0 a 3 años*. Ciudad de México: SEP.
- SEP. (2019). *Manual para agentes educativos: Planeación, observación y registro*. Ciudad de México: SEP.
- SEP. (2020). *Principales Cifras del Sistema Educativo Nacional 2019-2020*. Ciudad de México: SEP.

Capítulo 10. Reproducción de la violencia escolar en la estructura rural en adolescentes: un estudio de caso

Gloria Angélica Venegas Guevara
Norma Ávila Báez

Introducción

En lo que respecta a la violencia escolar en el ámbito educativo internacional, se trata de un problema evidente y múltiple que obstaculiza la construcción de una cultura de paz en la formación social y académica de los estudiantes de educación básica. Este escenario demanda acciones vertiginosas a través de puntos de partida sistemáticos y de investigación, tanto en lo individual, familiar, social, comunitario cultural, pedagógico, psicológico, conceptual y metodológico. Por ende, son en los contextos reales de desarrollo social de los estudiantes donde se comprueban las causas, factores y manifestaciones de diversas tipologías de violencia que contaminan el sector escolar y entorpecen la finalidad de la educación.

Si bien existe la prevalencia de políticas educativas que atienden el fenómeno de la violencia escolar generadas desde 1948 hasta 2024 por organismos internacionales (ONU, OMS, UNESCO, UNICEF), nacionales y estatales (Programa Nacional de Convivencia Escolar (PNCE) y la Nueva Escuela Mexicana (NEM)) en este mismo periodo, sin embargo, varias de estas políticas educativas afrontan dificultades en la implementación de forma pertinente en los contextos actuales. Si bien estas políticas educativas van encaminadas a la protección de los adolescentes contra cualquier hecho de violencia, sin embargo, una área de oportunidad de estas, es observada a través de la falta de análisis en la diversidad sociocultural de las estructuras locales, lo que

impide la implementación verídica de las acciones. En este sentido, se confirma el evidente fracaso entre la epístola sistemática y la práctica educativa real, lo cual expone la veracidad en el seguimiento, evaluación y la reconstrucción en la erradicación de cualquier tipo de violencia en las inmediaciones escolares.

Análisis conceptual de la violencia escolar

Para empezar, se parte del análisis de la violencia escolar a través de varias miradas teóricas en autores que han descrito la problemática, por ejemplo, Goffman (1989) afirma que esta arremetida se manifiesta a través de la ocultación en la recreación del juego físico y la burla, lo que, en consecuencia, minimiza la importancia de la violencia escolar, donde el provocador y los asistentes restringen por medio de obediencia la participación social de la víctima.

Por su parte Olweus (1993) a lo largo de décadas y aun estando vigente este término ha condensado a la violencia en los centros educativos solo como sucesos aislados de *acoso escolar* y *bullying*. Dichos términos se han aceptado mundialmente en la representación de la violencia escolar. No obstante, la violencia escolar no es solo acorralamiento, sino una problemática más profunda, factorial y causal. Es decir, esta es una manifestación de reproducción dentro y fuera de las escuelas que no solo afecta a los estudiantes, sino que también reproduce pesadumbre social y obstaculiza la realización de acciones reformativas esto, debido a su representación pública y a la polisemia del concepto.

En contraste a la noción de Olweus y de acuerdo con Ortega (1994) la violencia en educandos no solo se da entre ellos, sino dentro de una comunidad escolar. A partir de que se da un hecho violento se denomina la violencia y no como acoso. A esto hay que sumarle la normalización dentro de las estructuras familiares que se llevan y replican en los centros escolares, lo cual ha imposibilitado la plena identificación y disminución de la misma.

Fue Olweus (1998) quien perfeccionó el término de acoso escolar, como aquella conducta agresiva ejercida de manera superficial contra el estudiantado a través de actos físicos dirigidos a lesionar de manera corporal y mental dentro de las instalaciones escolares. Como se puede ver, esta noción aún está desprovista de una caracterización de violencia física, verbal y psicológica; es decir, solo es un acto definido por temporalidad y lugar, más que por causa y reacción. A lo expuesto se unió Pareja (2002) ratificando lo mencionado por Olweus, al pensar la violencia escolar solo como acoso escolar perpetrado de alumno contra alumno solo dentro del espacio escolar. Es conveniente destacar dos elementos de adelanto de este autor: al identificar el fomento de la investigación a partir de las causas del conflicto y el cuidado permanente de toda la planta docente y administrativa en la disminución de los hechos violentos. La integridad física de los estudiantes está en riesgo y la responsabilidad de disminuirla no solo recae en los educadores, sino que es un trabajo colaborativo, entre sociedad, gobierno, padres de familia y alumnos.

Avilés (2006) consideró que los hechos violentos se siguen denominando con el préstamo lingüístico designado como bullying, cuando lo correcto sería conceptualizarlos como agresión, ya que se perciben como una conducta socialmente aceptada para causar daño por medio de fuerza física, más que de una agresividad de tipo biológica e instintiva.

Desde el punto de vista de Orpinas (2009) la violencia en las escuelas se guía por tres unidades de actuación: sucesos intencionados, reproducción de estos a través de la broma y el juego y el timo al restar importancia de los sucesos. Por lo que hasta la actualidad estos actos son triviales lo que ha originado la evitación del fenómeno real en las escuelas.

De acuerdo con Valdivieso (2009) los hechos violentos no solo deben entenderse a partir del concepto universal bullying, ya que existen nuevas características en la formación de violencias dentro y fuera del recinto escolar como la física, psicológica, social, sexual e institucional, que no solo van al ejercicio del daño físico. Esto

coincide con la postura de López et al. (2010) quienes sostuvieron que la violencia responde a un método de mando interpersonal, cuyos resultados afecta a lo emocional, físico, cognitivo y social del individuo que la sufre.

A largo del tiempo, este concepto se ha modificado tal como lo ha hecho Egenau (2013) al definir que no solo el acoso es de forma física a través de la fuerza y del daño corporal, sino que esta violencia física también es observada en el daño en las inmediaciones educativas a través de graffitis, letreros ofensivos y quebranto de materiales educativos. Finalmente, González (2019) plantea que la violencia escolar ha sido degradada en un único concepto (bullying) y difundida en la mediatización digital como una moda y no como un problema sociocultural y se evita nombrarla como violencia escolar, lo que ha traído como consecuencia que siga siendo un fenómeno aislado. Esto ha beneficiado al sistema educativo, ya que se ha evitado abordar otras formas nuevas de violencia escolar, lo que sigue transgrediendo el fin de la educación y el vacío existente en la protección de los adolescentes dentro y fuera de la escuela.

Por lo tanto, se debe decir que, aun con el adelanto teórico en investigación de hechos violentos en inmediaciones escolares, en la actualidad sigue existiendo una marcada complejidad ante esta problemática, observada en un vacío conceptual y en la dificultad para nombrarla y abordarla en los contextos reales donde se desenvuelven los educandos. Por lo tanto, estos saberes aún siguen siendo conocimientos encapsulados habituales y delimitan el análisis exhaustivo e innovador de la violencia escolar.

Estructura de la violencia a través de diversas perspectivas

Partiendo del punto de vista psicoanalítico de Winnicott (1981) la estructura escolar (la escuela) se define claramente como un proceso de integración social apartado al de la familia, en el que a veces se producen hechos violentos de forma injustificada, lo que genera al estudiante angustia y sufrimiento, por lo cual esta

estructura pasa a ser para ellos un espacio inseguro. En este contexto, surge una nueva representación de violencia disfrazada, es decir, aquella que atenta contra sí mismos observada en los adolescentes dentro y fuera de ambientes escolares y familiares como modo de lidiar con el dolor emocional. Esta violencia se manifiesta a través de cortes, quemaduras, uso de sustancias psicoactivas y lesiones en nudillos, con el fin de dañar una parte de su cuerpo. Conviene subrayar que, en casos graves, este tipo de violencia silenciosa en la niñez y en los adolescentes se materializan en formas de como quitarse la vida y, en el peor de los casos, se consuman, convirtiéndolos en una cifra más de suicidio.

Por lo tanto, se debe considerar y nombrar dentro de los protocolos de actuación de la violencia escolar una nueva tipología de violencia que, en nuestra opinión, es denominada como *violencia autoinfligida*, continuando con lo que postula el teórico del psicoanálisis. Dichas actuaciones, se analizan como avisos de atención de manera inconsciente, derivado en episodios de perjuicio contra sí mismos y en terceros, lo cual puede causar homicidio; por lo tanto, se transforman en *una tendencia antisocial*, dicho término es dado por Winnicott (1994).

Según esta teoría, los conflictos violentos entre los padres que llevan al divorcio provocan que los hijos menores de edad internalicen estos problemas, lo que causa impulsos negativos hacia los demás y hacia ellos mismos debido a una mala asimilación, es decir, los adolescentes castigan a los padres a través del robo, la mentira y el daño a la propiedad ajena, lo cual reproduce un tipo de violencia compulsiva y conducta desinhibida que no genera culpabilidad. Por consiguiente, estas afirmaciones negativas están fijas en la educación académica y familiar. Según esta teoría, los conflictos violentos entre los padres que llevan al divorcio provocan que los hijos menores de edad internalicen estos problemas, lo que causa impulsos negativos hacia los demás y hacia ellos mismos debido a una mala asimilación. Por ello, es fundamental que los estudiantes establezcan vínculos con los agentes educativos (planta docente y administrativa) dado que son

ellos los que pueden restaurar la seguridad psicoemocional de sus estudiantes (Winnicott, 1981).

El estudio de la violencia a partir de la psicología de Bandura parte de saberes empíricos como cognición, práctica, patrón, cambio, dentro del contexto social del proceso conductual de las personas, en el que la violencia es un acto colonizado por medio de la percepción de estándares de comportamiento manifiestos en las estructuras de socialización de la niñez y los adolescentes, instituido por el autor como *modelo de la agresión*. Por lo tanto, el acto violento no es inherente al individuo, sino adoptado y reproducido a partir de estructuras de internalización como los son: familiares, comunitarias, institucionales y culturales. Cabe destacar que otro elemento importante para que se de ésta agresión en el individuo es a través de la mediatización de comunicación, por lo que se convierte en una propiedad cambiante de tipo *cognitiva* debido a que se da por imitación en la población infantil y juvenil. Como resultado esta conducta se replica en los sujetos en distintas etapas de desarrollo, por ende, se habla de un *aprendizaje vicario* (Bandura, 1965).

En la actualidad, lo expuesto por Bandura se puede analizar en expresiones culturales en estudiantes y familia, es decir, en el mal uso y descuido de la vigilancia de estos, como los son los dispositivos electrónicos, a través de los cuales los niños y adolescentes observan videojuegos violentos y contenidos televisivos con escenas violentas, lo que también ocurre con algunos géneros musicales y redes sociales. Todo ello hace que la violencia se represente de forma verídica en estas estructuras, por lo tanto, este tipo de práctica tiene consecuencias negativas, analizados en patrones que fomentan modos de conducirse socialmente no deseables en los niños y adolescentes lo cual alude (Bandura 1969).

Por lo tanto, y de acuerdo con el aprendizaje social, la conducta violenta en estudiantes en el salón de clases no se da de manera impulsiva, sino que es una respuesta recíproca de componentes circunstanciales y propios. Es decir, se produce mediante la puesta

de normas y correctivos dentro del hogar y escuela, a lo cual se denomina *modelado simbólico*, ya que es visto por el individuo bajo un comportamiento violento, lo cual despliega nuevos tipos de violencias. Por tanto, la resolución de conflictos es una imitación de forma establecida en un entorno normalizado de violencia, lo cual se ha confirmado en investigaciones mediante la exposición de escenas violentas a los infantes, las cuales dieron como resultado un *modelado* de reproducción de violencia física y verbal (Bandura y Ribes 1975).

En este mismo sentido, es conveniente recordar la importancia del papel de los padres de familia al ser un *modelado participante*, es decir. Son ellos quienes simbolizan el actuar del individuo. Sin embargo, si en la estructura familiar se observan conflictos recurrentes, que forman tipologías de violencia ya existentes como la familiar, física, negligente y verbal, se contribuirá a crear una atmósfera de desasosiego y a consolidar comportamientos negativos en el infante y adolescente, que se trasladarán a la escuela por medio de repeticiones y clasificación de forma de conducirse hacia los demás.

Respecto a la representación de análisis de la problemática de la violencia a partir de una visión sociológica, de Bourdieu y Passeron (1977) afirman que la reproducción de violencia está unida al poder a través de diversos ámbitos de socialización (social, cultural e institucional) de los sujetos, en los que se manifiesta una forma exclusiva de violencia denominada violencia simbólica, que se perpetra en las formas de convivencia social (valores, prácticas y normas) enmascaradas de legitimidad social aceptada. No obstante, esta violencia utiliza el dominio y la subordinación de las masas.

En este mismo orden de ideas, la teoría de la reproducción: *elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Bourdieu y Passeron (1977) sustentan que las escuelas operan como zonas legítimas de precepto social en la promoción de diplomacias analizadas en la jerarquización entre victimarios e inmolados, puesto que esta tipología de violencia simbólica es operante por medio de unidades de control que reproduce una influencia en las

personas, por ende, habitúa las disconformidades de tipo social. Todo esto se estudia en la manifestación de los modos de relacionarse entre la escuela, la política educativa dada por el sistema educativo y el Estado.

Por lo tanto, el supuesto del *habitus* de Bourdieu permite el análisis del contexto escolar, al constituirlo como estructura social, que a través de la praxis educativa institucionalizada infiltra facultades y modos de proceder que reproducen la ordenanza establecida. Como resultado se obtiene una educación que no fomenta libre albedrío, sino la sumisión a un paradigma de cultura, creencias y valores ya asignados. En resumen, el sistema educativo, en un contexto de reproducción de la violencia simbólica, está provisto de mecanismos de inspección y control que refuerzan el dominio simbólico mediante la maleabilidad y la legalidad. De ahí que el sistema educativo tiene como fin la formación de educandos “idóneos” preparados para incorporarlos al mundo laboral y social, impuesto en la reproducción cultural que acepta la sumisión en lugar de la autonomía, lo que reproduce violencia visible o clandestina.

De acuerdo con la visión crítica pedagógica de Paulo Freire, la violencia simbólica se encuentra arraigada en el poder hegemónico puesto en un sistema educativo mexicano que se traslada a cada uno de los rincones escolares a través de políticas educativas impregnadas de dominación y adiestramiento de docentes dóciles, en las que sigue preexistiendo deficiencia en el juicio crítico, que está condicionado por el “mercado de ideas” que ya está legitimado (Freire, 1990). Esto se observa en la falta de capacitación, que produce una violencia simbólica en el contexto escolar. Este tipo de violencia tiene características visibles en este contexto como lo es la obediencia, el miedo, en docentes y alumnos, por ende los convierte en oprimidos. Sin embargo, es posible no ser esclavos de un sistema educativo amansado a través de formación permanente, con miras a lo teórico y que se ponga práctica y así emprender acciones de reconstrucción que menguen no solo la violencia simbólica, sino la formación de nuevas violencias, y que den un sentido humano a la educación; es decir, formar alumnos libres, con conciencia de

identidad que transformen la realidad a través de un pensamiento crítico y autónomo en la resolución de conflictos (Freire, 1992).

Según Giroux (1990), la violencia simbólica en el ámbito escolar se ejerce a través del currículo, es decir, cuando los docentes reproducen los contenidos sin pensamiento crítico, filosófico, epistemológico y metodológico. Otras formas están ocultas en el exceso de carga administrativa de los docentes, en la carencia de capital humano capacitado para actuar en casos de violencia escolar, y en la falta de estudio vigente de normativas que ayudan a la realización de acciones inmediatas. También se da en la insuficiencia en diagnósticos escolares de casos de violencia, en la omisión de casos de esta problemática por temor a las represalias administrativas, material educativo que solo adorna las bibliotecas escolares, plan de estudios donde la violencia se ve como problema de género y responsabilizan solo al profesorado y a las familias. Sin embargo, existen deficiencias metodológicas en la forma de implementación, ya que la violencia escolar se da en contextos urbanos y rurales. A pesar de esto, sigue existiendo una imposición disciplinaria dentro del ámbito educativo que, lejos de menguar la violencia simbólica, la acrecienta más.

En síntesis, tanto la postura psicológica, sociológica y pedagógica son precisas en esclarecer el concepto de violencia, que no solo es una actuación física directa, sino que surge en contextos de mejora y socialización inadecuados como lo son el familiar, comunitario y escolar, y se transforma en violencia simbólica no reconocida, pero si normalizada en las diferentes estructuras de actuación del individuo. Por ende, organiza nuevas formas contantes de violencias que se caracterizan en producción, reproducción y aquellas que se cruzan mediante escenarios familiares, institucionales, sociales, educativos, culturales y políticos como lo son la violencia simbólica, sutil, directa/inmediata, escolar, autoinfligida sistemática, física, psicológica, online, subjetiva, objetiva, situacional que se *produce* en el contexto escolar. En el ambito educativo se encontró a la violencia de género, sexual, verbal, social, cotidiana, política,

laboral, racial, instrumental, religiosa, explícita, institucional, interpersonal y la violencia cultural, familiar, delictiva, colectiva y estructural que *se cruza* en el campo escolar. Por último, es necesaria la reconstrucción en la investigación de esta problemática a través de los modelos psicológicos, sociológicos y pedagógicos, para conseguir estructuras equitativas, inclusivas y psicoemocionales que permitan estudiar y erradicar la violencia escolar.

Desafíos nacionales y regionales en la normativa jurídica educativa

Saucedo y Guzmán (2018) analizaron los desafíos de la normativa jurídica sobre la violencia escolar en el estado mexicano, la cual presenta insuficiencia manifiesta en la exploración, evaluación, seguimiento y acción de la política educativa a través de la implementación irreal de proyectos y en la modificación de leyes que en nuestra opinión, solo se han quedado en meras palabras en lo que respecta a la protección de los derechos de la infancia, ya que, en nuestra opinión, esta protección solo se plasma en los principios de la política educativa, pero no en la práctica.

Del mismo modo, existe una oposición a la implementación de programas preventivos de este fenómeno observado por parte del profesorado como producto de exceso de carga administrativa, demasía de matrícula escolar y por la falta de capacitación docente acerca de este fenómeno, así como el incumplimiento gubernamental en materia de esta, debido al progreso histórico de este problema, observados en sexenios de exmandatarios como Zedillo de 1994 al 2000 al poner al hecho violento como un concepto único de *convivencia escolar*. Un acierto se produjo en el año 2008 por el exmandatario Felipe Calderón al darle sentido legítimo como política de orden educativo que hasta del día de hoy permanece solo en una hegemonía política.

Por lo que respecta a la estructura educativa sobre normativa jurídica actual como elemento importante para analizar la violencia escolar, se parte de la investigación de la Ley General de Educación

(2024, págs. 28-29), que en el artículo 74 confina el concepto solo en “maltrato escolar” en expresiones de acoso psicológico, físico y ciberacoso en términos del contexto escolar. Cabe resaltar que el compromiso de la prevención y de la acción de esta, recae únicamente en actores educativos, es decir, en supervisores, directores, docentes y padres de familia. No obstante, a nivel estatal y federal omite la transmisión de guías normativas y la construcción de un protocolo a nivel estatal, por lo que sigue siendo una incógnita cómo abordar la violencia que acontece en los ámbitos familiar y comunitario. En otras palabras, en la localización y el pronunciamiento de gestiones claras para su vigilancia.

Esta ausencia aparece en la política educativa estatal expuesta en el Protocolo del Estado de Zacatecas en el año 2024. Dicha política hace alusión exacta al artículo 74 de la Ley General de Educación. Sin embargo, la organización jurídica carece de componentes concretos para el cuidado y cumplimiento de actos violentos en el sistema familiar o comunitario. Aunque el protocolo estatal establece la orientación, intervención y criterio a partir de un componente técnico *denominado detección, notificación, intervención y seguimiento*, como menciona la Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas (pág. 39-45), pese a ello sigue habiendo omisiones a la evaluación y reconstrucción en los procedimientos de cumplimiento. Asimismo, se acentúa la inadvertencia en la clasificación del término “violencia”, lo que reduce la magnitud conceptual de dicho protocolo.

En este mismo orden de ideas, el artículo 57 de la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (2014, págs. 28-30) asevera el deber de los Estados en el diseño y cumplimiento de los lineamientos particulares de cada uno para la prevención de violencia dentro de la estructura familiar (protocolos). No obstante, a más de una década de su publicación, no se ha llegado a consolidar un protocolo estatal que plasme estas directrices en iniciativas precisas, por lo que su cumplimiento se queda en meras declaraciones políticas.

En cambio, esta misma ley (ibid., pág. 31), establece en el artículo 59 una embestida en contra del profesorado en cuanto al establecimiento y aplicación de correctivos frente a la omisión de hechos de violencia, a nuestro juicio esta disposición jurídicamente es válida; no obstante, su aplicación en entornos rurales delata desventajas en el proceder, debido a algunas limitaciones. Entre las más destacadas se encuentran:

- 1) Nula alfabetización digital de docentes de mayor edad.
- 2) Amenazas de padres de familia o grupos delictivos.
- 3) Información tardía de autoridades inmediatas (supervisores y directores), limitada cobertura de cursos estatales acerca de este fenómeno (con cupo restringido a 50 integrantes).
- 4) Condiciones económicas precarias de familias, que entorpecen su acceso a servicios institucionales de atención de la violencia escolar esto debido al arduo proceso normativo.
- 5) Guías desfazadas en materiales de difusión educativa para menguar la violencia.
- 6) Carencia en la reconstrucción de un código de conducta con bases jurídicas instituido en todos los sectores escolares de educación básica del Estado de Zacatecas, si bien existen reglas de convivencia puestas solo en obligación de los docentes en cada una de las escuelas.
- 7) Foros de discusión para menguar la violencia puestos solo en las cabeceras municipales y no en comunidades rurales.

No obstante, a pesar de estas causas, no se deslinda el compromiso de los agentes de la educación en la comunicación y puesta de acciones ante situaciones de la violencia escolar. Sin embargo, son factores de riesgo sistemáticos que obstaculizan la determinación normativa del cuidado absoluto de esta problemática, dando lugar a dos tipos de violencia: una sistemática y otra simbólica.

Por otra parte, el Acuerdo 14/12/23 (2023), promulga una política educativa de carácter jurídico para la atención de conflictos escolares en educación preescolar, primaria y secundaria en México, y que se presenta en el Protocolo de Zacatecas en el marco

jurídico. No obstante, estos documentos reducen la violencia dentro del entorno escolar a una expresión secundaria de acoso (físico, psicoemocional, verbal y ciberacoso). Se cataloga como un comportamiento intencionado, reiterado, caracterizado por poder desigual entre los involucrados, según la (Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas, 2024, pág. 20).

Una representación notable del protocolo recae en la retribución de competencias a las autoridades educativas estables para garantizar la capacitación docente en el momento de la circulación escolar. No obstante, esta responsabilidad sigue sin desempeñarse de manera sistemática tanto en la escolaridad urbana y rural. A ello se suma la omisión de antecedentes estadísticos dentro del protocolo, por su parte la Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas, justifica la veracidad estadística por la omisión de exsecretarios y el veredicto de los procesos legales de este fenómeno. Se pueden consultar antecedentes de actos de violencia escolar brindados por la Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas (2023) en la Plataforma Nacional de Transparencia (*Bullying*. <https://tinyurl.com/245m76nl> y *Acoso Sexual*. <https://tinyurl.com/22ah9ago>). Como se puede observar, solo se caracterizan los casos de acoso y ciberacoso, y existe un vacío temporal de casos de algún tipo de violencia escolar.

Otro elemento clave es la omisión de instrumentos metodológicos empleados para la medición de la violencia escolar con validación y confiabilidad de expertos en la materia, así como en el descuido en la fundamentación teórica de dicho protocolo y en la apropiación poco ética de trabajos académicos previos, que son reproducidos de forma textual sin contar con un dictamen. Por lo tanto, es un protocolo ineficaz y descontextualizado que no es funcional en la disminución de la violencia a nivel estatal.

Como se puede ver, a pesar de que las investigaciones en torno a la violencia escolar son recientes, las políticas educativas no han evolucionado con la urgencia que requiere la atención de esta problemática. Es decir, la noción de convivencia escolar se ha

integrado dentro *de campos formativos*, en especial en ética, naturaleza y sociedades y de lo humano a lo comunitario, así como en *ejes articuladores* de igualdad de género y vida saludable a través de la Nueva Escuela Mexicana (2020). Sin embargo, como se ha planteado sigue habiendo deficiencias, esto a causa de ser un plan de estudios con pocos elementos curriculares y metodológicos, que se basa solo en la iniciativa libre de los docentes. Sigue faltando una formación disciplinaria en áreas formativas de impacto en el abordaje de acciones para menguar la violencia dentro y fuera de los centros escolares.

Por último, con respecto al funcionamiento del Programa Nacional de Convivencia Escolar (2017) que sigue en vigor en todo el sistema educativo mexicano, este manual se creó con el fin de erradicar la violencia en el ámbito de la educación básica, a través de disposiciones encaminadas a alumnos, padres de familia y profesorado, con la finalidad de establecer un ámbito estudiantil libre de actos violentos, a partir de la localización anticipada de violencia escolar, así como la implementación de plataformas digitales dentro de las instituciones educativas gubernamentales y el impulso de redes de asistencia social en el contexto urbano y rural. dicho programa integra en un documento dirigido a los padres una serie de elementos sobre la violencia escolar y promueve la realización de investigaciones contextualizadas en las distintas entidades del país. No obstante, este manual fue empleado en una fase, es decir, solo fue empleado en algunas instituciones educativas. Se debe decir que, en la actualidad, el ejecutivo federal ha distribuido el manual a todas las instituciones educativas del país. No obstante, su puesta en marcha es meramente de representación burocrática, por lo tanto, este enfoque ha limitado la eficacia e importancia. Esto se debe a que su aplicación está a cargo de los trabajadores de la educación, en la formación de los docentes. Sin embargo, no cuenta con una práctica continua y generalizada, a ello añadiendo lo siguiente:

- 1) Se agregó a la lista numerada.

2) Incompetencia general en relación con el compendio teórico, contenido y realización práctica.

3) El programa ha sido expuesto como instrumento sistemático más que una política educativa con orientación pedagógica.

4) Insuficiencia en la capacitación de autoridades inmediatas, por ende, en la formación docente.

5) Retraso en el reparto del manual y deficiencia en el suministro de este a cargo del Ejecutivo Federal.

6) Permanece un servicio limitado en el servicio de alerta temprana dentro del sistema educativo nacional.

7) Páginas institucionales con insuficiente operatividad.

8) Los ficheros de actividad pedagógica de este programa tienen un uso figurado.

9) Descuido en la actualización de guías a padres de familia y la elaboración de investigación pertinente a la realidad local.

Por lo tanto, lo analizado resta importancia en el impacto del Programa Nacional de Convivencia Escolar, ajustado exclusivamente al acoso escolar, sin incluir un análisis extenso y teórico sobre la violencia escolar como problema complejo. Finalmente, se enfatiza la falta de una metodología cuantitativa como cualitativa que permita medir y analizar la estructura escolar y familiar con respecto a la violencia, con el fin de realizar una práctica educativa más humana y alejada de la violencia escolar.

En definitiva, el estudio de la política educativa sobre violencia escolar a nivel nacional y estatal, demuestra las carencias en la organización jurídica y de operación que restringe su eficacia. Dichas carencias, se analizan en el sistema educativo mexicano en la legislación actual y en la imposición de programas y de normativa estatal que necesitan compendios teóricos concretos, así como unidades de evaluación efectivas y metodologías oportunas. La puesta en práctica de esta política se realiza con un enfoque burocrático y presenta fallos en la capacitación del profesorado, con una perspectiva reduccionista de la violencia escolar. Por tanto, es necesario el replanteamiento a partir de una representación educativa crítica y contextualizada.

La violencia cruzada contra infantes y adolescentes

En relación con la violencia en el estado de Zacatecas hacia infantes y adolescentes de 0 a 17 años de edad, se identificó un fenómeno preocupante, debido a la *violencia cruzada* asociada a sucesos delictivos, la cual ha suscitado 1 mil 28 decesos en esta población objetivo. Es decir, entre 2020 y 2025 se produjeron 32 muertes con violencia en la población femenina (feminicidios), 292 privaciones de vida con armas de fuego, 437 muertes sin tipificar, así como 267 crímenes de manera intencionada, lo cual confirma una estructura zacatecana impregnada de violencia estructural persistente. Respecto a los actos de violencia dentro del entorno familiar se rastrearon 6 mil 826 así como 187 acontecimientos de *violencia de tipo sexual*, 762 incidencias de *violencia social* 762 y 161 hechos de violencia física. Estos datos corresponden solo al año 2023. Lo que respecta al año 2024 se dieron a conocer 36 eventos de violencia en redes sociales y 187 incidencias de violencia dentro del entorno escolar y solo 4 asuntos de *violencia psicológica* en el año 2024. A estos datos se le suma la desaparición de 170 infantes y adolescentes, así como 290 agresiones contra la vida e integridad en esta población, según el Banco Estatal de Datos sobre Violencia con las Mujeres (2023) y la Red por los Derechos de la Infancia, (2025).

Tabla 1

Violencia escolar y sexual en educación básica del 2019 al 2023 dentro de instalaciones escolares a nivel estatal

Período	Nivel de Educación	Tipo de violencia	cifras
2019-2023	Preescolar	Violencia escolar	7
2019-2023	Primaria	Violencia escolar	61
2019-2023	Secundaria	Violencia escolar	46
Total			114
2019-2023	Preescolar	Violencia Sexual	12

2019-2023	Primaria	Violencia Sexual	26
2019-2023	Secundaria	Violencia Sexual	28
Total			66

Nota. Elaboración propia a partir de la tesis doctoral caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria (2024).

En lo que atañe particularmente a la violencia escolar y de acuerdo a datos estadísticos oficiales facilitados por la (Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas (SEZ, 2023), derivados de la plataforma nacional de transparencia, se obtuvieron en educación básica en un período de 2019 a 2023 un total de 114 hechos de bullying escolar y 66 actos de acoso escolar a decir de esta dependencia, tal como se puede ver en la tabla 1.

En definitiva, el estudio de la violencia contra infantes y adolescentes en el estado de Zacatecas expone una atmósfera crítica que requiere de manera inminente la evaluación y reconstrucción de la política educativa y la intervención eficaz de la Secretaría de Educación nacional y estatal. Es decir, que no debe partir solo de un exponente estadístico, sino de un análisis cualitativo con diseño resolutivo. En otras palabras, existe en el estado una representación heterogénea de violencia estructural, que abarca violencia familiar, sexual, física social, cibernética y escolar. Estas no se abordan en la normativa vigente que solo la menciona en conceptos obsoletos como el acoso escolar o el bullying, y la limita a la estructura escolar.

La violencia escolar debe de ser analizadas en todas las estructuras de socialización de los estudiantes, debido a que estas interfieren en la formación académica y humana de los educandos, es decir, esta situación reafirma la presencia de factores en la estructura social, cultural y comunitaria que forman estructuras perplejas para los estudiantes. Por tanto, se puede decir que la violencia escolar organiza una extensión de reproducciones de violencias, que afectan la salud psicológica, emocional y actúa como detonante de aislamiento, fragilidad y peligro en los educandos, originadas y replicadas en las estructuras.

Metodología

Por último, la investigación se difundió en 2024, analizada en un estudio de caso bajo el nombre de “Caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria” con un enfoque mixto y un método determinado. Para ello, se utilizó un enfoque mixto con un diseño no experimental y un análisis interpretativo mediante estadística inferencial, lo cual permitió el aporte en el descubrimiento, estudio y descripción de la caracterización de diferentes tipos de violencia escolar presentes en el origen, la propagación y la concurrencia en la unidad de análisis, integrada por 74 alumnos de 11 a 15 años del turno vespertino establecidas a los tres grados educativos de la escuela Telesecundaria *Niños Héroes*, ubicada en el ámbito rural de San Tiburcio, Mazapil, Zacatecas, procedente de la zona escolar número 28 de la Región 06 estatal.

La investigación comprendió, la observación de algunos factores de generación de violencia escolar, unidos a estructuras de tipo escolar, familiar y comunitario, en las que se fijaron los vínculos de los autores educativos. Como parte del elemento cuantitativo se evaluó un índice de violencia escolar ejercida y vivida por los educandos por medio de un diagnóstico integral cimentado a partir de una seriación de escalas e ítems. Dicho diagnóstico originó un diseño de un cuestionario mixto de 29 reactivos, entre los cuales se establecieron preguntas de opción múltiple, abiertas y con escala de tipo Likert, llamado “Diagnóstico integral de la violencia escolar para alumnos de educación secundaria”.

El propósito del instrumento fue de afirmar o negar los supuestos planteados en la investigación. Por otra parte, el cuestionario se organizó en tres apartados: datos generales, tipos de violencia escolar y contexto familiar y comunitario de los alumnos. Dicho instrumento fue sometido a un proceso de validación y experimento de confiabilidad, alcanzando un coeficiente de Alfa de Cronbach de .89 de fiabilidad, lo que indicó una alta calidad de fiabilidad. Por lo tanto, el tratamiento de la

información se ejecutó a través de una base de datos sujeta en el software especializado SPSS.

En cuanto al análisis cualitativo, la investigación se apoyó teóricamente en aportes de algunos autores concretos en el análisis y descripción de la violencia escolar y correlación en las estructuras de socialización, tales como González (2019), Goffman (1989), Freud (1920), Winnicott (1981, 2009), Foucault (2003) y Freire (1992), Orpinas (2009), (Sanmartín, 2006, Ortega y Monks, 2006), Bourdieu (2007), Bandura (1978) y Vygotsky (1978). Esto permitió tener una visión más amplia del problema desde varios ámbitos sociales, pedagógicos y estructurales, de los que se seleccionaron algunos para interpretar el análisis de los resultados en el presente capítulo.

Por último, este estudio recolectó quince componentes principales, que se realizaron de forma cualitativa de acuerdo a las bases teóricas, y se complementó con la rotación Varimax con normalización Kaiser, por lo cual la rotación concurren en 15 iteraciones, las cuales dieron sustento y respondieron a las premisas planteadas en la investigación.

Caracterización de la violencia escolar y algunos componentes estructurales

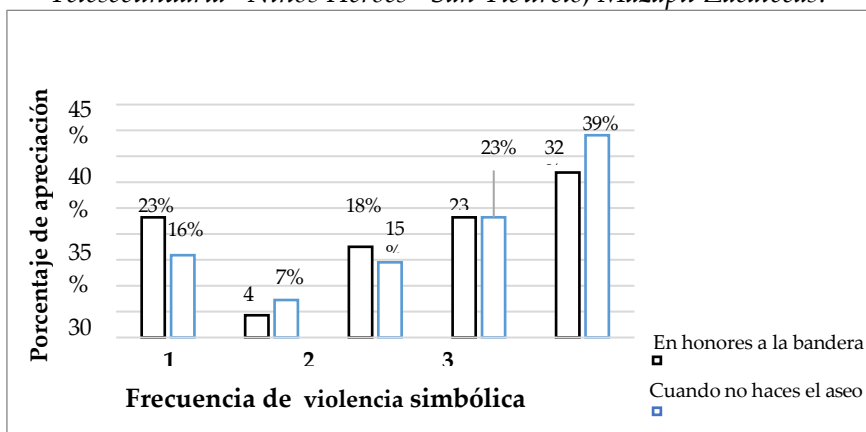
Los resultados de la investigación evidenciaron que la forma de violencia más dominante dentro de la estructura escolar es la desplegada por el profesorado, la cual se reprodujo por medio de violencia *simbólica*, la cual fue expresada a través de regaños y reglamentos indirectos ante circunstancias de falta de tareas, omisión del uniforme escolar, carencia de materiales escolares, inasistencia y descuido de quehaceres asignados, como el aseo del aula.

Estos hábitos se efectuaron en entornos públicos, en honores a la bandera, lo cual robustece un entendimiento de superioridad simbólica institucional. Ver *figura 1*. Fundamentado por Bourdieu (1988). Quien afirma que esta violencia se manifiesta a través de

una exigencia fidedigna del orden social mediante componentes no evidentes, pero extremadamente estructurales.

Figura 1

Percepción de violencia simbólica que tienen los estudiantes de la Telesecundaria "Niños Héroe" San Tiburcio, Mazapil Zacatecas.



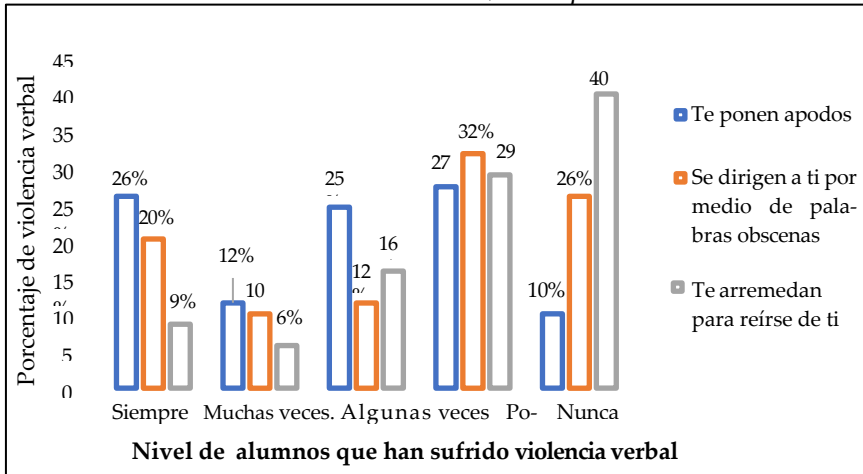
Fuente: Diseño propio con datos de la tesis doctoral caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria (2024), donde (1) es igual a siempre, (2) muchas veces, (3) algunas veces (4) pocas veces y (5) nunca.

Por lo que respecta a la violencia que más se propagó dentro del contexto escolar, fue la verbal, cuyo origen se encuentra arraigado en la estructura familiar y comunitario de los educandos. Esta violencia se manifestó a través de la retribución de apodos, palabras denigrantes, bromas y reproducciones ofensivas, cuya intención fue degradar al otro, tal como se puede analizar en la *figura 2*.

Según la teoría sociocultural de Vygotsky (1978) por medio de la intuición de las cosas en la niñez, es decir, es obtenido por medio de los individuos que lo rodean y adentro del ámbito social. Por lo tanto la mejora cultural en la infancia se da por medio de la práctica social y en el trato de los progenitores dentro de entornos familiares y escolares socioculturalmente hijos.

Figura 2

Violencia verbal que sufren los alumnos de la escuela Telesecundaria "Niños Héroes" San Tiburcio, Mazapil Zacatecas.

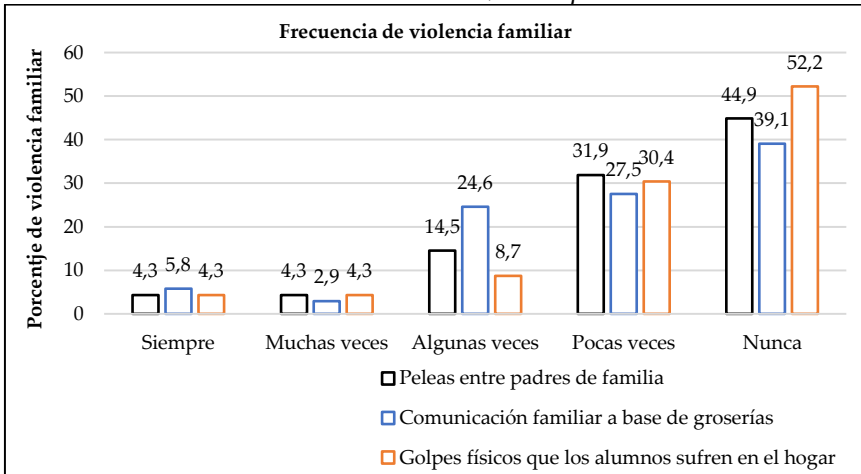


Fuente: Diseño propio con datos de la tesis doctoral caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria (2024).

En este mismo sentido, dentro de la estructura familiar las violencias más recurrentes que viven los alumnos son; la familiar y la verbal que se caracteriza por una mala comunicación por medio de palabras obscenas y por conflictos entre padres familia. Esto se puede observar en la *figura*. Según Winnicott, (1981) la violencia en el infante y adolescente se da por peleas en el hogar y por la separación de los progenitores. Estas situaciones se introyectan en este grupo de edad a través de comportamientos desafiantes y, como resultado de las expresiones violentas observadas en el hogar, se aplican en entornos de socialización (escuela y comunidad) y hacia ellos mismos, como castigo inconsciente hacia los padres.

Figura 3

Percepción de violencia familiar en estudiantes de la Telesecundaria "Niños Héroes" San Tiburcio, Mazapil Zacatecas.



Fuente: Diseño propio con datos de la tesis doctoral caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria (2024).

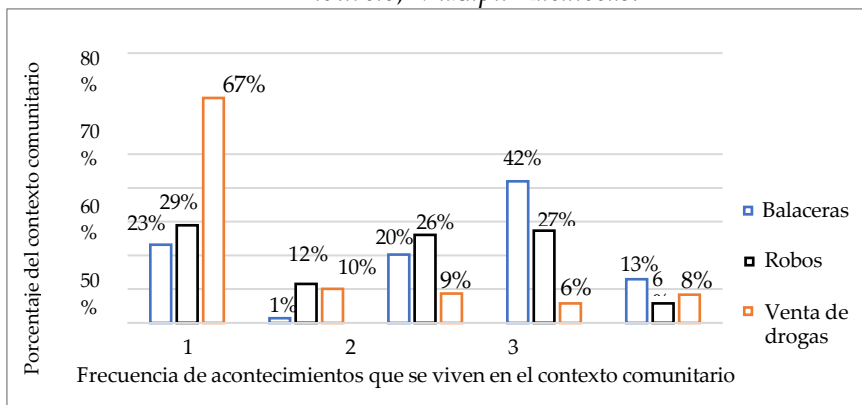
En relación con la violencia de principal percusión estructural, como se puede ver en la *figura 4*, se encontró a la violencia de tipo delictivo a fin con manifestaciones en la comunidad de San Tiburcio, en la venta de drogas, alcohol, robos, peleas callejeras, amenazas a la comunidad y estampidas de armas de fuego y decesos junto al plantel educativo.

Lo expuesto, se une a la idea de Freud (1937), quien se refiere al ser humano como un ente violento, con carencia obediente y bien intencionada, desobediente e inintencionado que se protege de las agresiones de la sociedad, lo que activa una respuesta violenta y lo convierte en una persona violenta que comete agresiones físicas, degradación e infracciones de los derechos de los individuos, lo que provoca abatimiento, persecución y, en última instancia, asesinato. En una estructura cultural y socialmente establecida en normas morales, Freud (1930) descubrió que la conformidad en el individuo se dará cuando estos se adhieren en una multitud

organizada, lo cual formara una cultura más irrefutable y no de obediencia.

Figura 4

Acontecimientos violentos que ocurren en la comunidad que habitan los estudiantes de la Telesecundaria "Niños Héroes" San Tiburcio, Mazapil Zacatecas.



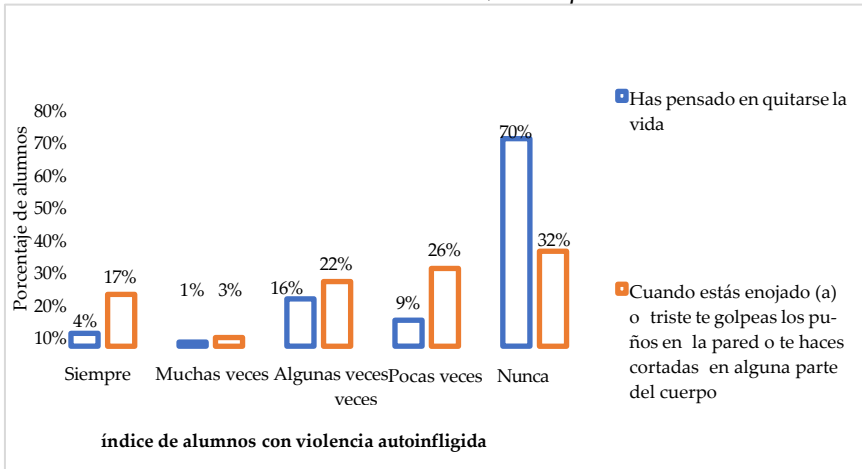
Fuente: Diseño propio con datos de la tesis doctoral caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria (2024), donde (1) es igual a siempre, (2) muchas veces, (3) algunas veces (4) pocas veces y (5) nunca.

En cuanto a nuevas tipologías de violencia manifiestas en el entorno escolar y familiar, se destaca la violencia autoinfligida, presente en los estudiantes, quienes muestran baja tolerancia a la frustración y recurren a prácticas como golpearse los nudillos o provocarse cortaduras en zonas corporales poco visibles y así como a la ideación suicida, ver *figura 5*.

Desde el punto de vista psicoanalítico en Winnicott (1981) se analiza un surgimiento de reemplazo de una violencia enmascarada, que se expresa al transgredirse hacia sí mismos, observada esta conducta en infantes y adolescentes en el ámbito escolar y familiar como forma de combatir el dolor emocional, lo que puede llevarlos a atentar contra su vida.

Figura 5

Violencia autoinfligida que sufren los alumnos de la Telesecundaria "Niños Héroes" San Tiburcio, Mazapil Zacatecas.



Fuente: Diseño propio con datos de la tesis doctoral caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria (2024).

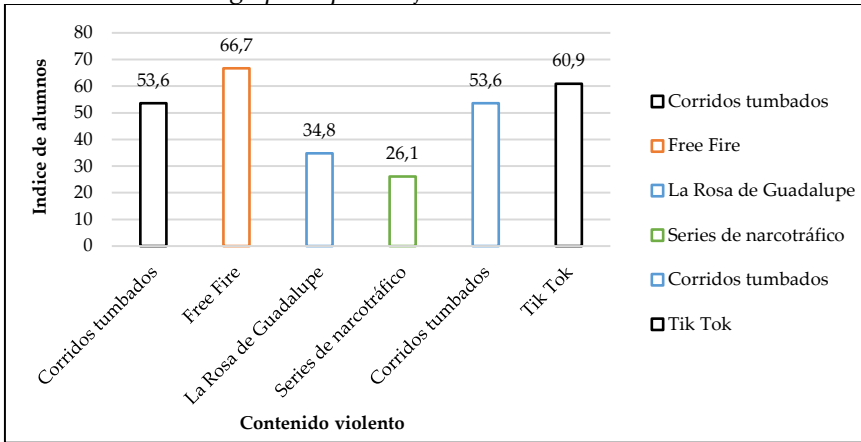
Entre los factores de riesgo más perceptibles, como se observa en la *figura 6*, se encontró la manifestación no regulada a videojuegos violentos como Free Fire, la cual es una plataforma que permite interacciones en línea con extraños y que promueve la violencia a través del juego.

Asimismo, los educandos malgastan su tiempo en contenidos televisivos con hechos violentos, mientras que un gran porcentaje de alumnos opta por un género musical con narración de actos violentos como los son los corridos tumbados, así como contenidos de riesgos expuestos en redes sociales como el TikTok.

Estos elementos de peligro son autorizados o participados por los progenitores, lo que robustece la participación estructural en la imitación de la violencia. Esto se justifica a través *aprendizaje vicario*, en otras palabras, en la libertad de medios de comunicación, que se traduce en una participación versátil de tipo *cognitivo*, a lo cual alude Bandura (1965).

Figura 6

Factos de riesgo para que se ejerza la violencia en adolescentes



Fuente: Diseño propio con datos de la tesis doctoral caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria (2024).

Conclusiones

No obstante, pese a las mejoras teóricas en la investigación acerca de violencia escolar, sigue existiendo una concepción limitada de este fenómeno, predominantemente centrada en los términos "bullying" y "acoso escolar". Esta percepción moldeada por teóricos como Olweus (1993,1994 y 1998), ha influido en encubrir otras caracterizaciones de violencias originadas, reproducidas y concurrentes que cruzan la escuela, como lo son; la simbólica, sistemática, verbal, familiar, delictiva y autoinfligida.

Coexisten perspectivas integrales como las de Ortega (1994), Valdivieso (2009) y López et al., (2010) que han permitido analizar la violencia a través desde varios puntos de vista como el psicológico, físico, social y cultural. Por tanto, no debe limitarse a acontecimientos aislados sino que debe abordarse como una reproducción del desarrollo social en la que interactúan elementos estructurales de riesgo, como la familia y la comunidad, que van más allá del contexto escolar.

A esto se suma la normalización de acciones violentas, el obstáculo en nombrarla, y la reducción del problema en medios de comunicación han favorecido en no percibirla. Es necesario una reconstrucción del concepto de forma crítica y de dirección multidisciplinaria que una la escuela, la familia, la comunidad y la política educativa.

La violencia escolar, a partir del estudio de varios modelos, se ha denominado como el conocimiento y la observación del modo de actuar dentro de vínculos estructurales (familiar, comunitaria y escolar) provistos de poder, en las que emerge violencia contra sí mismos, envuelta en reglamentos regulados y naturalizada en el proceder familiar, escolar y cultural.

Es decir, Winnicott (1981) plantea que la violencia en el infante y adolescente se da en contextos inseguros; por ende, los individuos conducen los hechos violentos hacerse daño ellos mismos y a los demás. Por su parte Bandura (1965) sostiene que los actos violentos se aprende en estándares de socialización de los estudiantes, donde se reproducen y normalizan unidos al incremento en la mediatización digital. Por lo tanto, a partir del estudio de Bourdieu y Passeron (1977), se deja ver a la estructura escolar como una unidad de reproducción de violencia legítima, expuesta en políticas hegemónicas que la disfrazan.

Respecto al análisis del procedimiento jurídico a nivel educativo nacional y estatal en la atención de esta problemática, es evidente la discrepancia entre la legislación y la acción en el manejo educativo, estudiado en la limitante metodológica, conceptual y de operación, visto en estado de Zacatecas, donde la puesta en marcha se ve mermada en la capacitación oportuna del profesorado, descuido de material diagnóstico con validez y la representación burocrática de proyectos que dejan ver a una política educativa nacional y estatal dividida, fuera de contexto, estudiada en un cumplimiento mal infundado y alejado de un protocolo diferenciado tanto en ámbitos educativos urbanos y rurales.

Por lo tanto, sigue persistiendo una visión de simplificación de la violencia escolar, centrada únicamente en actos de fuerza dados

en una temporalidad, lo que lleva a rechazar otras formas de violencias que contaminan el ámbito escolar y la integridad de los educandos. Resultando que los hechos violentos son estudiados solo a través del comportamiento personal más que una problemática de orden estructural.

La violencia en infantes y adolescentes en el estado de Zacatecas, que se manifiesta a través de múltiples casos de violencia que se cruza en el ámbito escolar, así como de violencia familiar, física y escolar muestra un problema verídico y de emergencia en la agenda estatal. Es necesario abordar este problema mediante una política pública educativa global, que sea establecida en una investigación cualitativa y estructural urbana y rural, que analice la violencia a partir de una representación plural.

Referencias

ACUERDO número 14/12/23 (2023). Lineamientos para el protocolo de erradicación del acoso escolar en educación básica (preescolar, primaria y secundaria). en Diario Oficial de la Federación, México. https://sep.gob.mx/es/sep1/Acuerdos_publicados_en_el_DOF_en_2023

Avilés, J. M. (2006). *Bullying: el maltrato entre iguales. Agresores, víctimas y testigos en la escuela*. Salamanca: Amarú Ediciones.

Banco Estatal de Datos sobre Violencia contra las Mujeres de Zacatecas (2023). *Estadísticas sobre la situación de violencia de las niñas y adolescentes*. Secretaría de Mujeres del Estado de Zacatecas. <https://banevim.zacatecas.gob.mx/banevim/wp-content/uploads/2024/11/Informacion-General-Situacion-de-Violencia-contra-Menores-de-Edad-en-Zacatecas-hasta-abril-2023.pdf>.

Bandura, A. (1965). Vicarious processes: A case of no-trial learning. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 2), 1-55. New York: Academic Press.

- Bandura, A. (1969). *Social-learning theory of identificatory processes*. In D. A. Goslin (Ed.), *Handbook of socialization theory and research* (pp. 213–262). Chicago: Rand McNally.
- Bandura, A. (1975). Análisis del aprendizaje social de la agresión. En: Bandura, A. y Ribes, E. (Eds.), *Modificación de Conducta. Análisis de la agresión y la delincuencia* (p. 307-350). Editorial Trillas.
- Bourdieu, P. (1988). *Espacio social y poder simbólico*, en cosas dichas. Gedisa.
- Bourdieu, P y Passeron J (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.
- Egenau, V. (2013). *Violencia escolar y destrucción de infraestructura educativa*. Revista Latinoamericana de Educación, 14(2), 45–58.
- Freire, P. (1992). *Pedagogía de la esperanza. Un encuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI editores. México.
- Freire P. (1990). *La naturaleza política de la educación*. Barcelona: Paidós.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Vol. XXI. Obras completas (2001). Buenos Aires. Amorrortu.
- Freud, S. (1937). *Análisis terminable e interminable*. Obras Completas, Tomo III (1973). España. Biblioteca Nueva.
- Giroux, H. A. (1990). *Los profesores como intelectuales: Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Paidós.
- Goffman, E. (1989). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, B. (2019). *Un estudio de revisión teórica sobre el acoso escolar*. Facultad de Educación. Universidad de la Laguna. <https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/14905>.
- Ley General De Educación. (2019). Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 30 de septiembre de 2019. Últimas reformas publicadas DOF 07-06-2024, en Diario Oficial de la Federación (México), 28-29. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>
- Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (2014). (Reforma del 24 de diciembre de 2024). *Diario Oficial de la Federación* (México), 28-31.

- López, A. et al., (2010). *Bullying vertical: variables predictivas de la violencia escolar*. Revista de Investigación en Educación, 8, 24-38.
- Olweus, D. (1993). *Bullying at School*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Olweus, D. (1998). *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*. Madrid: Morata.
- Orpinas, P. (2009). *La prevención de la violencia escolar: de la teoría a la práctica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Ortega, R. (1994). *Violencia interpersonal en los Centros Educativos de Enseñanza Secundaria*. Un estudio sobre maltrato e intimidación entre compañeros. Revista de Educación, 304, 253-280.
- Pareja, J. (2002). *La violencia escolar en contextos interculturales: un estudio en la ciudad autónoma de Ceuta* [Tesis doctoral publicada Universidad de Granada. España]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/931>
- Red por los Derechos de la Infancia (14 de junio de 2025) *Violencia contra infancia y adolescencia en Zacatecas*. <https://blog.derechosinfancia.org.mx/2023/09/28/violencia-contra-infancia-y-adolescencia-en-zacatecas-septiembre-2023/>
- Saucedo, C. y Guzmán, C. (2018). *La investigación sobre la violencia escolar en México: Tendencias, tensiones y desafíos*. Scielo. Cultura representaciones 12 (24). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S200781102018000100213.
- Secretaría de Educación Pública (2020) *La Nueva Escuela Mexicana: principios y orientaciones pedagógicas*.
- Secretaría de Educación Pública (2017). Programa Nacional de Convivencia Escolar. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/195743/DB_PNCE_260217.pdf
- Secretaria de Educación del Estado de Zacatecas (2024). *Protocolo del Estado de Zacatecas para la erradicación del acoso escolar en educación Básica*. <https://escuelalibredeviolencia.sep.gob.mx/storage/recursos/ROT%20COLOS%20ACOSO/zac/1fqpwEgCBd-Protocolo%20del%20Estado%20de%20Zacatecas%20para%20la%20Er>

radicacion%20del%20Acoso%20Escolar%20en%20Educacion%20Basica.pdf

Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas (2023) *Acoso Sexual*. <https://tinyurl.com/22ah9ago>

Secretaría de Educación del Estado de Zacatecas (2023) *Bullying*. <https://tinyurl.com/245m76nl>

Valdivieso, P. (2009). *Violencia escolar y relaciones intergrupales. Sus prácticas y significados en las escuelas secundarias públicas de la comuna de Peñalolén Santiago de Chile* [Tesis doctoral publicada Universidad de Granada. España]. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/2361>

Venegas, G (2024). *Caracterización y componentes estructurales de la violencia escolar en estudiantes de educación Telesecundaria* [Tesis de Doctorado publicada]. Universidad Autónoma de Zacatecas, Zac.

Vygotsky, L. (1978). *Pensamiento y lenguaje*. Madrid: Paidós.

Winnicott, D. (1981). *La agresión en relación con el desarrollo emocional*. En *Escritores de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Laia.

Winnicott, D. (1994). *Conozca a su niño: Psicología de las primeras relaciones entre niño y su familia*. Barcelona: Paidós.

Capítulo 11. Cartografías del miedo: violencia criminal y producción simbólica del espacio social

Karen Victoria González Llamas
Ernesto Menchaca Arredondo

Introducción

Dentro del capitalismo contemporáneo, la violencia criminal se entiende como un fenómeno multidimensional donde las desigualdades estructurales no se comprenden como funciones aisladas a ésta, sino como elementos constitutivos de la misma. Por ello, este artículo se centra en analizar, en primer lugar, la violencia criminal como un fenómeno económico y político y, en segundo lugar, como producto simbólico que reconfigura la vida de los sujetos y produce en ellos emociones como el miedo o la angustia que influye en cómo se habita el espacio y las relaciones sociales que lo producen y reproducen.

En este sentido, la violencia por el crimen organizado reconfigura las relaciones al interior del espacio social, y es el resultado de una compleja relación entre el capitalismo globalizado, políticas neoliberales y estructuras de desigualdad y precariedad.

Es decir, la intersección entre la violencia criminal y la producción del espacio social en el capitalismo contemporáneo debe examinarse desde las dinámicas capitalistas focalizadas en los procesos individuales, colectivos y estructurales que sostienen la violencia criminal. Así, ésta emerge desde y se acentúa en las contradicciones y desigualdades capitalistas. La precarización de la vida, la pobreza, la exclusión social y la marginación de los servicios básicos produce un terreno fértil para la violencia en general y, en particular, para la violencia de este tipo.

Para Prado (2018), la violencia criminal constituye un fenómeno social que produce y se reproduce a través de prácticas sociales “en un contexto en el que el Estado también constituye una fuente de violencia criminal” (p.213). Para este autor, en el contexto latinoamericano, el Estado emerge como un actor central en la generación y perpetuación de la violencia criminal; asume que esta fenomenología no sólo se atribuye a la ineficacia en la formulación de las políticas públicas o a la falta de profesionalismo en las fuerzas de seguridad, sino que también encuentra sus raíces en los gobiernos democráticamente elegidos ya que, lejos de desvincularse a las prácticas autoritarias del pasado, han tendido a ser permeadas por ellas (Cruz, 2021, pp. 69–71, citado en p.234).

La interconexión entre Estado, globalización y capitalismo, concebidos como un espacio relacional en el que acontecen los problemas sociopolíticos actuales, permite comprender la violencia criminal como un fenómeno social, cultural, político y económico, producto de estas relaciones espaciales, que genera, además, procesos simbólicos y de subjetivación, que estructuran la fragmentación o reconfiguración de la reproducción del espacio social.

Es decir, el espacio social se *produce* por la reconfiguración de las relaciones sociales que se interconectan en dimensiones políticas, culturales, ideológicas, económicas y geográficas. Así, se construyen los procesos de significación del espacio social que permite explicar el acontecimiento de la violencia criminal. Por ello, desarrollaremos los conceptos de Estado, globalización y producción del espacio, para situar nuestro marco de estudio.

Estado contemporáneo: configuraciones de poder y dominación

En primer lugar, señalamos y concebimos al Estado como una entidad dinámica, un espacio de relaciones sociales que constituyen subjetividades y que, es travesado por diferentes dimensiones de violencia.

El Estado se configura en momentos históricos, económicos y políticos determinados que influyen en su construcción y

particularidad. Por ello, enfatizamos que se hace referencia al Estado capitalista contemporáneo, el cual se articula junto con la globalización. Es necesario establecer que, independientemente de las transformaciones históricas que el Estado ha sufrido, la desigualdad y exclusión social siguen imponiéndose en las relaciones sociales porque el sistema global se encuentra estructuralmente ligado a la marginación, la discriminación y la violencia (Hirsch, 2007, p. 60).

Respecto al capitalismo global, la participación o existencia del Estado nacional no se ve suplantado por la emergencia de un Estado global, como se podría pensar, sino que el Estado—nación no puede desaparecer puesto que está firmemente ligado a la relación capitalista de producción pues:

Representa la forma fundamental de su reproducción política y social [...] cuando de ello se extrae la consecuencia de que se marcharía decididamente hacia la construcción de un “Estado mundial” (Knieper; 1993), se desconoce por supuesto lo que quiere decir realmente capitalismo. Por cuanto él representa [...] ante todo una relación de explotación y dominación, su forma política permanece marcada estructuralmente por la competencia y la escisión social y esto encuentra su expresión político—institucional en el sistema de estados nacionales que compiten entre sí (Hirsch, 2007, p. 60).

Desde otra perspectiva, para Fraser (2020), el Estado de deuda suplantó al Estado de seguridad en la fase fordista del capitalismo y, afirma, este hecho fundamentó el desarrollo de la globalización capitalista (Fraser, 2020, p.128).

La naturaleza del Estado actual estableció el terreno para optimizar las condiciones de aprovechamiento para el capitalismo global, es decir, la flexibilización del trabajo, la privatización, la desregulación y la minimización de los estándares ecológicos que funcionaron como herramientas factibles para el capitalismo globalizado. Así, el Estado construye una narrativa donde *pierde* su capacidad

intervencionista, cuando en realidad se configura como una herramienta útil para el sistema económico actual.

El Estado de deuda con sus narrativas y construcciones ideológicas y simbólicas, fomentó el retroceso de las seguridades sociales y el forzamiento del proceso de disociación social (Fraser, 2020, pp. 66—67). El Estado financiero suplanta al Estado de bienestar y tuvo como consecuencia que “los conflictos sociales que alguna vez fueron resueltos de manera burocrático—corporativa a través del otorgamiento de concesiones materiales, se desplazan al terreno de la competencia individual de mercado, de la criminalidad política y común (Hirsch, 2007, p. 68).

Es decir, el Estado financiero es un actor central en el contexto del capitalismo globalizado porque genera la competencia por el territorio, los recursos naturales, mercados y rutas comerciales. Las economías centrales acaparan el acceso a estos recursos, lo que lleva a dinámicas extractivistas y de explotación en las economías periféricas. La concentración de riqueza y poder en manos de una mínima parte de la población mundial, mientras que la mayoría de la población queda marginada económicamente, resulta en procesos de desigualdad exacerbada que desencadenan tensiones sociales y contribuyen, dentro de muchos otros factores, al surgimiento del crimen organizado. La relación entre el Estado nacional y el capitalismo global revela una dinámica en la que el Estado actúa como un instrumento fundamental para perpetuar y proteger las relaciones capitalistas de producción.

El espacio social se articula en las dimensiones política, económica y cultural. En este sentido, siguiendo a Hirsch (2007), “el espacio de la sociedad, el orden espacial de las relaciones humanas, el lugar de la pertenencia, se han vuelto dudosos. Pues toda sociedad existe en el espacio y al mismo tiempo los espacios son producidos socialmente; es decir, la posición social posee siempre una referencia espacial” (p. 71).

Como afirma Hirsch, los espacios son construcciones sociales que no están configurados de la misma manera ni se encuentran bien ordenados, sino que entran en contradicción, se traslapan unos

con otros y se cierran sobre sí mismos. Además, la existencia simultánea de una variedad de *campos* es, hasta cierto punto, un principio que subyace en la construcción de la sociedad moderna, por ello, cuando la sociedad entra en una fase de crisis, la estructura espacial y social experimentan cambios fundamentales (Hirsch, 2007, p. 72).

Ahora bien, ¿qué papel juega el Estado—nación en la construcción del espacio social? Hirsch (2007), entiende la consolidación de este actor como una entidad que unifica los aspectos económicos, políticos y socioculturales, y que, si bien no es una realidad total, sí representa una tendencia significativa en la conciencia social y política. Además, argumenta que esto influye de manera decisiva en la formación de valores sociales y en las direcciones políticas predominantes.

Así, el Estado—nación no desaparece en la construcción del espacio social en una era globalizada, y la noción de superarlo debe considerarse una ficción, especialmente en un contexto de dimensión global que el capitalismo ha asumido. La forma estatal—nacional de la política sigue siendo un elemento esencial en la dinámica capitalista, ya que determina la competencia y regula las relaciones de clase y explotación.

En realidad, la globalización del capitalismo se basa en la existencia de un cúmulo de Estados nacionales compitiendo entre sí; las empresas, que a primera vista parecen trascender el sistema estatal—nacional en realidad operan en este contexto, ya que la globalización no implica la eliminación de las fronteras nacionales, sino que les otorga un nuevo significado (Hirsch, 2007, pp. 74—76).

La relación entre política y capital se establece a partir del proceso de acumulación, puesto que incrementa el poder y dominio político que se “manifiesta como despojo en su sentido cada vez más generalizado. No sólo se produce despojo de tierras, materias primas y derechos laborales, sino también y, sobre todo, despojo de saberes y capacidades de creación, así como de certidumbres vitales (Ávalos, G. y Hirsch, J., 1996, p. 9).

El capital, al igual que el Estado, se manifiesta como una relación de poder que penetra varias instituciones y comportamientos

humanos. La relación entre el Estado—nación y el capitalismo global es fundamental para comprender la violencia, en sus múltiples dimensiones, que acontece en la sociedad contemporánea. A medida que el Estado—nación sigue siendo una figura central en la regulación económica y la protección de sus intereses, el papel que juega en la perpetuación de desigualdades y conflictos estructurales no debe pasarse por alto.

Asimismo, entender el proceso de globalización, permite comprender la particularidad de cómo se amplía de manera cada vez más exacerbada la brecha entre clases y, a su vez, las relaciones sociales que se configuran dentro de esta dinámica. Robinson (2007), se pregunta si la globalización es un proceso o una condición, si es una difusión capitalista y moderna o si constituye el núcleo del proceso económico, político o cultural. El autor entiende que, en el capitalismo global, la globalización representa una nueva etapa del sistema capitalista mundial y que representa, dentro de este paradigma, un cambio sistemático.

Dentro de la dinámica globalizadora, las instituciones culturales y políticas que produce el capitalismo allanan el camino hacia la total mercantilización de la vida social. Así, “esferas no comerciales de la actividad humana –esferas públicas manejadas por Estados, y esferas privadas vinculadas a la comunidad y la familia– se acaban, se mercantilizan, y son transferidas al capital” (Robinson, 2007, p.23). Otro proceso de mercantilización social importante, que marca la esencia de la producción del capitalismo global, es una progresiva transferencia de fases de trabajo intensivo de producción internacional a los países pobres (que Robinson denomina fábrica fugitiva) (p. 24).

Esta transferencia de las fases de trabajo se ha justificado a través de la narrativa dominante que aboga por impulsar el desarrollo económico en las zonas periféricas o Sur global. Sin embargo, es claro que la reubicación de la producción en países periféricos está acompañada por prácticas extractivistas y de explotación laboral. Los trabajadores de estas áreas enfrentan condiciones de trabajo precarias que desestabilizan la producción del espacio social.

Asimismo, estas prácticas perpetúan desequilibrios económicos globales, ya que los países centrales, al externalizar la producción, mantienen altos niveles de consumo y crecimiento económico sin afrontar las consecuencias sociales de la producción. Mientras tanto, los países periféricos, enfrentan la degradación ambiental y espacial, así como la dependencia económica en sectores intensivos en mano de obra.

La existencia de fábricas fugitivas no implica solo la transnacionalización de los sistemas de producción, sino que involucra consideraciones éticas, sociales, políticas y medioambientales. Asimismo, este proceso globalizado dentro del capitalismo contemporáneo ha proliferado la violencia por el crimen organizado, contribuyendo a la inestabilidad social y política dentro de estas zonas. La creciente brecha económica entre una clase y otra se convierte en un terreno fértil para el descontento social. El capitalismo globalizado, al generar desigualdades económicas y conflictos, también ha impulsado la migración forzada de personas en busca de una vida mejor. Esta migración puede agravar las tensiones sociales en las regiones receptoras y contribuir a la formación de comunidades marginadas, que a menudo son víctimas del crimen organizado.

Gracias a las tecnologías de la globalización han surgido nuevos modelos de acumulación económica que demandan y hacen posible una economía global basada en economías de escala verdaderamente mundiales, a la vez que impulsan una mayor mercantilización de la economía a nivel global.

La globalización económica sienta las bases materiales para la formación de una única sociedad global, caracterizada por la política transnacional, procesos culturales interconectados y la creciente integración de la vida social a nivel mundial (Robinson, 2007, p. 25). Según Robinson (2007) "lo que vemos hoy es una globalización creciente del proceso de producción mismo. La movilidad del capital global le permite al capital reorganizar la producción en todo el mundo de acuerdo con un rango completo de consideraciones que permiten maximizar las oportunidades de obtener utilidades" (p. 26).

La acumulación por desposesión y la globalización del proceso de producción son dos conceptos fundamentales en el contexto del capitalismo globalizado. La descentralización del proceso de producción da pie a circuitos globales de acumulación y desposesión. Si bien la acumulación por desposesión se refiere a la apropiación de recursos, activos y derechos a través de diversos mecanismos que involucran la eliminación, expropiación y privatización de bienes comunes, tierras y otros activos previamente de acceso público o comunal y la globalización refiere al proceso de producción expandido, ambos procesos están intrincadamente relacionados; la globalización del proceso de producción, de manera continua, implica la reubicación de sus operaciones de producción en busca de mano de obra más barata y recursos naturales más accesibles. Una de las maneras en que la globalización capitalista se relaciona con la acumulación por desposesión, es a través de la privatización de recursos naturales. Dichos procesos resultan en la expulsión de comunidades enteras, la pérdida de sus medios de subsistencia y de sus tierras. Esto también es consecuencia del proceso de acumulación por desposesión puesto que el capital se involucra en dichos procesos extractivistas. La manera en la que los procesos de acumulación por desposesión y la globalización del proceso productivo se relacionan, es compleja y tiene varias dimensiones. La globalización, en su aspecto esencial, impulsa la expansión de la producción a nivel mundial, lo que resulta en la apropiación de recursos y la privatización de tierras que son formas de acumulación por desposesión.

Violencia criminal: más allá del narcotráfico e instituciones

La noción de violencia es sumamente amplia porque refiere tanto a un uso instrumental, como a una práctica individual y a una condición de cómo se estructura el sistema actual. Por ello, delimitamos el uso del concepto de violencia en el marco de la criminalidad, como un producto social de la actividad de dichos agentes sociales y, al mismo tiempo, una condición de su existencia. Así, la

violencia por el crimen organizado, puede entenderse desde la violencia institucional y la violencia individual. Ninguna de estas dos perspectivas puede entenderse sin delimitar su contexto histórico, político, económico y social, ya que “la propia realidad signada por la violencia impone un análisis de los diferentes paradigmas que intentan explicar la complejidad de dicho fenómeno” (Moloeznik, Portilla—Tinajero, 2021, p. 10).

La violencia criminal es ejercida por agentes particulares, si bien no son exclusivamente los únicos grupos que ejercen dicha violencia (por su relación entre Estado y grupos criminales), sí se han constituido como agentes focales de su ejercicio. En este sentido, se han nombrado como *cárteles*, *células delictivas*, etc., y socialmente, han involucrado a la población mediante los efectos de violencia e inseguridad que generan en el territorio nacional (Urbiola y Martínez, 2004, p. 246).

La existencia de los grupos criminales o cárteles, por lo menos en México y América Latina, nace a partir de la producción, transporte y comercialización de sustancias ilícitas como producto de un sistema económico precario, desigual y violento. Así, el objetivo de dichos grupos sociales es:

La producción, la distribución y la venta de sustancias ilícitas [que] involucra relaciones en las cadenas productivas (materias primas químicas, precursores, fertilizantes, entre otros) y, por lo general, se establecen acuerdo con otros grupos económicos legales o ilegales con actividades ilícitas que se relacionan de alguna manera como parte del proceso productivo. Al final, el objetivo del cártel es el control de un mercado, ya sea a través de alianzas, acuerdos, cooptación o violencia [...] aunado a la influencia y control adquiridos por una organización para permanecer activa en el mercado, los cárteles requieren de la complicidad directa o indirecta de las autoridades (Urbiola y Martínez, 2024, p.248).

Respecto a la complicidad de las autoridades estatales y gubernamentales con los grupos criminales, Rodríguez y et al. (2024), apuntan que “el Estado mexicano ha funcionado como una organización criminal y su éxito relativo consiste en dos controles fundamentales, el armado y el burocrático, en favor de su élite económica—política—criminal. El uso de los grupos paramilitares [...] para controlar, manipular e imponer programas de gobierno o defender intereses particulares no es una novedad” (p. 101).

Para Rodríguez—Ugalde y Chávez (2024), las prácticas capitalistas excluyentes y las lógicas de despojo y desposesión no solo se ejercen sobre la naturaleza, sino también en la producción de identidades y subjetividades, así “las violencias sociales derivadas de la política capitalista extractivista en la que se inserta el crimen organizado, se manifiesta [...] mediante un orden patriarcal que se materializa a través de procesos de territorialización y precarización” (p. 85).

En este sentido, hay una clara imbricación entre la política mexicana y la existencia y mantenimiento de los grupos criminales. Para el autor, “despolitizar lo criminal y enviarlo a un terreno exclusivamente económico [...] le quita a lo económico, al capitalismo en concreto, su peso ideológico y, además, lo expulsa de un mundo siempre político, compartido con otros y donde, desde la economía, se refuerzan aspiraciones estéticas, modos de vida, que influyen en la agencia política de los sujetos” (p. 102).

La particularidad de la violencia criminal reside en pensarla como el resultado de la organización y actividades de grupos particulares que operan con relativa autonomía y establecen relaciones entre sí basadas en una identidad compartida. Si bien parece obvio, es necesario recalcar que dichos grupos se catalogan como criminales porque desarrollan actividades ilegales, sin embargo, logran entrar en la legalidad del sistema, justo porque los motivos principales de dicha organización son económicos.

Estudiar la violencia desde sus múltiples espectros y dimensiones, así como las manifestaciones físicas y simbólicas de este fenómeno, al tener en cuenta las estructuras y dinámicas de poder, desigualdad, precarización, pobreza y procesos ideológicos como

los componentes centrales del capitalismo neoliberal y las crisis sociales que vivimos en nuestra vida cotidiana, permite comprender a la criminalidad como un proceso complejo y multidimensional que, además, influye en las estructuras sociales, económicas y políticas del espacio social.

El debate sobre las causas de la violencia criminal, centrado desde el tráfico de drogas, las economías ilícitas y las características estatales de debilidad institucional de los Estados donde se generan dichos fenómenos de violencia, presentan la violencia criminal como el resultado de actividades delictivas como el secuestro, tráfico de drogas, extorsión, homicidio, entre otros. Esto ha sesgado el entendimiento de las causas subyacentes a dicho fenómeno, en este sentido, Pereyra (2012) nos presenta un análisis que comprende la violencia criminal como un fenómeno multidimensional que abarca diferentes actividades delictivas organizadas, tales como el tráfico de drogas, secuestro, asesinato, etc. El autor argumenta que la violencia criminal es un fenómeno desarrollado por problemas estructurales más amplios como la pobreza, desigualdad, corrupción y debilidad institucional.

Pereyra analiza la estrategia gubernamental de la guerra contra el narcotráfico, que se caracteriza por el uso de fuerzas militares y policiales como insuficiente para *combatir* a estos grupos delictivos. Dentro del análisis de estudio de la violencia criminal como producto de la debilidad institucional, la corrupción entre el crimen organizado y las autoridades gubernamentales refuerzan los fenómenos de violencia y economías ilícitas del crimen organizado, lo que aumenta las posibilidades de que se recrudezca el combate *real* contra estos grupos. Así, la corrupción y la debilidad institucional contribuyen ampliamente al crecimiento e intensificación de la violencia criminal.

Entender a la violencia criminal como un complejo entramado de dimensiones sistémicas, relaciones sociales y procesos económicos y gubernamentales amplía el panorama de las causas reales de dicho fenómeno. En este sentido, la debilidad institucional y el tráfico de narcóticos o economías ilícitas no son pilares fundamentales

que producen y reproducen la violencia criminal, sino que se convierten en una de sus manifestaciones.

Los Estados caracterizados por la violencia criminal, contienen en buena medida procesos de corrupción, tráfico de influencias o polarización. La debilidad institucional se convierte en una característica importante cuando establecemos que la violencia por el crimen organizado es el resultado de la economía global y capitalista.

En este sentido, la ineficacia de las instituciones corruptas para prevenir la violencia criminal alimenta dicha violencia. Por ello, la violencia criminal socava la capacidad del Estado para lograr desarrollar políticas efectivas que promuevan un desarrollo económico y social como forma de mitigarla. La violencia criminal es, en parte, resultado de las condiciones socioeconómicas de países subdesarrollados y dependientes. El subdesarrollo y la violencia criminal están sumamente ligados porque ambos fenómenos son resultado de la dependencia económica y la debilidad institucional.

Para Moloeznik y Portilla (2021), los factores contextuales de la violencia criminal, incluyen aspectos socioeconómicos, políticos, culturales y estructurales. Así, los factores sociales contribuyen al surgimiento y persistencia de la violencia criminal en las comunidades. La violencia criminal como construcción estructural y simbólica genera en los sujetos, por un lado, desigualdad social y exclusión y, por el otro, sentimientos de injusticia que pueden proyectarse en formas de violencia criminal como el crimen organizado.

Al ser multidimensional, la violencia criminal participa de diferentes maneras tanto en los sistemas de producción capitalista como en la reproducción material de la vida y en las instituciones estatales que las mantienen. Por ello, es necesario entender este fenómeno desde todas sus dimensiones. Considerar a la violencia criminal como un resultado exclusivo de la debilidad del Estado, da paso a los procesos de militarización, securitización y control policial. Pensar desde esta óptica ha hecho que los espacios públicos se conviertan en cuarteles y zonas de disputa por el territorio y el control. Las estrategias gubernamentales de contención han fracasado y seguirán fracasando si siguen en esta lógica punitiva y mitigante.

Además, el Estado, a través de sus narrativas militarizadas, ha llevado a que los ciudadanos perciban seguridad y control en el uso de fuerzas estatales para la contención criminal.

En síntesis, en el capitalismo contemporáneo, la violencia criminal se convierte en una forma de producción y reproducción del espacio social. Es cierto que el eje central del capitalismo es la violencia como forma de acumulación: el despojo del tiempo, del territorio y de la vida misma como forma de generar ganancias. Así, la violencia criminal añade ciertos elementos que agudizan dimensiones estructurales, emocionales y psicosociales en la vida cotidiana de los individuos. Para Harvey (2005), suponer que la acumulación originaria de Marx fue sólo un momento histórico, desfasado por la acumulación ampliada, “relega la acumulación basada en la depredación, el fraude y la violencia a una “etapa originaria” que deja de ser considerada relevante, o [...] es vista como algo “exterior” al sistema capitalista” (p. 112). En este sentido, para Harvey, la acumulación por desposesión:

Incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc.– en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas. (p. 113)

Harvey (2005), señala que el Estado, como agente que detenta el monopolio de la violencia, establece marcos de legalidad e ilegalidad que sirven como recursos centrales para la legitimación de los procesos de acumulación por desposesión (p.113). En este sentido, argumenta que “la acumulación por desposesión puede ocurrir de diversos modos y su *modus operandi* tiene mucho de contingente y azaroso. Así y todo, es omnipresente, sin importar la etapa histórica, y se acelera cuando ocurren crisis de sobreacumulación en la reproducción ampliada” (p.113).

En este sentido, la violencia criminal se entiende como el resultado de las lógicas económicas y capitalistas actuales que, en primer lugar, orillan a los sujetos a ser parte de los cárteles que controlan territorios, disciplinan poblaciones y sostienen el flujo de capital como reproducción de las lógicas de acumulación por desposesión. En segundo lugar, la violencia criminal produce formas subjetivas de entender y habitar el espacio social para los sujetos; es decir, la violencia criminal organiza el espacio social de manera física y simbólica, generando expectativas negativas sobre el espacio que habitan.

Sobre la producción del espacio social

La violencia criminal no solo sostiene un proceso de producción y acumulación económica y capitalista, sino que también produce una dimensión simbólica del espacio social en la que los sujetos que habitan dicho espacio producen y reproducen significados. Así, en las ciudades marcadas por la violencia criminal, las emociones como el miedo y la angustia ordenan el espacio y reconfiguran territorios mediante actos performativos como la espectacularización de la violencia, la despoltización del espacio público y la fragmentación de las relaciones sociales.

Lefebvre (2013) entiende a las relaciones de producción del capitalismo como formas de producción del espacio social. Hasta mediados del siglo XX, se concebía el espacio como una estructura narrativa estática, sin posibilidad de ruptura social para una transformación política. El espacio social es una construcción histórica, producto de prácticas de los sujetos que le dan sentido a su espacio.

Para Lefebvre (2013), “el espacio no es un mero agregado de los lugares y sitios de los productos [...] es la condición o el resultado de superestructurales sociales: el Estado y cada una de las instituciones que lo componen exigen sus espacios –espacios ordenados de acuerdo con sus requerimientos específicos–” (p. 141). Así, “el espacio no tiene ninguna condición *a priori* de las instituciones y del Estado que las corona. Podemos afirmar que el espacio es una

relación social, pero inherente a las relaciones de propiedad [...] y que por otro lado está ligado a las fuerzas productivas” (p. 141).

Dicho autor plantea que el espacio, como resultado de una superestructura, no debe reducirse a la condición ideológica ni economicista de *producción* sino que debe considerarse como una actividad productora, como el objeto producido, es decir “la práctica social, crea obras produce cosas” (Lefebvre, 2013, p. 127) y, en este sentido, las relaciones que participan, se forman y reproducen en dicha práctica social, “no se separan de las condiciones materiales de la actividad individual y colectiva” (p. 128). Así, el espacio no es una cosa sino un objeto material, que tiene un contenido que implica y contiene dichas relaciones sociales. No es una cosa porque “la cosa no alcanza completamente *lo absoluto*, no logra emanciparse de la actividad, del uso, de la necesidad, del “ser social” (p. 139).

Entonces, si el espacio como producto social se redujera a una visión de producción mercantilizada, como *producto* final, escondería detrás de sí “el trabajo social que contiene, el trabajo productivo que encarna y también las relaciones de explotación—dominación en que se basa” (Lefebvre, 2013, p. 137).

En este sentido, si el espacio social no es un producto cosificado y potencialmente mercantil, podemos establecer entonces que es un producto racional porque “no resulta, de una cualidad o propiedad de la acción humana en general, del trabajo humano como tal, del hombre o de la organización social. Al contrario: ella es el origen y la fuente de la racionalidad de la actividad” (p.128). El espacio social se produce como resultado y como actividad creadora de representaciones que proyectan el contenido de dicho espacio.

Para Bourdieu (1987), las representaciones se construyen a partir de los intereses, posiciones y *habitus* que los agentes generan a partir de un esquema de percepciones y apreciaciones que se traducen en estructuras cognitivas dotadas de experiencia a partir de una *posición* en el mundo social (p. 134). Así, el *habitus*, es decir, las reglas aprendidas socialmente, produce prácticas y representaciones que son reconocidas por otros agentes que posean “el código, los esquemas clasificatorios necesarios para comprender su sentido

social [...] así, el *habitus* implica un *sense of one's place*, pero también un *sense of other's place*" (p. 134).

El espacio social es entonces el resultado de las superestructuras, un producto objetivo y formal en constante cambio, que se produce y reproduce a la vez por las relaciones sociales que lo contienen; no se produce como una mercancía, sino como una actividad creadora. Además, contiene en sí mismo toda actividad creativa y productiva del agente social. Esta interacción social está atravesada por dimensiones ideológicas, económicas, políticas y culturales que, por un lado, condicionan el *habitus* y las capacidades en las que los agentes son *arrojados* al mundo social y que Bourdieu llama *capitales*, y por otro, internalizan en los sujetos –sea directamente proporcional con sus capitales o no– representaciones, condicionamientos sociales, gustos, manera de relacionarse en general, como aptitudes individuales que responden al fenómeno –en términos kantianos– y no al hecho social –la cosa en sí kantiana–.

Si bien el espacio social es objetivo y formal, está también conformado por una dimensión simbólica que influye en dicha percepción y representación del agente con el espacio. Por simbólico no entendemos que sea irreal o relativo, sino una dimensión dentro de la categoría de lo social que se establece en los agentes a partir de múltiples interacciones sujeto–entorno y que responde a una percepción del mundo que “en el aspecto objeto [de lo simbólico], de puede actuar por acciones de representaciones individuales o colectivas, destinadas a hacer ver y hacer valer ciertas *realidades* (Bourdieu, 1987, p. 137).

Para Bourdieu (1987), el capital simbólico “no es otra cosa que el capital económico o cultural cuando es conocido y reconocido. Cuando es conocido según las categorías de percepción que impone, las relaciones de fuerza tienden a reproducir y a reforzar las relaciones de fuerza que constituyen la estructura del espacio social (p. 138). La dimensión simbólica también funciona como un agente legitimador del orden social hegemónico en el sentido de que lo simbólico “resulta del hecho de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social, estructuras de percepción y

apreciación que salen de esas estructuras objetivas y tienden por eso mismo a percibir el mundo como evidente” (p. 138).

Lo simbólico se materializa cuando encuentra reconocimiento instituido, tanto jurídica como socialmente, en la producción de relaciones y del espacio confiriendo valor absoluto y universal, desprovveyendo de su condición *relativa* “a todo punto de vista, como visión tomada a partir de un punto particular del espacio social” (p. 139). Para Bourdieu:

El poder simbólico es un poder de hacer cosas con palabras. Sólo si es verdadera, es decir, adecuada a las cosas, la descripción hace las cosas. El poder simbólico es un poder de consagración o de revelación, un poder de consagrar o revelar las cosas que ya existen [...] en realidad, comienza a existir solamente cuando es seleccionada y designada como tal, un grupo, clase, sexo, región, nación, no comienzan a existir como tal, para aquellos que forman parte de él y para los otros, sino cuando es distinguido, según un principio cualquiera, de los otros grupos, es decir, a través del conocimiento y reconocimiento (1987, p. 141).

En resumen, las características del espacio social, sus categorías y dimensiones de análisis, responden a la complejidad de la realidad social, de las relaciones sociales y de toda su constitución simbólica y objetiva. Los agentes se convierten en tópicos de la actividad creadora del espacio, lo movilizan y representan las tensiones en las que éste se produce.

Para Lefebvre, el espacio social no es una estructura estática, sino un productor de relaciones sociales de carácter histórico. Así, entiende al espacio social como una complejidad de relaciones económicas, sociales, políticas, culturales, ideológicas y de la vida cotidiana. Una visión en que la *práctica espacial* se articula a la vez con las *prácticas sociales* que se expresan en el conjunto de la sociedad como *práctica política* (Lefebvre, 2013).

Las relaciones sociales que se *contienen* no en el espacio social, no solo son el resultado de las dinámicas de convivencia que se inscriben en un espacio geográfico determinado, sino que, al mismo tiempo, son la causa de la producción de ese lugar. Así, el espacio social se produce a través de las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación. Por *prácticas especiales* se refiere a la manera en la que los sujetos utilizan y perciben el espacio social en su vida cotidiana. Según el autor, estas prácticas constituyen la base material y representativa del espacio social. En cuanto a las representaciones del espacio, afirma que son las conceptualizaciones y teorías sobre el espacio que suelen ser dominantes en una sociedad, es decir, lo que define y organiza el espacio en tanto construcción urbana. Por último, respecto a los espacios de representación, afirma que son los espacios vividos y experimentados a nivel simbólico y cultural. En este grupo se incluyen los significados subjetivos que los sujetos atribuyen al espacio y que pueden contrastar con las representaciones dominantes del espacio (Lefebvre, 2013, pp. 38-40).

Definir de esta manera al espacio social y las dinámicas sociales que se dan al interior del mismo, nos permite comprender cómo la violencia criminal reconfigura y modifica las relaciones sociales que, a su vez, modifican y reconfiguran el espacio social mediante prácticas y contenidos mentales o psicoemocionales.

Como establecimos anteriormente, la violencia es un fenómeno multidimensional, que atraviesa las dimensiones económica, política, social y geográfica. Asimismo, no puede entenderse sólo como una expresión individual y ética de los sujetos, sino como una práctica social y colectiva que produce y configura el espacio social. Así, la manera en que los acontecimientos de violencia estructuran el espacio social debe entenderse como una cuestión subjetiva de la reproducción social del espacio, enmarcada por el capitalismo contemporáneo. La violencia no solo se despliega en el espacio, sino que lo constituye, moldea, controla y reproduce.

En el capitalismo contemporáneo, la violencia criminal se convierte en una forma de producción y reproducción del espacio

social. La forma de acumulación extractivista de la violencia criminal y la producción del espacio social, no proceden ni se articulan de manera aislada, sino que configuran y se expresan en las subjetividades de los individuos y en su forma de relacionarse unos con otros. Para González (2020), “la dimensión espacial de la violencia dentro del capitalismo tardío [se entiende] como agencia estratégica de acumulación y de ordenación de clase” (p. 55). La experiencia cotidiana de los sujetos, su aprehensión ante el mundo y la forma en la que son *arrojados* a él, se ven atravesadas por las lógicas de precarización y extractivistas del sistema capitalista, que busca mercantilizar y explotar la vida en general. También hemos señalado que la violencia criminal, como parte y consecuencia de dichas dinámicas económicas y políticas capitalistas, es un elemento constitutivo en la producción del espacio social.

Por ello, la ciudad se convierte en un escenario clave donde se materializan las relaciones y conflictos desarrolladas por la violencia criminal que afecta a la organización social de la vida de los sujetos víctimas de ellas. El espacio social se produce en una contradicción entre, por un lado, la violencia criminal que busca apropiarse del espacio en general y, por el otro, los sujetos que buscan seguir *habitando* el lugar donde viven. Así, en la ciudad hay una disputa ideológica, simbólica y estructural que pone de manifiesto cómo los sujetos internalizan y subjetivan representaciones del espacio enmarcado por la violencia criminal, que se experimenta en sus dimensiones simbólicas y psicoemocionales.

En este contexto, la subjetividad es moldeada por la interacción entre la violencia criminal y la producción del espacio social. Así, se generan procesos de constitución de los contenidos mentales y emocionales que fragmentan y alienan la construcción de identidades y relaciones sociales. La reproducción del miedo como consecuencia de la violencia criminal, presenta una polarización simbólica en los sujetos que, por un lado habitan el espacio con inseguridad y por otro, normalizan la violencia en él.

Para Žižek (2008), el *miedo* como elemento psicoemocional de la subjetividad humana, se vuelve necesario para administrar la

vida. La política del miedo “es una política que renuncia a la dimensión auténticamente constitutiva de lo político, puesto que recurre al miedo como principio movilizador fundamental: miedo a los inmigrantes, miedo al crimen [...] tal (pos)política siempre se basa en la manipulación de una multitud u *ochlos* paranoide: es la atemorizada comunión de personas atemorizadas” (p. 56). El autor encuentra en esta conceptualización una especie de contradicción teórica, en el sentido que afirma:

La biopolítica pospolítica tiene dos aspectos que inevitablemente parecen pertenecer a dos espacios ideológicos opuestos: primero, la reducción de los humanos a la *nuda vida*, al homo sacer, ser sagrado que es objeto del conocimiento de todo gobierno, pero excluido de todos los derechos; y segundo, el respeto por la vulnerabilidad del otro llevada al extremo con una actitud de subjetividad narcisista que experimenta el yo como vulnerable, expuesto sin descanso a una multitud de acosos potenciales (Zizek, 2008, p. 57).

En esta constante vulnerabilidad y exposición a las acciones violentas de *lo Otro*, Bauman (2007) argumenta que, dentro de las construcciones de discursos y narrativas de la violencia en general, *la muerte* como elemento final de dichas acciones, se convierte en un miedo colectivo alimentado por la moralidad y banalización. Así, el miedo a la muerte, “es un temor innato y endémico que todos los seres humanos compartimos [...] sólo nosotros, los seres humanos, conocemos la inexorabilidad de la muerte y nos enfrentamos, por lo tanto, a la imponente tarea de sobrevivir a la adquisición de tal conciencia, es decir, a la tarea de vivir con (y pese a) la constancia que tenemos del carácter ineludible de la muerte” (p. 46).

El miedo, como condición psicoemocional individual y colectiva, y la muerte, como narrativa y discurso de vulnerabilidad humana, se establecen en el imaginario colectivo porque “un significante puede separarse de su significado, quedar a la deriva y reasignarse metafóricamente [...] la muerte es singular e

increíblemente potente en este sentido. En parte se debe a que es ambivalencia encarnada: la inminencia de la muerte llena la vida a rebosar de miedo primario [...] pero actúa también (al menos, en potencia) como un estimulante de gran poder” (Bauman, 2007, p. 72). Así, “dota la vida de una enorme significación, al tiempo que despoja a esa vida de su significado” (p. 72).

La violencia criminal, como elemento estructurador del espacio social en el que vivimos, desafía nuestras vidas como última instancia, pues la muerte nos amenaza “desde nuestras relaciones con otros hombres” (Freud, 1970 citado en Bauman, 2007, p. 73). Y, “el dolor y el sufrimiento del cuerpo mortal, experiencias que, si ya de por sí resultan angustiosas debido al suplicio que ocasionan, resultan además humillantes” (Bauman, 2007, p. 74).

La espectacularización de la violencia criminal, el *derecho a matar* que deshumaniza e instrumentaliza a la muerte y las dimensiones psicoemocionales de horror que dichas prácticas generan no *destruyen* el espacio social, sino que lo reconfiguran. Es decir, en las prácticas de acumulación de la violencia criminal, como lo son las rutas de droga, la desaparición forzada, la movilización forzada y todas las prácticas criminales que de ellas surgen, no dejan *vacío* el espacio, no lo destruyen sin dejar nada dentro de él, sino que imponen regímenes de terror que reconfiguran dichos espacios sociales a partir del miedo, la desesperanza, el horror y el cansancio.

Para Mbembe (2006), “la guerra moderna y las formas de violencia contemporáneas, incluidas las formas de criminalidad organizada o el terrorismo, han transformado profundamente los modos de control de la vida, haciendo del espacio un campo de muerte y de control intensificado” (p. 32). El control que tienen los grupos criminales del espacio, han intensificado prácticas liberales de muerte, de miedo, de terror y de desposesión y desplazamiento.

Reconfiguración del espacio social por la violencia criminal: Zacatecas y el espacio vivido

La ciudad de Zacatecas, México es un espacio social que en los últimos años esta marcado por la criminalidad, la violencia criminal se ha convertido en un dispositivo de control, que reproduce políticas de miedo que provocan en los sujetos fuertes emociones como la angustia o la desconfianza, que influyen constantemente en la percepción y en la reproducción de su propio entorno social.

El control que han llegado a ejercer los grupos criminales como agentes no estatales, han intensificado prácticas deliberadas de muerte, miedo, terror, desposesión y desplazamiento. Las dimensiones afectivas y psicoemocionales de la población se convierten en herramientas de reconfiguración social generadas por los grupos criminales. Se construyen narrativas de espectacularización de la violencia y la muerte, que buscan infundir miedo y terror que coadyuvan a que los grupos criminales generen nuevas formas de control social.

En la ciudad marcada por la presencia perdurable de organizaciones criminales, debido a la ubicación geográfica estratégica para la ruta de comercialización de drogas y otros ilícitos. Por otro lado, la capacidad afectiva de los sujetos no es solo una cuestión subjetiva o interna, sino que se convierte en el resultado de todo el entramado social y en la producción de la vida cotidiana condicionada por este fenómeno social. Esta dimensión afectiva como resultado de la violencia criminal condiciona la capacidad de reproducción social de los sujetos y, a la vez, erosiona formas de organización social que no hacen más que generar narrativas que buscan legitimar la intervención estatal a través de una mayor militarización y políticas públicas punitivas o de castigo.

Los enfrentamientos criminales que se han generado en Zacatecas, producen miedo colectivo. Los acontecimientos violentos que perturban las historias de vida de los sujetos muestran que existe un espacio social fragmentado, sobre todo, en zonas de control criminal sobre la vida cotidiana en la ciudad. Asimismo, las

diferentes narrativas de violencia, hechos agresivos y diversidad de delitos criminales configuran una atmósfera/ambiente no sólo de desplazamiento físico de las personas sino sobre todo simbólico; de la territorialidad y de sus formas de vida.

Los pactos denunciados de complicidad y protección institucional hacia los diversos grupos criminales, revelan la existencia simultánea de un contexto de violencia y la militarización del espacio social, como parte de un proyecto de ordenamiento de la pacificación en la ciudad, también se generan dispositivos de control de los afectos como el miedo y la angustia que configuran el espacio social.

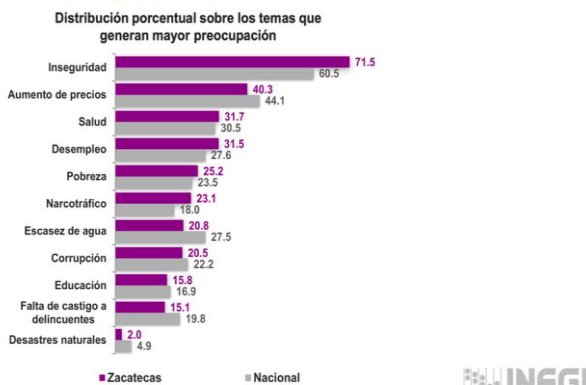
La dimensión simbólica de la violencia criminal se traduce en una de percepción de inseguridad que los sujetos manifiestan. Así, la percepción subjetiva de los individuos sobre su entorno, explica cómo la violencia criminal va reconfigurando la vida cotidiana de los sujetos.

Según datos de la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública, ENVIPE del INEGI (2023), los temas de inseguridad, salud, desempleo, pobreza y narcotráfico, fenómenos vinculados a la violencia criminal, tienen mayor porcentaje de incidencia en las preocupaciones de la ciudadanía zacatecana que a nivel nacional (Ver Gráfica 1).

Gráfica 1

Percepción sobre seguridad pública, según principales preocupaciones de la población, estado de Zacatecas, México (2023).

La ENVIPE estima que en el estado de *Zacatecas*, **71.5%** de la población de 18 años y más considera la *inseguridad* como el problema más importante que aqueja hoy en día su *entidad federativa*, seguido del *aumento de precios* con **40.3%** y la *salud* con **31.7 por ciento**.



Nota: Los datos corresponden al periodo marzo-abril de 2023.

Fuente: ENVIPE (INEGI, 2023).

La violencia criminal no solo refiere al conflicto directo entre víctimas y victimarios, ya sea en forma de disputas entre los mismos cárteles o de violencia ejercida en contra de sujetos ajenos a dichas organizaciones, sino que trasciende tanto la dimensión económica ilícita como el conflicto armado. La violencia producida por organizaciones criminales no solo genera una percepción de inseguridad sobre el espacio, sino que también genera dimensiones afectivas como el miedo o la angustia que reconfiguran la manera en la que los sujetos *habitan* su cotidianidad; así, se convierten en dispositivos de control tanto estatales como no estatales. Por ello, la narración de eventos criminales es una *resignificación* del espacio social que, en un nivel empírico, refiere a la producción *simbólica* de la violencia.

Un ejemplo de como un evento criminal resignifica simbólicamente el espacio social, a partir de acontecimientos cotidianos, lo encontramos en el trabajo de la fotoperiodista Flor Castañeda que retrata la contradicción existente. Por un lado, entre las formas de

criminalidad, como es la espectacularización de la violencia y el miedo que se genera como dispositivo de control político. Por otro, el sostener el hecho que se debe habitar y transitar el espacio vivido (Ver Ilustración 1).

Este tipo de eventos criminales no pueden entenderse al margen de la institucionalidad. La disputa y el conflicto entre grupos criminales no solo se refieren a una disputa por el territorio, sino que también generan nuevas formas de poder que desafían y reemplazan al Estado. En este desafío, desarticulan el espacio urbano y simbólico en el que día a día vivimos y nos reproducimos.

Ilustración 1.

Niños y niñas alrededor de los charcos de sangre de un evento violento en la Plaza Bicentenario de la ciudad de Zacatecas (2021).



Fuente: Fotografía de Flor Castañeda, periódico el Sol de Zacatecas (2021).

Ver a niñas y niños entre charcos de sangre, una infancia que parece no mayor a seis años de edad limpiando los rastros de un evento de muerte, un espacio público aterrorizado, un clima de miedo y de horror que sin embargo se supera cuando las huellas de

la muerte se borran para seguir con la vida. Entonces ¿a quién se puede responsabilizar de ello? ¿a los sujetos que viven al día y no tienen más que seguir trabajando para poder vivir? ¿a aquellos que van de paso a tomar su transporte, a su trabajo, a cuidar, a maternar, a aquellos para los que el tiempo no perdona? Esto también es parte de la espectacularización de la violencia: la normalización del despojo violento de la vida.

La espectacularización de la violencia –entendida como un proceso simbólico en el cual dichos eventos se vuelven sensacionalistas y un espectáculo mediático para producir dimensiones afectivas como el miedo o la angustia y también la insensibilización y apatía a partir de la normalización de estos hechos– es utilizada para reproducir prácticas de terror en el espacio público que despolitizan y desestructuran la vida de los sujetos, aunque sea solo por un tiempo determinado. Es decir, sirve como un dispositivo de control que normaliza e insensibiliza a los sujetos con prácticas performativas de horror criminal.

Conclusiones

La violencia criminal no es un fenómeno independiente de las dimensiones económicas, políticas y sociales, sino que se constituye de manera multidimensional como resultado del capitalismo contemporáneo. Sin embargo, la violencia criminal no se reduce tampoco a un problema de inseguridad o debilidad institucional, sino que se imbrica entre los procesos de acumulación, control y reproducción social.

En la dimensión económica, la violencia criminal es un mecanismo que sostiene el capital. Así, la acumulación por desposesión es desarrollada por elementos criminales, a través de economías lícitas e ilícitas que controlan los territorios y la circulación de mercancías; el extractivismo, el narcotráfico y comercialización forman parte de las cadenas de valor. Los eventos de la criminalidad son diversos. No todo acto criminal está ligado al tráfico de drogas, pero el tráfico de drogas sí está ligado a un acto criminal. No todo

acto criminal se traduce en procesos de corrupción estatal ni todo proceso de corrupción estatal se transcribe en actos criminales, sin embargo, ambos se encuentran e interactúan en un Estado donde hay grupos delictivos. La violencia criminal es multidimensional y participa de diferentes maneras tanto en los sistemas de producción capitalista como en la reproducción material de la vida y en las instituciones estatales que los mantienen. Por ello, la frontera entre lo criminal y lo institucional se diluye, demostrando que a la acumulación capitalista no le interesa una distinción entre legalidad e ilegalidad.

Sin embargo, no basta con estudiar a la violencia criminal como un producto de la acumulación capitalista, sino que también es necesario entender cómo la criminalidad produce y reconfigura simbólicamente el espacio social y las formas de vida de los sujetos que lo habitan. Así, el miedo permanente a la muerte modifica la cotidianidad porque estructura cómo los sujetos se desplazan y son desplazados; fragmenta las relaciones sociales y transforma el espacio público en zonas de conflicto y disputa.

Los eventos de criminalidad buscan intimidar y controlar a los sujetos, pero también buscan construir narrativas de dominación y poder. La subjetivación del miedo, la normalización de la violencia y la espectacularización de la muerte, erosionan las prácticas sociales en el espacio público. Dichos procesos sostienen la principal contradicción de la violencia criminal como fenómeno del capitalismo contemporáneo: por un lado, abre nuevas formas de acumulación violenta y extractivista con grupos poblacionales que reconoce como excedentes y, por el otro, profundiza la fragmentación, el miedo y el terror.

En este sentido, comprender la criminalidad como un fenómeno capitalista nos lleva a construir una crítica a las estructuras económicas y políticas que lo sostienen. Es necesario que nuevos fenómenos sean los que reconfiguren el espacio social como un espacio público de encuentro y politización de los vínculos sociales. Por ello, no solo se trata de *combatir* la violencia criminal, sino

también de pensar en otra lógica lejos de la acumulación caníbal que el capitalismo contemporáneo plantea.

Referencias

- Ávalos, G., & Hirsch, J. (1996). *Globalización, capital y Estado*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido*. Paidós.
- Bourdieu, P. (1987). *Cosas dichas*. Gedisa Editorial.
- Cruz, F. (2021). Subjetividad hipermoderna y capitalismo actual: Mirada crítica. *Innovar*, 21(79).
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital*. Traficantes de Sueños.
- González Luna, F. (2020). Espacio y violencia: elementos para un esquema comprensivo. *Tlalli. Revista de Investigación en Geografía*, (4), 53–71.
- Harvey, D. (2005). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. *CLACSO*.
- Hirsch, J. (2007). *La política del capital*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Moloznik, M., & Portilla, R. (2021). Sobre los paradigmas de la violencia. *Espiral*, 28 (82), 9–39.
- Pereyra, G. (2012). México: violencia criminal y guerra contra el narcotráfico. *Revista Mexicana de Sociología*, 74(3), 429–460.
- Prado, R. (2018). El entramado de violencias en el Triángulo Norte Centroamericano y las maras. *Sociología (México)*, 93(33), 213–246.
- Robinson, W. (2007). *Una teoría sobre el capitalismo global*. Ediciones Desde Abajo.
- Rodríguez—Ugalde, D. C., Chávez González, M. L., & Espitia Zavala, M. L. (2024). Escuelas y violencias patriarcales en contextos de crimen organizado en Michoacán. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 45(178), 81–104.

Urbiola Solís, A. E., & Martínez Soto, L. (2024). *Sicarios y estigma: el mercado laboral de la violencia estructural y la masculinidad asociada*. *Inter disciplina*, 12(33), 245-272. <https://doi.org/10.22201/cei-ich.24485705e.2024.33.88248>

Žižek, S. (2008). *Sobre la violencia*. Paidós.

Capítulo 12. Afetividade, Extremismos Políticos e Psicologia Social: uma Análise dos afetos que mobilizam e são mobilizados pela extrema direita

Lia Vainer Schucman
Tatiana Minchoni
Andre Luiz Strappazzon
Iacã Machado Macerata

Introdução

Esta pesquisa tem buscado examinar, a partir de um olhar sócio-histórico, de que forma e quais afetos são instrumentalizados pela atual extrema-direita brasileira para se fortalecer enquanto campo político e justificar práticas autoritárias e de barbáries. As discussões teóricas, epistemológicas e as informações produzidas nesta pesquisa buscam analisar os dispositivos e vetores que produzem afetos como medo, ressentimento e os associam à mobilização do pânico moral como impulsionadores do fenômeno da extrema direita e do bolsonarismo, em suas diversas formas.

No Brasil, a crescente adesão à extrema direita vêm sendo nomeada como bolsonarismo, porém, concordamos com Rodrigo Nunes (2022) de que é necessário fazer uma distinção entre eleitores de Bolsonaro e bolsonarismo: este último é maior que o próprio Bolsonaro, pois não foi criado por ele e nem depende dele. É um segmento social que equivale a 15% da população, o que é significativo na disputa eleitoral, e que expressa a convergência de uma série de tendências sociais que repousavam na sociedade brasileira há algum tempo.

No entanto, esse não é apenas um fenômeno nacional. Internacionalmente vemos uma adesão crescente à propostas políticas antidemocráticas, discursos de ódio à diferença que ganham forma

com propostas religiosas e morais conservadoras, discursos autoritários e nacionalistas que aparecem juntos com perdas de direitos trabalhistas, do Estado de Bem-Estar social e de um processo de intensa precarização das condições de vida para maior parte da população mundial. Ainda que seja um fenômeno em escalas globais, em cada território assume características próprias que precisam ser compreendidas dentro de um conjunto de fatos internacionais, mas que se ancoram em ideologias locais.

Neste contexto, percebemos um crescente de trabalhos e pesquisas nas áreas de ciências humanas que buscam compreender os fenômenos econômicos, históricos, políticos e filosóficos que possam elucidar as formas pelas quais a extrema-direita tem ganhado cada vez mais adeptos no Brasil e no mundo, no entanto ainda são escassas as pesquisas no campo da psicologia social para a compreensão do fenômeno. Assim, esta pesquisa tem como objetivo investigar os afetos que subjazem a adesão à extrema direita contemporânea no Brasil, bem como os afetos que ela produz. Neste sentido é preciso compreender o modo como desejos, emoções sociais, sentimentos de pertencimento identitários (políticos, religiosos, de gênero, raça e sexualidade) são articulados, engendrados, mobilizados na gestão do contexto político nacional e constituição do corpo político, bem como na distribuição de recursos materiais e simbólicos, ou seja, a nossa proposta é compreender o circuito de afetos que são evocados, produtos e produzidos em contextos sociais de crises econômicas, políticas e na quebra do laço social mobilizados para o apoio a barbárie. Também almejamos mapear as condições sócio-histórico-culturais de produção dos afetos que subjazem à extrema direita; compreender os sentidos atribuídos à extrema direita por seus eleitores; e investigar de que forma a extrema direita produz afetos nos sujeitos.

Nesta escrita, localizamos o tempo histórico que se sucede após as chamadas jornadas de junho de 2013, pois acreditamos que há neste momento um reposicionamento do sujeito político brasileiro, no qual o exercício da opinião pública expressou antagonismos e polarização na política construindo uma rede e circuito de

afetos que posteriormente foram mobilizados no que nomeamos como extremismo político. Deste modo, iniciamos com algumas definições sobre extrema direita, seguida dos fundamentos ontoepistemológicos sobre os afetos. Posteriormente adentramos nas escolhas metodológicas para realização da pesquisa, bem como as análises realizadas até o momento.

Caracterização da extrema-direita

A extrema-direita não é facilmente conceituável de modo estanque, pois se trata de um fenômeno multifacetado, que, embora assuma características básicas, apresenta especificidades a depender do contexto e da temporalidade histórica. Neste sentido, optamos por levantar algumas propriedades básicas e suas variações, no sentido de descrever um fenômeno em curso ao invés de formular um conceito.

Michael Löwy (2015) aponta a extrema-direita como diversa contendo, entretanto, um núcleo de características em comum. Em seu núcleo, as principais características comuns aos diferentes matizes da extrema-direita europeia são o nacionalismo em oposição à globalização, xenofobia, racismo, ódio a imigrantes, islamofobia, anticomunismo e favorecimento à medidas autoritárias contra o que entendem como “insegurança”. Estas seriam características mais consensuais, complementadas com uma retórica social em apoio às pessoas simples e à classe trabalhadora. A extrema-direita europeia apresenta divisões quanto ao neoliberalismo, a democracia parlamentar, o antisemitismo, a homofobia e a misoginia. Estes aspectos se mostram menos consensuais e os movimentos se mostram mais divididos.

No Brasil, Löwy (2025) sugere que não há uma continuidade política e ideológica da extrema-direita com os movimentos fascistas clássicos dos anos 1930 no país, como o integralismo. Grupos neofascistas existem no Brasil, porém, são marginais, diferente do impacto que o integralismo provocou em 1938, influenciando o golpe do Estado Novo. Embora o Brasil seja histórico e atualmente

racista de diversas formas, o racismo não é encampado como bandeira em nenhum partido de massa, ao contrário do que acontece na Europa. Mesmo que não seja uma especificidade da extrema-direita, esta levanta o tema da corrupção, que tem sido demagogicamente manipulado para justificar o poder das oligarquias tradicionais e historicamente utilizado para justificar golpes de Estado. O autor ainda aponta aspectos comparáveis entre a extrema direita francesa e a brasileira: “a ideologia repressiva, o culto à violência policial o chamado a restabelecer a pena de morte (...) a intolerância com as minorias sexuais, em particular os homossexuais” (Löwy, 2015, p. 662-663). Por fim, um aspecto característico da extrema-direita no Brasil é o culto ao militarismo, o chamado para uma intervenção militar, junto com o saudosismo da ditadura militar.

Acreditamos ser possível defender que no Brasil a extrema-direita está muito próxima, a ponto de poder ser considerada como sinônimo, do que se convencionou chamar de bolsonarismo, ainda que este movimento seja mais amplo do que o político Bolsonaro, pois este deu nome e forma a uma coisa que é maior do que ele (Nunes, 2022). Rodrigo Nunes (2022), em sua obra intitulada “Do transe à vertigem - Ensaio sobre o bolsonarismo e um mundo em transição”, aponta que o bolsonarismo é um segmento social produto de um encontro de uma série de tendências sociais imbuídas de um tropismo mútuo, ou seja, um movimento reativo em resposta a um estímulo externo. Deste modo, acreditamos que as características que elenca e organiza sobre o bolsonarismo correspondem a uma caracterização do fenômeno da extrema-direita no Brasil.

Uma visão abrangente do bolsonarismo precisa operar em mais de uma escala temporal e levar em consideração ao menos quatro níveis distintos de análise: as diferentes matrizes discursivas que convergiram em sua formação; as gramáticas comuns que garantiram a comunicação e compatibilidade mútua dessas matrizes; as condições afetivas ou estados de ânimo coletivos que davam a essas matrizes algo com que se conectar; e a infraestrutura organizacional – abarcando igrejas,

programas de rádio e televisão, influenciadores do YouTube, grupos de WhatsApp, robôs do Twitter etc. – da qual elas dependem. (Nunes, 2022, p. 20)

As matrizes discursivas são geradoras de enunciados, mas também de estruturas afetivas, de identificação e pertencimento, constituindo uma subjetividade política em torno de “gostos e desgostos, ódios e amores, objetos de admiração e repulsa; aquilo que Espinosa chamaria de *ingenia*” (Nunes, 2022, p. 22), que podemos traduzir como a aptidão de um corpo-pensamento em afetar e ser afetado. São três as principais matrizes discursivas trabalhadas pelo autor: “‘o militarismo policial’ (apoio a políticas de lei e ordem e ao uso extrajudicial da força), ‘anti-intelectualismo evangélico’ (rejeição da ciência e da educação formal em favor da religião e da experiência pessoal) e ‘empreendedorismo monetarista’ (um *ethos* de ‘empreendedor de si mesmo’ no qual precariedade equivale a autonomia)” (Nunes, 2022, p. 21).

Além destas matrizes discursivas, Nunes (2022) destaca outros três elementos cruciais de composição do bolsonarismo: a aliança entre classes em torno de referências identitárias e políticas comuns; equilíbrio delicado desta aliança oferecido por uma gramática comum e pela perversidade das matrizes discursivas; a confluência de diferentes vetores vindos “de cima e “de baixo”, que já tinham muito em comum. Esta aliança se objetiva em torno de identificações com imagens e palavras, como por exemplo, “mamata”, o “cidadão de bem”, o “empreendedor”, a “velha política”. Esta aliança constrói o bolsonarismo como “um projeto interclasse sustentado pela política, no topo, e por fortes afinidades eletivas, na base” (Nunes, 2022, p. 23).

Outros aspectos afetivos-discursivos são característicos do bolsonarismo e que corroboram com a explanação de Löwi (2015) trabalhada acima: o libertarianismo econômico, o anticomunismo, discursos anticorrupção e o conservadorismo social. De acordo com Nunes (2022), o maior feito do bolsonarismo foi o de convergir o militarismo, o anti-intelectualismo, o empreendedorismo, o

libertarianismo e anticomunismo, os discursos anticorrupção e o conservadorismo social em torno de um único significante: o cidadão de bem, conceito decisivo para manter a aliança entre diferentes classes sociais. Esta aliança em torno de matrizes discursivas nem sempre é homogênea entre as classes, mas transversal. Algumas assumem sentido restrito à determinada classe ou grupo, outras são compartilhadas, com sentidos diferentes, e outras, ainda, assumem significados diferentes, dependendo da posição dos indivíduos na estrutura social.

Pensar essas questões exige relacionar as gramáticas e matrizes discursivas das quais a extrema direita depende às condições afetivas que dão a ela um material ao qual se conectar: os afetos ou estados de espírito compartilhados que aumentam a receptividade à política de extrema direita e fazem com que ela pareça uma resposta plausível em uma situação concreta. Dado que o ressurgimento recente da extrema direita é um fenômeno mundial, devemos supor que é possível observar as mesmas condições afetivas em diversos países e identificar suas origens em processos em curso a nível global. E, realmente, onde quer que olhemos hoje encontramos afetos de humilhação diante de situações de desemprego, subemprego, pobreza e endividamento; medo de perder o próprio lugar no mundo; orgulho masculino ferido; ressentimento contra grupos que supostamente estariam se beneficiando de transformações ocorridas nas últimas décadas; abandono e desrespeito; e os sentimentos antissistêmicos difusos que daí decorrem. (Nunes, 2022, p. 39-40)

Nunes (2022) agrega o negacionismo como componente descritivo da extrema-direita brasileira. Mais do que se referir às mentiras e falsidades conspiracionistas, o autor recorre a Freud para caracterizá-lo como ou estado de “estar em negação”, como “uma tentativa inconsciente de se proteger de uma experiência ou pensamento traumático por meio da recusa de admitir sua realidade’

(Nunes, 2022, p. 39). O termo inclui, por exemplo, a crença em conspirações antivacina, elucubrações antiglobalistas, que canalizam sentimentos antissistêmicos.

Conrado Corsalette (2023) ao realizar um levantamento histórico dos acontecimentos relacionados à erupção da extrema direita no Brasil, focando no decurso histórico do século XXI, assinala que no Brasil a extrema-direita surge da combinação dos elementos do que ele chamou de “nova direita”, com viés ideológico fortemente reacionário. A nova direita é descrita como uma abordagem político e econômica então extrainstitucional (por exemplo, nos atos do movimento organizado “Cansei”, na primeira década), associada ao empresariado, de viés ultraliberal e flertando “com o libertarismo dos Estados Unidos, com forte defesa da propriedade privada, do livre mercado e das liberdades civis, como o casamento homoafetivo, liberação das drogas e liberação do aborto” (Corsalette, 2023, p. 221), ou seja, o mesmo trazia, já em seu início e contraditoriamente, pautas reacionárias.

O avanço dos direitos civis no início da década de 2010 provocou reações no campo social, fazendo com que movimentos reacionários ficassem cada vez mais evidenciados em torno de pautas como o “escola sem partido”, a “ideologia de gênero” e o “racismo reverso”, por exemplo. Somem-se a esse léxico expressões como ‘globalismo’ e ‘marxismo cultural’ e o campo de batalha com foco em sexualidade, religiosidade, raça e comportamento estaria completo. Um campo fértil para o surgimento de um fenômeno de massa: o bolsonarismo” (Corsalette, 2023, p. 224).

Ainda de acordo com Corsalette (2023), o pacto entre a nova direita ultraliberal e o reacionarismo foi tecido mediante a adaptação, por parte da nova direita, ao discurso conservador, como uma maneira de movimentos e políticos acessarem instâncias de poder institucional, sintetizado pela expressão “liberal na economia, conservador nos costumes”, bastante característico da extrema direita Brasileira.

Assim, podemos afirmar que a extrema-direita como fenômeno político multifacetado e historicamente situado, cuja

caracterização exige reconhecimento de sua plasticidade contextual. Embora apresente núcleos comuns transnacionais como nacionalismo, antiglobalização, xenofobia, autoritarismo securitário e retórica antielites, sua morfologia varia radicalmente conforme as condições sócio-históricas.

No contexto europeu, identificam-se três tipologias partidárias (fascistas, semifascistas e não-fascistas) com divergências sobre neoliberalismo e pautas identitárias, enquanto no Brasil constata-se ruptura com tradições fascistas históricas como o integralismo, emergindo um fenômeno distinto marcado por: militarismo saudosista, moralismo reacionário, negacionismo epistêmico e hibridismo ideológico sintetizado na fórmula "liberal na economia, conservador nos costumes". Especificamente no caso brasileiro, o bolsonarismo opera como expressão paradigmática dessa nova extrema-direita, constituindo-se através da confluência de matrizes discursivas (militarismo policial, anti-intelectualismo evangélico, empreendedorismo neoliberal), alianças interclassistas articuladas pelo signifiante vazio do "cidadão de bem" e uma ecologia afetiva de ressentimento e medo. Esta configuração singular, gestada na convergência entre reacionarismo moral e projeto ultraliberal, consolida-se como tecnologia política que captura mal-estares estruturais e os traduz em narrativas maniqueístas, conformando assim um fenômeno cuja radicalidade reside precisamente em sua capacidade de recompor tradições autoritárias sob novas gramáticas do ódio e da desinformação.

Subjetividade, afeto: fundamentos ontoepistemológicos

Neste trabalho partimos da compreensão de que a afetividade é constitutiva e fundante da subjetividade, de modo que não há um predomínio de uma suposta racionalidade no ser humano. Ao contrário, corpo e subjetividade constituem-se imanentemente, sem hierarquia entre estes. "Afeto, estética e imaginação se transmutam uns nos outros, emergindo deste processo um sujeito e uma subjetividade que saem do campo da epistemologia para mergulhar na

ontologia. Em lugar da representação, o que temos é um sujeito da experiência, potência que sente, reage e cria. (Sawaia, 2006, p.85). Tal concepção ancora-se na filosofia ética de Espinosa, sobre a qual nos debruçamos a seguir.

Espinosa (2015) diferencia afecção de afeto. Afecção seria o efeito sensível que outros corpos geram em um corpo, e neste sentido, diz respeito à relação entre os corpos. A afecção não tem forma, nem representação. Já o afeto é a imagem que nossa mente forma sobre as afecções de nosso corpo, e o modo como nosso corpo se dispõe às relações. Os afetos ganham uma imagem, uma representação, uma significação. A disposição e o arranjo do corpo definirão a maneira como a imagem (a forma que ganha a afecção que experimentamos) e a ideia da imagem (a maneira como simbolizamos e significamos esta afecção) do mundo exterior serão configuradas. A mente pode pensar de maneiras ilimitadas, e o corpo pode se afetar de inúmeras formas. Na proposição 14 do livro 2, Espinosa (2015) afirma que “[...] a mente humana é capaz de perceber muitas coisas e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado”. Nesse sentido, depende da capacidade afetiva do corpo, da capacidade de arranjar os vários elementos que o afetam, o aumento ou diminuição da capacidade da mente/subjetividade de perceber e de criar conceitos. Com Espinosa (2015) podemos entender o corpo como certo arranjo afetivo, modos de afetar e ser afetado, que é inseparável das ideias das imagens que esse corpo forma: arranjo afetivo inseparável de uma perspectiva: um modo de ver e agir o mundo e no mundo. Assim, modos de pensar, de ver, de sentir e agir são inseparáveis do arranjo afetivo do/no corpo.

Na concepção de Espinosa (2015), corpo, mente e ideia formam um único agenciamento, concebido ora pelo atributo do pensamento (mente), ora pelo atributo da extensão (corpo). O que afirmam as proposições de Espinosa (2015) nos é fundamental, pois delas segue-se que: (i) não é possível conhecer apenas com a mente, mas se conhece sempre também através do corpo; (ii) o corpo é um arranjo entre afetos, perceptos, que são a nossa interface com o real,

o ponto de contato entre o que se entende por mundo exterior e mundo interior, o que faz dele individual e coletivo, pois só se forma em conexão com o mundo, só se forma em ato; (iii) o corpo é perspectiva e é produzido pela relação com os outros corpos, por um arranjo das afecções que os encontros com outros corpos provocam – um arranjo afetivo. O corpo está para além de arranjo biológico. Um corpo biológico é um corpo afetivo, perceptivo e de pensamento que forma imagens de um mundo. É inseparável de um mundo próprio, um mundo de percepção e ação (Uexkull, 1982). Uma posição existencial é agenciada com um corpo-emoção.

Por meio da teoria dos afetos de Espinosa (2015) é possível traçar uma linha básica de compreensão da adesão subjetiva à extrema-direita. Para este filósofo as paixões, assim denominadas no sentido da passividade do corpo na relação com o exterior, são afetos primários que sustentam o que no contemporâneo chamamos de emoções, tais como o ódio, a raiva, o amor. Medo e esperança seriam paixões (ou emoções) que com mais contundência predis põem os sujeitos e coletivos à vulnerabilidade à manipulação política. Ambas as paixões são o reverso de uma mesma moeda, ou seja, apresentam um mesmo funcionamento a partir da inaptidão dos sujeitos para agir sobre sua própria existência e sobre a organização da vida e do coletivo, deixando-os vulneráveis à discursos transcendententes vinculados a poderes políticos.

O medo é uma tristeza instável diante da expectativa de um acontecimento ruim que pode acontecer; a esperança, uma alegria instável diante da expectativa de que um acontecimento bom possa vir a acontecer. Entretanto, ambas as paixões são reversas uma à outra: podemos ter medo de que algo ruim aconteça e esperança de que algo ruim não aconteça. A chave para a compreensão destas duas paixões reside no fato de que ambas são determinadas pelo desconhecimento dos sujeitos com relação aos aspectos que definem suas vidas, desde o sentido cotidiano mais imediato até a organização e gestão política do contexto em que vivem. Em outras palavras, pelo desconhecimento das relações cria-se uma vulnerabilidade ético-política que tem na esperança e no medo o seu

escape, predispondo indivíduos e grupos à adesão a discursos políticos que estão fundados em moralidades transcendentais e em parâmetros normativos de existência.

É aqui que se localiza o que Espinosa (2015) chamou de superstição, operador básico da servidão, sustentada pelas paixões, como medo e esperança. Superstição se refere à adesão à crenças transcendentais como fundamento básico do pensar, sentir e agir dos sujeitos, desvinculando-o do conhecimento das causas que o definem afetivamente a partir das relações concretas. A superstição se produz quando o sujeito, “confuso sobre as causas dos afetos que lhe compõe ou desconhecendo-as, torna-se entristecido e vulnerável, disponível a estabelecer relações de obediência ante um poder político e passa a ser determinado passivamente do exterior” (Strappazon, Sawaia, Meheirie, 2022, p. 5). A servidão pode ser compreendida como a própria adesão ou passagem para um modo de existência pautado por valores transcendentais exteriores.

Ela estrutura, organiza o real, incluindo aí nós mesmos, nossos desejos, nossa vida. Superstição é sistema da servidão. O seu segredo é a passagem do ocasional e fortuito ao necessário, sistêmico, estrutural. Transformação qualitativa dos elementos de nossa condição que a superstição consegue precisamente pelo desprezo à variação, pela rarefação das transições, pela supressão do meio; no limite, ela acaba com a história para que seu império seja o mais perfeito, o mais perene possível. Sua forma acabada é o fatalismo, a ser compreendido no sentido preciso de mistificação das tensões, enrijecimento do mundo, esgotamento do novo, ontologização da liberdade e felicidade (só no além, o paraíso, o pós-revolução, o pós-reformas), da servidão e infelicidade (tudo neste mundo, nesta condição hodierna), da consciência (um dado substancial), da ignorância (que não poderia ser minorada ou, pelo contrário, seria facilmente superável). (Santiago, 2012, p. 17)

Como base no exposto, podemos indicar que a gestão das paixões é fator de criação de uma posição existencial, e também, daquilo que para Espinosa (2015) nos define: o desejo, definido enquanto o esforço pelo qual busca-se aquilo que se acredita ser benéfico para a continuidade da existência. No texto “A estrutura psicológica do fascismo”, Georges Bataille (2021), apresenta a adesão ao autoritarismo como uma operacionalização sensível do desejo, que não se refere especificamente à esfera da racionalidade e que é produzida por uma estrutura de socialização que envolve a família no contexto das democracias liberais. Quer dizer que o fascismo, que aqui justapomos à extrema-direita, pode ser concebido, em uma de suas facetas, como um mecanismo de aglutinação dos desejos que não são assimiláveis na sociedade, aquilo que fica de fora, que não produz, mas que pulsa, de modo que esta operacionalização aglutina em uma força política antissistema aquilo que por ele não consegue ser assimilado.

No que tange especificamente ao contexto brasileiro contemporâneo, Rodrigo Nunes (2022) oferece uma leitura bastante profunda e ao mesmo tempo abrangente dos aspectos afetivos relacionados ao que o autor designa como bolsonarismo, definido como um conjunto de crenças e valores compostos por sentidos morais e econômicos. Uma das estratégias de cooptação e manutenção de uma base social fundada em crenças e valores conservadores é a fabricação de pânicos morais, em que o medo ocupa lugar central, acompanhado por sentimentos de humilhação, orgulho ferido, ressentimentos que coincidem em sentimentos antissistêmicos difusos que daí decorrem. Um dos efeitos desta produção em torno do bolsonarismo, com base em uma difusão coletiva de afetos, é a produção coletiva e subjetiva da barbárie, inscrita nos corpos, com efeito sobre a produção de desejos no corpo social.

Lordon (2015) parte da filosofia espinosana para superar a antinomia indivíduo-sociedade, afirmando que os seres humanos são movidos por suas paixões, ou seja, afetos, e estas são amplamente determinadas pelas estruturas sociais, sendo a política definida como coalizões de forças afetivas desejantes. Portanto,

compreender a produção social dos afetos encontra-se como um fator relevante na composição de estudos que contribuam para a psicologia social diante dos fenômenos políticos contemporâneos, subsidiando ações e reflexões que concorram na direção de construir uma sociedade verdadeiramente democrática.

Caminhos Percorridos

Este estudo se situa no campo da pesquisa qualitativa, cuja característica central está na valorização da experiência, do sentido e da subjetividade de participantes. Segundo Minayo (2010), a pesquisa qualitativa se volta para compreender o universo dos significados, das motivações e das intenções que orientam as ações humanas. Não busca quantificar fenômenos, mas interpretá-los a partir das relações entre sujeitos, discursos e contextos. Trata-se, portanto, de um método que permite capturar a complexidade dos fenômenos sociais, políticos e subjetivos, e que se mostra especialmente potente para compreender as dimensões afetivas, simbólicas e ideológicas que estruturam o campo da política contemporânea.

Ademais, partimos da psicologia histórico-cultural de Vigotski (2008), cujo destaque do método é da compreensão dos fenômenos em sua processualidade, sendo necessário investigar quais condições sociais, históricas e culturais são constituintes dos acontecimentos, bem como a análise explicativa de relações dinâmico-causais que contribuem para a manifestação de determinado fenômeno. Desse modo, pesquisamos os afetos produzidos junto à adesão aos extremismos políticos, não como algo que concerne unicamente aos sujeitos participantes da pesquisa, mas que se dá nos encontros e, portanto, determinados social, histórica e culturalmente.

Na realização desta pesquisa, optamos por uma abordagem metodológica que supera os limites tradicionais do "campo" como um espaço físico delimitado, adotando a concepção de campo-tema, tal como formulada por Spink (2003), em diálogo com uma perspectiva crítica da psicologia social. Assim, o percurso metodológico que sustentou a presente pesquisa teve como ponto de partida uma

concepção expandida do que se entende por campo de investigação. Inspirados na proposta de “campo-tema” de Peter Spink (2003), adotamos uma postura metodológica que compreende o campo não como um lugar fixo, delimitado ou geograficamente situado, mas como uma processualidade viva e relacional, que se inicia quando o pesquisador se vincula ao tema investigado. Nesse sentido, o campo é constituído pela imersão afetiva e intelectual no fenômeno, manifestando-se nos encontros cotidianos, nas redes de sociabilidade, nas tensões sociais, nas conversas informais e nas materialidades do dia a dia, em que o tema se expressa direta ou subterraneamente. Como nos adverte Spink (2003), o campo não é mais entendido como um universo distante, separado, não relacionado, um universo empírico ou um lugar para fazer observações. Pelo contrário, ele afirma “campo, portanto, é o argumento no qual estamos inseridos; argumento este que tem múltiplas faces e materialidades, que acontecem em muitos lugares diferentes” (Spink, 2003, p. 28).

Nosso envolvimento com a temática da afetividade na adesão aos extremismos políticos surgiu de inquietações subjetivas, históricas e políticas que atravessam a equipe de pesquisadores, especialmente no contexto do bolsonarismo. A construção do objeto de pesquisa, portanto, foi sendo delineada em movimento, a partir da convivência com manifestações públicas de ódio, discursos autoritários, pânico morais e práticas de violência simbólica e material que marcaram a cena política brasileira desde as jornadas de junho de 2013.

Vale salientar, que um incômodo movente e instigante por compreender os afetos produzidos junto à adesão à extrema direita nos atravessou de modo mais intenso após as eleições de 2022. Ainda que Bolsonaro não tenha sido reeleito, diversos políticos ligados ao bolsonarismo e à extrema direita foram eleitos/as para o Congresso Nacional e para o Senado, muitos/as dos/as quais tiveram participação ativa na gestão de Bolsonaro (2018-2022) ocupando cargos da gestão direta do Governo Federal, como os ministérios. O que nos salta aos olhos é que, mesmo após uma gestão catastrófica de uma pandemia em que mais de 700 mil pessoas morreram no Brasil; o aumento vertiginoso das pessoas em situação de insegurança

alimentar; o aumento do desemprego, da inflação e do preço abusivo dos alimentos básicos; o escancaramento do uso das instituições democráticas de direito para fins pessoais, seja para família Bolsonaro ou para os interesses empresariais de grupos ligados ao governo, sobretudo à bancada do boi, da bíblia e da bala; entre tantos outros acontecimentos, ainda assim, houve uma escolha deliberada de manutenção de tais políticos no poder de gestão do país.

Essa vivência fez emergir a necessidade de compreender quais afetos circulam e são mobilizados na adesão a formas políticas autoritárias, que é também característico da extrema direita como definimos anteriormente. Ao assumirmos que o campo se constitui nas interações e nos deslocamentos do/a pesquisador/a em meio às materialidades sociais onde o tema se manifesta, torna-se possível perceber que os afetos como medo, injustiça, esperança, ressentimento ou raiva não estão apenas nos sujeitos entrevistados, mas circulam nos espaços sociais, são performados em redes digitais, em rodas de conversa, em práticas religiosas, em famílias e em instituições. A política, sob essa perspectiva, não é apenas um debate de ideias ou uma disputa racional, mas antes um circuito de intensidades emocionais e afetivas que ancoram os sujeitos a modos específicos de ver o mundo e de agir sobre ele.

No Brasil contemporâneo, marcado por crises econômicas, instabilidade democrática e narrativas morais conservadoras, nosso campo se materializou com força em diversos espaços cotidianos: um grupo de WhatsApp de família, um culto evangélico, uma manifestação na rua, uma fila de supermercado ou até mesmo em conversas triviais que repetem e reforçam o discurso autoritário. O campo, portanto, está em todo lugar onde os afetos políticos são mobilizados, não necessariamente por adesão consciente a um projeto político, mas muitas vezes como forma de dar sentido ao sofrimento social, à sensação de abandono, ou à percepção de desordem. É esse cotidiano afetivamente tensionado que precisou ser compreendido, e é nele que nos inserimos como pesquisadoras.

Para além das observações cotidianas e da inserção prévia das pesquisadoras na temática investigada, optou-se pela realização de

entrevistas em profundidade como estratégia metodológica capaz de acessar camadas mais complexas da experiência dos sujeitos, sobretudo no que diz respeito aos sentidos atribuídos à sua adesão política, às emoções envolvidas e aos modos como constroem narrativas sobre si, sobre o outro e sobre o país. Esta escolha está alinhada à proposta de uma escuta ampliada, que considera o entrelaçamento entre o plano simbólico, afetivo e social que constitui o discurso político no Brasil contemporâneo. Como destaca Minayo (2010), a entrevista em profundidade favorece uma escuta mais demorada, atenta e relacional, permitindo que o sujeito traga não apenas informações, mas também sua visão de mundo, suas angústias, desejos e contradições.

Foram entrevistadas 13 pessoas, previamente identificadas por meio de um formulário de triagem, em que informaram sua posição política. A única convergência entre os/as participantes selecionados era a declaração de que se consideravam de direita ou conservadores, haviam votado em Jair Bolsonaro nas eleições de 2018 e 2022, e pretendiam votar em um candidato da extrema-direita nas eleições de 2026. Os encontros com os/as participantes ocorreram de forma presencial com moradores de Florianópolis e por chamadas de vídeo com residentes de outros estados do Brasil. As entrevistas foram conduzidas por pesquisadoras vinculadas ao Núcleo de Práticas Sociais, Estética e Política (NUPRA), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), bem como por bolsistas e voluntários/as da pesquisa.

As entrevistas duraram entre uma e duas horas, foram gravadas mediante autorização, e todos/as os/as participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme os princípios éticos definidos pela Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde. O projeto respeitou integralmente os procedimentos éticos exigidos para pesquisas com seres humanos.

O roteiro de perguntas, elaborado coletivamente pela equipe, buscou acessar tanto dimensões declarativas quanto afetivas do engajamento político dos/as entrevistados/as. Foram abordadas questões como: motivação do voto, identificação com Bolsonaro,

compreensão dos conceitos de “direita”, “liberdade”, “sistema” e “comunismo”, participação em manifestações, percepção de ameaças e esperanças quanto ao país, formas de consumo de informação e sentimentos em relação ao “outro político”.

Seguindo a metodologia organizada por Aguiar e Ozella (2013), procedemos às análises dos núcleos de significação a partir da leitura das entrevistas, selecionando alguns pré-indicadores nas primeiras leituras e organização dos materiais, destacando conteúdos que expressam maior carga afetiva de acordo com os objetivos da pesquisa. Estes pré-indicadores presentes em quase a totalidade das entrevistas, aglutinados por similaridade e complementaridade, formaram os indicadores e os conteúdos temáticos para posterior composição e organização dos núcleos de significação.

Durante a análise, os núcleos de significação foram organizados não apenas pelas categorias temáticas expressas nas falas, mas também pelos afetos predominantes que se repetiram ao longo das entrevistas. Destacaremos aqui para análise o medo, a esperança e a superstição. Esses afetos não são apenas reações emocionais, mas funcionam como operadores simbólicos e estruturantes do discurso político dos/as entrevistados/as: orientam escolhas, produzem identificações, reforçam vínculos e organizam sentidos compartilhados que sustentam a adesão à extrema-direita.

Medo, Esperança e Superstição: afetos e adesão ao extremismo políticos

Para a análise aqui desenvolvida, foram selecionados/as quatro entrevistados/as cujos relatos ilustram aspectos centrais da adesão à direita e à extrema-direita no Brasil contemporâneo. Os/as participantes se autodeclararam eleitores de Jair Bolsonaro nas duas últimas eleições presidenciais e se posicionam politicamente à direita, sendo que dois deles se identificam explicitamente como de extrema-direita. Os nomes utilizados são fictícios, a fim de preservar a identidade dos/as entrevistados/as. Guilherme, de 23 anos, branco, residente em Florianópolis, é estudante de Medicina, se considera

pertencente à classe média alta e descreve sua posição como "economicamente bem de direita", embora manifeste certa simpatia por pautas sociais comumente associadas à esquerda. Natael, de 25 anos, negro, morador da zona norte do Rio de Janeiro, é formado em Química, atua como professor e como entregador de aplicativo; se identifica como de extrema-direita, pertencente à classe média e declara uma renda mensal de até sete mil reais. Marilda, de 38 anos, preta, residente em Pernambuco, trabalha como auxiliar de professora, se considera pobre, informa renda inferior a dois mil reais mensais e se posiciona como de extrema-direita. Tuani, de 37 anos, branca, moradora de São Paulo, formada em História e atualmente atuando como entregadora de aplicativo, se autodeclara de classe média, com renda de até cinco mil reais, e se posiciona politicamente como de direita. A diversidade regional, racial, ocupacional e de classe dos entrevistados permite explorar como a identificação política à direita se articula com diferentes experiências sociais, trajetórias formativas e inserções no mundo do trabalho.

Embora toda análise seja inerentemente parcial, e nenhuma totalidade possa esgotar a complexidade de um fenômeno social, as entrevistas realizadas apontam de forma consistente para um circuito de afetos que estrutura a adesão à extrema-direita no Brasil contemporâneo, com ênfase no bolsonarismo. A análise proposta fundamenta-se na perspectiva espinosana dos afetos, compreendendo que as paixões tristes – como o medo, o ressentimento e a esperança instável – atuam como forças que se integram à servidão política. Estes afetos transcendem a esfera meramente individual, configurando-se como modos coletivos de existência, profundamente estruturados por experiências sociais, discursos morais e condições históricas que atravessam os sujeitos.

O *medo* emergiu como um afeto recorrente e estruturante nas narrativas, manifestando-se como temor multifacetado: da violência urbana, da impunidade, da desordem social e de uma ameaça percebida, frequentemente personificada na esquerda política. Este medo opera como catalisador de uma profunda descrença na possibilidade de um futuro digno, cujas causas estruturais escapam

frequentemente à compreensão plena dos sujeitos. Observa-se que muitos dos interlocutores da pesquisa demonstravam dificuldade em mobilizar uma análise crítica das condições estruturais geradoras de violência e precariedade social, apesar de sentir seus efeitos no corpo/subjetividade. Consequentemente, o medo, enquanto paixão triste, é canalizado para soluções punitivistas e autoritárias, como evidenciado na fala de Tuani:

Eu me sinto insegura do jeito que está, pela impunidade”. E, em seguida, sua exigência por punição absoluta revela a transformação da angústia e impotência em demanda por violência estatal: “Eu não sou a favor da soltura de pessoas que cometeram delitos que nem estupro, assassinato. [...] Esses crimes não têm reabilitação. A pessoa dessa não tem que voltar para a sociedade (Tuani).

Este trecho de discurso não exprime apenas uma opinião punitivista; ele traduz uma estratégia afetiva de lidar com o mal-estar social, convertendo o medo difuso em anseio por ordem coercitiva. Como Tuani mesma explicita, a "ordem" torna-se um significante afetivo crucial, representando estabilidade, previsibilidade e controle subjetivamente reconfortantes: “A ordem também, né? Uma ordem das pessoas assim... como eu posso falar para você... uma ordem política, as pessoas não fazerem tudo o que elas querem” (Tuani). A demanda por "ordem" revela, portanto, a relação intrínseca entre o medo enquanto paixão triste e a predisposição a soluções autoritárias, vistas como garantias ilusórias de segurança ontológica.

Assim como Tuani, o entrevistado Guilherme expressa o medo de morrer, relacionado com a violência urbana: “É, eu acho que é mais morte que me dá medo. No Rio de Janeiro eu tava muito cagado, meu Deus do céu. Não deu nada, foi bem tranquilo, mas o medo é muito grande, assim, porque é o que a mídia mostra, né? Mas eu tenho medo de morrer”.

A produção social do medo é uma das estratégias seculares de associação do perigo com o espaço público e tem sido

recorrentemente veiculada pela mídia hegemônica, especialmente com programas policiais, agindo em uma via de mão dupla: “por um lado, na criação da sensação de que a próxima pessoa a experimentar a violência será o espectador, sempre na condição de vítima; e por outro, na da pessoa exposta ali como criminosa, configurando-a como inimiga” (Cruz et al, 2017, p. 247). E, sendo o inimigo uma suposição do qual se tem medo, ele é também inesgotável.

De acordo com a filosofia de Espinosa (2015), sentimos afetações no presente, mesmo que seja da imagem de alguma coisa passada ou que ela não exista, ou seja, o medo sentido por Guilherme ao ver as notícias de violências veiculadas pela mídia permanecem em seu corpo memorioso ainda que não experiencie a violência no presente, já que ele afirma que “foi bem tranquilo, mas o medo é muito grande, assim, porque é o que a mídia mostra, né?”.

O medo, enquanto afeto de tristeza, que padece o corpo/subjetividade é imobilizador da ação, de modo que pode levar à uma clausura do ser/existir/agir em torno das ideias imagéticas geradoras do medo. E, sendo uma paixão triste, o sujeito está submetido à potência das causas exteriores, que levam à flutuações de ânimo sobre as quais não há controle, o que pode ser gerador de sensação de desamparo e, simultaneamente, busca por segurança que, neste caso, pode ser automaticamente atrelado ao discurso da segurança pública da extrema direita, que demonstraremos adiante.

Na sequência da entrevista, Guilherme segue falando de sua perspectiva e crença de que o trabalho compensa, que é por meio do trabalho que as desigualdades sociais podem ser superadas. Entretanto, ao discorrer sobre o tema, reconhece uma falácia existente: as pessoas não partem das mesmas condições. Mesmo reconhecendo as desigualdades, afirma a meritocracia e coloca-se contrário às políticas de distribuição de renda e às políticas afirmativas, afirmando, por exemplo, sobre as cotas: “eu não vejo como se fosse uma maneira boa de solucionar um problema. Eu acho que tu cria um problema a mais”. Ainda sobre o tema das desigualdades sociais, a entrevistadora pergunta, além do trabalho, quais seriam os valores que Guilherme defende. Aqui, o informante diverge de alguns valores

importantes para a caracterização da extrema direita, colocando-se contrário à criminalização das drogas e afirmando que a ideia de família tradicional “é o maior mico”. Afirma então, que sua identificação com a direita se dá no âmbito econômico e quando perguntado sobre isso, sua resposta envereda para a defesa da pauta de política de segurança nos termos da extrema direita:

Ah, e algumas coisas, assim, tipo, que eu pudesse pensar seria em relação à segurança pública: pena de morte, aumento de pena pra criminoso, o porte legal de armas, posse. Essas são as coisas que eu me identifico mais à direita, assim (Guilherme).

Podemos relacionar, portanto, o medo da violência urbana mencionado por Guilherme, assim como o medo da morte, que é uma condição inescapável, com os processos de identificação com as pautas defendidas pela extrema direita para “resolver” o problema da segurança pública o que, conseqüentemente, poderia gerar a sensação de segurança individualmente. Observa-se aqui o binômio medo e esperança operando conjuntamente: assim como acreditamos naquilo que sentimos medo, também acreditamos nas coisas que temos esperança.

Convergente com a filosofia Espinosana de que “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança”, tanto Guilherme como Tuani se identificam com a extrema direita e acreditam que suas propostas para segurança pública podem vir a ser a resposta para a sensação de medo e, justamente aí reside “a origem das superstições que, em toda parte, aflige os homens” (Espinosa, 2015, p.130). Em diálogo com o filósofo, Sawaia e Silva (2019) afirmam que:

o medo e a esperança são dois afetos conservadores e sustentadores de poderes desmesurados, pois nos faz abrir mão da liberdade em nome da segurança. Desta forma, passa-se a ter medo do medo, ou seja, a ser duplamente amedrontado, duplamente angustiado. Angustiado pela situação social e angustiado com a própria angústia de fracassar e perder para as

forças conservadoras, culpabilizando-se por isso. Um processo que tende a se cronificar nas experiências da desigualdade como sentimento de desamparo. Um sentimento de que as mudanças estão além de nossas capacidades, pois o desejo de mudar a direção dos acontecimentos é uma fantasia. (p. 32)

Nesse sentido, a potência de ser/existir/agir de ambas as pessoas está submetida à algo exterior. Alguns políticos da extrema direita podem, neste caso, aparecer como “salvadores” que promoverão a mudança na sensação de medo e efetivamente esperam sentir mais segurança. Embora menos proeminente que o medo, a *esperança* se faz presente em uma modalidade que Espinosa (2015) classificaria como “alegria instável” – uma expectativa de bem futuro desvinculada do conhecimento das causas reais, tornando-se assim passível de manipulação e funcionando como correlato do medo. Esta esperança prolonga a servidão, direcionando-se para figuras idealizadas e promessas vagas.

Marilda, por exemplo, projeta essa esperança na figura de Jair Bolsonaro, mesmo reconhecendo limitações, utilizando a metáfora do “trilho” que simboliza direção e estabilidade desejadas:

Quando o Bolsonaro estava na presidência... embora ele teve uma limitação, ele entregou o país no azul [...] a gente compartilha do mesmo sentimento que o país estava andando. Estava numa trilha, num trilho, ele estava num trilho que tinha uma esperança das coisas irem mudando (Marilda).

Esta esperança não se ancorava em políticas concretamente analisadas, mas numa imagem idealizada de competência e retidão moral. A mesma idealização transfere-se para Michelle Bolsonaro, associada a um modelo de moralidade e cuidado tradicional: “Minha visão, percepção... achei que ela desempenhou um papel maravilhoso como Primeira-Dama. Muito importante. Ela me lembra muito a Ruth Cardoso” (Marilda). Longe de ser um afeto mobilizador para a ação autônoma e transformadora, esta esperança

instável opera como mecanismo de estabilização afetiva, mantendo o sujeito ligado à promessa redentora de uma autoridade forte e moralmente investida.

Na concepção espinosana, a *superstição* surge como mecanismo de estabilização do mundo em contextos de impotência e desconhecimento das causas dos próprios afetos, tornando os sujeitos vulneráveis à obediência a autoridades que prometem proteção ou salvação transcendente. Esta lógica manifesta-se claramente na disposição de suspender a crítica racional em favor da crença em figuras salvacionistas, mesmo diante de evidências contraditórias. Tuani, por exemplo, reconhece falhas no discurso de Bolsonaro, mas prioriza uma suposta eficácia pragmática, revelando uma operação supersticiosa: “Eu prefiro que uma pessoa tenha algumas falas idiotas [...], mas que o financeiro do país mova” (Tuani). Sua adesão sustenta-se na crença de que ele “faz o país andar”, uma promessa de estabilidade econômica que funciona como bálsamo para o caos percebido.

Natael apresenta uma forma ainda mais explícita e escatológica de superstição, ancorada em narrativas conspiratórias e religiosas, que organizam sua visão de mundo e justificam a rejeição da política pluralista: “A minha maior preocupação que está sendo no momento... é essa coisa toda de controle mundial. Um só governo, uma só moeda [...] Eu acho que o Anticristo vai ser justamente esse único governo” (Natael). Neste caso, a superstição preenche o vazio de sentido gerado pelo medo com uma narrativa totalizante e maniqueísta, convertendo a impotência política em certeza moral e escatológica.

O medo assim como a esperança apresentam-se como afetos instáveis originados nas incertezas da condição humana diante da variação da vida. Não são afetos necessariamente a serem combatidos ou suprimidos, uma vez que inerentes na relação de afecções entre os corpos. Entretanto, medo e esperança podem se configurar como afetos fundamentais para a produção do domínio político, quando organizados na forma da superstição. Fundamentada nestes afetos, a superstição se produz quando são apontadas causas

transcendentes, ou seja, supersticiosas, para os perigos que espreitam a vida. Espinosa (2015), no apêndice da primeira parte da *Ética*, discute de maneira profunda a origem da transcendência explicativa da vida - o que não nos cabe aqui aprofundar agora.

Nos atemos a apontar que, fundamentada em noções transcendentes de bem ou mal e no desconhecimento das relações que produzem os afetos, a superstição, estrutura uma explicação para a realidade de acordo com o desejo daqueles que dela se aproveitam para constituir um poder político, apontando causas para o medo e soluções para superá-lo. Em outras palavras, fazendo coincidir os valores explicativos da superstição com os valores do poder, de acordo com Santiago (2019, p. 62) “um servindo ao outro em prol do recíproco fortalecimento”, o medo, organizado e comunicado na forma da superstição, torna-se uma política, produzindo servidão, ou seja, orientando posições de sujeito no mundo de acordo com uma vontade política, em última análise justificada por uma suposta verdade e por um poder superior.

Neste sentido, a servidão, fundada na organização do medo e da esperança no sistema da superstição, faz com que os sujeitos tomem como seus o desejo do outro, fortalecendo o poder político e assumindo como verdadeiras as causas e as soluções apontadas.

Existência estavelmente amedrontada; eis o resultado do medo elevado a sistema. O medo é ‘origem’ da superstição; mas não menos seu ‘alimento’, seu princípio vital. A superstição nasce do medo e sem parar gera o medo pelo qual persevera em seu próprio ser; é um tipo de sistema autossuficiente que reproduz incessantemente a sua própria causa, e assim adquire um colossal poder de resistência a não importa qual mudança que ameace debilitá-lo. (Santiago, 2019, p. 58)

Homero Santiago (2019) ainda articula a superstição em Espinosa com a ideia de Ordem Moral do Mundo (OMM) em Nietzsche. Para o autor, o conteúdo da superstição e da OMM são o mesmo, são processos intercambiáveis. Na OMM existe uma vontade

transcendente quando ao humano, sendo esta transcendência uma régua ou parâmetro moral pelo qual se mede um povo, um indivíduo, a partir do qual se distribuem deveres, valores, destinos, cuja vontade dominante atribui punições e recompensas de acordo com o grau de obediência a estes parâmetros morais transcendentais. Quem sabe aqui se encontre uma explicação possível para o medo, o desejo por punição e a esperança que aparecem nas entrevistas com diferentes informantes desta pesquisa.

Considerações Finais

A análise das falas dos/as entrevistados/as permite concluir que a adesão à extrema-direita brasileira, particularmente ao bolsonarismo, é sustentada por um circuito afetivo interdependente, composto pelo medo, a esperança instável e a superstição. Compreendidos à luz da filosofia espinosana como paixões tristes, estes afetos operam diminuindo a potência de agir dos sujeitos, ao mesmo tempo em que os tornam disponíveis para a obediência a lideranças autoritárias e a discursos moralistas excludentes. O bolsonarismo revela-se, assim, uma eficaz tecnologia de gestão dos afetos. Ele captura mal-estares difusos, gerados por crises econômicas, violência urbana, perda de status e rápidas transformações sociais, e os canaliza para narrativas maniqueístas que simplificam a complexidade, culpabilizando "inimigos" internos (a esquerda, as minorias) e exaltando figuras de "salvadores" e símbolos de "ordem" (o "cidadão de bem", a "família tradicional").

Esta dinâmica configura o que Espinosa pensou como servidão afetiva: uma condição na qual os sujeitos não compreendem as causas de como são afetados e se mantêm passivos diante delas, vivendo flutuações de ânimo a partir de ações de agentes externos. Figuras autoritárias prosperam ao se apresentarem como causas aparentes (e simples) para paixões tristes complexas e socialmente enraizadas. Romper este circuito perverso exige mais do que refutação factual ou condenação moral; demanda a criação de contra-estratégias afetivas capazes de fomentar a compreensão crítica das

causas reais do sofrimento social, a ampliação da potência coletiva de agir e a reconstrução de laços democráticos baseados no reconhecimento mútuo e na busca comum por soluções coletivas. Cabe às ciências humanas e sociais, em especial à Psicologia Social, a tarefa urgente de desenvolver ferramentas analíticas e práticas de intervenção que contribuam para desarticular esses circuitos de paixões tristes e fomentar alternativas políticas fundadas na alegria ativa, na liberdade como compreensão da necessidade e na potência constituinte do comum.

Referências

- Aguiar, W. M. J. & Ozella, S. (2013). Apreensão dos sentidos: aprimorando a proposta dos núcleos de significação. *Revista Brasileira De Estudos Pedagógicos*, 94(236), 299–322. <https://www.scielo.br/j/rbeped/a/Y7jvCHjksZMXBrNJkqq4zjP/abstract/?lang=pt>
- Bataille, G. (2021). A estrutura psicológica do fascismo. *Remate de Males*, 41(1), 238-267.
- Corsalette, C. (2023). *Uma crise chamada Brasil: a quebra da Nova República e a erupção da extrema direita*. São Paulo: Fósforo.
- Cruz, A. V. H., Minchoni, T., Matsumoto, A. E., & Andrade, S. S. de. (2017). A Ditadura que se Perpetua: Direitos Humanos e a Militarização da Questão Social. *Psicologia: Ciência E Profissão*, 37(spe), 239–252. <https://doi.org/10.1590/1982-3703180002017>
- Espinosa, B. (2015). *Ética*. São Paulo: Edusp.
- Lordon, F. (2025). *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Tradução de Rodolfo Eduardo Scachetti, Vanina Carrara Sigrüst. Campinas: Papiрус.
- Löwy, M. (2015). Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. *Serviço Social & Sociedade*, (124), 652–664. <https://doi.org/10.1590/0101-6628.044>.
- Minayo, M. C. S. (2010). *O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde* (12ª ed.). São Paulo, SP: Hucitec.

- Nunes, R. (2022). *Do transe à vertigem: Ensaio sobre o bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu Editora.
- Santiago, H. (2012). Entre servidão e liberdade. *Cadernos Espinosanos*, 26, 11-23. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012>.
- Sawaia, B. B., & Silva, D. N. H. (2019). A Subjetividade Revolucionária: Questões Psicossociais em Contexto de Desigualdade Social. In G. Toassa, T. M. C. Souza, & D. J. S. Rodrigues (Orgs.), *Psicologia sócio-histórica e desigualdade social: do pensamento à práxis* (pp. 20-41). Goiânia.: Editora da Imprensa Universitária. Recuperado de https://cegraf.ufg.br/up/688/o/gisele_toassa-EBOOK.pdf
- Spink, P. K. (2003). Pesquisa de campo em psicologia social: Uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 15(2), 18-37. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822003000200003>
- Strappazon, A. L., Sawaia, B., & Maheirie, K. (2022). A liberdade em Espinosa como base ontoepistemológica no enfrentamento do sofrimento ético-político. *Psicologia & Sociedade*, 34, e242492. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2022v34242492>
- Vigotski, L. S. (2008). *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes.
- Uexüll, J. (1982). *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Livros do Brasil.

Capítulo 13. Conservadurismo frente a Marea Verde en Sonora: una mirada desde las redes sociales digitales

Rosamaría Colorado Quiroz
Jesús Moya Vela

Introducción

El diálogo y deliberación sobre la despenalización del aborto en el noroeste de México presenta un panorama heterogéneo. Mientras que entidades como Baja California, Coahuila, Chihuahua, Nayarit y Sinaloa han logrado avances significativos y han consolidado en sus legislaturas el derecho al aborto, al menos hasta las 12 semanas, el estado de Sonora se ha quedado atrás en este proceso. Esta particularidad se explica, en gran medida, por su característico alto conservadurismo y una notable presencia de grupos provida. Las bases ideológicas de estos sectores han permutado las subjetividades, y la percepción de las personas en la región. La intromisión de la Iglesia, como parte del orden de los sistemas visto en el marco de aquellas estructuras sociales independientes y autorreguladas, así como el Estado, la economía, actúan bajo dinámicas de poder y dominación al utilizar mecanismos como el dinero, el “reproche” al pecado, entre otras cosas. Para alcanzar sus objetivos, y aunado al profundo conservadurismo, crean un contexto restrictivo y colonizador de los mundos de vida de las mujeres, partiendo de lo que describe Habermas (2010a y 2010b), es decir, lo que posibilita la experiencia del ser humano con su entorno y con los demás seres, en este contexto en el que el ejercicio del derecho al aborto es frecuentemente negado o limitado. Frente a este desafiante panorama, las colectivas feministas –como Marea Verde en Cajeme y Nogales– emergen como actores clave.

Estas colectivas han identificado y adoptado las redes sociales digitales (específicamente Instagram y Facebook) como herramientas cruciales para la lucha y la deliberación. Estas plataformas digitales les permiten tener un alcance significativamente mayor que los métodos de organización y comunicación tradicionales, y se han convertido en un espacio vital donde contrarrestan este cierre impuesto por el contexto conservador. La necesidad imperante de apertura, en una sociedad donde el estigma y el tabú persisten, impulsados en gran parte por la influencia religiosa, se refleja directamente en el contenido y el uso estratégico de estas plataformas digitales, como parte de la acción comunicativa, vista como aquella acción encaminada al entendimiento mutuo mediante un diálogo racional basado en la comprensión y el consenso. Esto opera bajo el trasfondo del mundo que permite saberes compartidos, así como la interacción en lo cotidiano, y que posibilitan la deliberación como el medio reflexivo que busca el consenso racional. Para las colectivas, la presencia en redes sociales es vista como su principal fuente de contacto y su carta de presentación.

Mundos de vida, orden sistémico y acción comunicativa en la deliberación

Las redes sociales como mundos de vida, vistos bajo el contexto de la interacción comunicativa, son espacios donde se desarrollan todas las relaciones humanas comunes y donde hace posible la interacción del ser humano con el mundo y los demás seres desde el entendimiento compartido (Habermas, 2010a). En este estudio, las redes sociales se convierten así en un medio fundamental para brindar información práctica sobre el procedimiento de aborto, ofrecer acompañamiento discreto y seguro a quienes lo necesitan, construir comunidad y tejer redes de apoyo mutuo, y robustecer las acciones de incidencia y presión política, frente a la fuerte colonización del sistema mediante el discurso de la Iglesia, que actúa como medio deslingüistizado (Habermas, 2010a), ya que, en lugar de basarse en el entendimiento mutuo y el consenso, este tipo de

medio actúa de manera impersonal y funcional para coordinar las acciones en la sociedad y utiliza el poder y la coacción, así como imponer decisiones y coordinar las acciones a través de órdenes y regulaciones independientemente del consenso o la comunicación intersubjetiva. Asimismo, las redes sociales son utilizadas para difundir avisos de eventos educativos y, de manera fundamental, para generar contenido que contrarresta los discursos de miedo y pecado promovidos por sectores conservadores y/o religiosos, presentando el aborto como una cuestión de salud pública y derechos y no como pecado. La reciente experiencia de la pandemia, además, fortaleció el uso de las redes para la movilización y el debate en línea, lo que ofreció una ventana de oportunidad para que los grupos feministas dispersen su mensaje frente a la tradición imperante en la región.

Este proceso comunicativo se desarrolla en el horizonte compartido del mundo de la vida, que constituye el trasfondo de supuestos dados por descontados y habilidades que los participantes dominan prerreflexivamente, como es el caso de las colectivas feministas de Marea Verde. Es por esta razón, que la teoría de la acción comunicativa ofrece una perspectiva crítica sobre la sociedad y permite analizar las patologías sociales (Habermas, 2010a y 2010b), como la sujeta a imperativos sistémicos en ámbitos comunicativamente estructurados que moldean el comportamiento social. En este caso, cómo es la forma de cohesión social devenida desde la Iglesia, y que se produce a través del desacoplamiento del sistema y de los mundos de vida de las mujeres.

La búsqueda del reconocimiento del derecho al aborto no puede ser entendida solo desde un enfoque normativo del sistema; es necesario contemplarla como una disputa por el sentido de los mundos de vida en donde se movilizan afectos, narrativas, memorias, y demandas históricas con el fin de reconfigurar el orden simbólico y político. De aquí la relevancia de estos conceptos teóricos que se manifiestan de manera particular en contextos sociales donde el entendimiento libre y el discurso racional se ven limitados por estructuras de poder o normativas restrictivas (Habermas,

2010a). En regiones profundamente conservadoras donde se niega o limita el derecho al aborto, la acción comunicativa y las estrategias basadas en el entendimiento se vuelven esenciales. Grupos como Marea Verde utilizan plataformas como las redes sociales para contrarrestar este cierre, al proporcionar información y acompañamiento, construir comunidad y ejercer presión política. Estas acciones reflejan la continua lucha por crear espacios de apertura y debate público, destacando la aplicación práctica y los desafíos de la acción orientada al entendimiento mutuo en la realidad social.

Conservadurismo y restricción del derecho al aborto

El conservadurismo en Sonora, México. Así como en todo el país, se manifiesta como una fuerza ideológica que se opone a la secularización con el fin de parar su desarrollo y como un fenómeno que intenta imponer esta ideología al resto de la sociedad. Y es que el conservadurismo, como Huntington afirma: “no significa simplemente la ausencia de cambios. El conservadurismo constituye una bien definida, argumentada y teóricamente oposición a un cierto tipo de cambios” (Huntington en Fendiakova, 2003, p.4). El conservadurismo responde a distintas vertientes ideológicas que le sostienen teórica y empíricamente como son:

- a) Conservadurismo político, preocupado por mantener el statu quo y el autoritarismo político, b) El social, preocupado por defender los privilegios y el prestigio social de las clases medias y altas, c) El económico, que se manifiesta por el régimen de la propiedad privada y la libertad irrestricta de la competencia comercial basada en la economía de mercado; y d) El conservadurismo católico, preocupado por la defensa de los valores morales tradicionales y de la institución católica. Por supuesto cabe la posibilidad de que estos conservadurismos se combinen entre sí, con todas las variantes que resulten de ello, pudiendo ser conservador en un aspecto y liberal en otro. (García Figueroa, 2010, p. 2)

La intervención de la iglesia, en la realidad, lleva a lo que Habermas (2010a; 2010b) veía como la colonización de los mundos de vida, que implica que no se den las condiciones para el entendimiento mutuo, si no que este va más en relación con interpretaciones que son refrendadas por la tradición que por un saber comprobable, siendo y que a su vez tiende a ser tradicionalizado. Es pues que el conservadurismo católico “se constituye como la respuesta de la Iglesia Católica a la modernidad o a todo aquello que surgió de la Reforma protestante, particularmente la libertad de conciencia y sus consecuencias” (García Figueroa, 2010, p.3). En una sociedad dominada por una ideología patriarcal tan conservadora como la sonorense, se puede observar que para las legislaturas “los cuerpos de las mujeres no están dentro de sus intereses” (Cárdenas, 2018, p.4).

Cabe recordar que los países latinoamericanos en general son herederos de una tradición católica profundamente arraigada. De acuerdo con datos del INEGI (2013) “82 de cada 100 habitantes en Sonora son católicos” (INEGI, 2013, p.17). Este alto porcentaje de católicos en la entidad ha robustecido el conservadurismo, que está presente en distintos ámbitos y que se manifiesta a través de los actores que le representan como “empresarios, amas de casa y organizaciones de la sociedad civil, funcionarios de gobierno e integrantes de la jerarquía católica que van conformando circuitos de relaciones, [...] que usan para incidir [...] Se trata de un modelo de conservadurismo moral y sexual patriarcal que busca imponerse” (García Figueroa, 2010, p.11). Dichas incidencias impactan en las políticas públicas, y en la toma de decisiones. Esta colonización por parte de la Iglesia Católica se traduce en una intromisión directa en la esfera privada y en los mundos de vida de las mujeres, en un intento de regular aspectos de sus vidas que en sociedades seculares serían inadmisibles.

En el estado de Sonora existe una confrontación ideológica en sus calles, en las redes sociales, así como en todos los espacios públicos y privados, como afirma Gabriela García Figueroa, (2010), ahí operan distintas agrupaciones atrincheradas en el conservadurismo ideológico y que están contra el derecho al aborto en la

entidad, como: “Vifac, Las Damas Voluntarias, el Opus Dei, Jesuitas laicos, el Movimiento Familiar Cristiano, Provida, Red Familia, entre muchos más.” (p. 186), como ProLife Army con presencia internacional, y que intervienen en la toma de decisiones al imponer sus ideas en la agenda estatal sin importar los riesgos que implica, como el alto índice de embarazos adolescentes en la entidad: “El octubre de 2020, Sonora registró 5 mil embarazos adolescentes, entre 15 a 19 años” (Expreso, 2023).

Estos grupos conservadores actúan de acuerdo con sus creencias y no utilizan un criterio consciente, libre de prejuicios, alineado a una visión científica y que vele los derechos humanos. Además minimizan un problema de salud pública como lo es la clandestinidad. Antes de la resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en 2021, que declaró inconstitucional la penalización del aborto en el Código Federal. Sonora contaba con el código penal más severo a nivel nacional (Cárdenas, 2018, p.3).

Es pues que la colonización de estos mundos de vida por parte de la Iglesia católica se ha dado por la disposición de los mismos sonorenses (pertenecientes a los grupos conservadores), que están dominados por una ideología impuesta que no les permite libertad de acción y pensamiento. Desde un sentido de clase (habitus) presente hace que vean el mundo sólo bajo las condiciones que se les permiten, como afirma Bourdieu (1988), esta forma de ver el mundo (este habitus) se lleva en la piel y para estas personas o actores conservadores se refleja en su sentido de pertenencia grupal desde lo cotidiano, condicionándoles frente al otro. Frente a esto, la Iglesia Católica, como dice Gabriela García Figueroa (2010), “muestra su hegemonía y actúa a partir de los grupos conservadores de la sociedad civil que reproducen el discurso católico [...] con lo que publican [...] para que la sociedad en general este enterada de su participación y labor social” (p.63). En contraste las resistencias como Marea Verde Cajeme y Nogales, utilizan las redes sociales Facebook e Instagram para visibilizar su lucha. Como veremos en el estudio realizado a sus Fanpages en Facebook e Instagram.

Desde las redes sociales: activismo digital y resignificación del espacio público

En Sonora, México, como en otras latitudes, los diversos movimientos feministas han encontrado en las redes sociales un espacio estratégico que, en el caso de la Marea Verde, permiten visibilizar sus demandas, generar comunidad, como ya hemos definido, y crear y recrear mundos de vida compartidos, que les ha posibilitado la deliberación con el fin de concretar acuerdos y tomar posturas fundamentales. Cajeme, Nogales y Hermosillo son los municipios más activos al respecto. El activismo digital en plataformas como Facebook e Instagram, donde estos colectivos han logrado visibilizar sus demandas en sus *fanpages* frente a la profunda resistencia conservadora permite abordar con libertad y sin censura a temas tabú para el conservadurismo imperante en la región. Los temas van desde el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, los feminicidios, la criminalización y violencia sistémica en contra de las mujeres, la falta de acceso a servicios médicos seguros, así como la necesidad de una legislación con perspectiva de género, entre otros temas relacionados con la salud, dignidad, derechos de las mujeres y otros grupos vulnerables.

El espacio digital que abren las redes sociales funciona no solo como canales de difusión, sino también también como escenario de deliberación pública, en el que se intercambian argumentos, se desmienten y desmitifican los discursos conservadores. De este modo se construyen saberes colectivos desde la experiencia, y se comparten con el mundo, por medio de posts y *hashtags* que permiten visibilizar y articular narrativas comunes, además de romper con el cerco mediático tradicional que históricamente ha estigmatizado la voz femenina en la deliberación pública y en la toma de decisiones.

En este sentido, el avance de la Marea Verde en Sonora en Facebook e Instagram, constituye un campo de disputa simbólica y política. En estos espacios se producen resignificaciones del aborto, se despatologiza la decisión de interrumpir un embarazo y se desmontan los discursos conservadores desde una lógica de derechos,

autonomía y justicia reproductiva. Todas estas acciones, emprendidas desde el entorno digital por las Mareas Verdes, apelan a la empatía y sororidad, humanizan el debate y evidencian las consecuencias que se derivan del conservadurismo como la criminalización y la muerte.

Método

Se realizó un análisis de contenido cualitativo (Shreier, 2012) a dos entrevistas abiertas a integrantes de Marea Verde Sonora y Marea Verde Cajeme; asimismo, con el mismo procedimiento, fue posible desarrollar la investigación a partir de diversas publicaciones de estas colectivas en sus redes sociales, tanto en Facebook como en Instagram. Los URL de dichas cuentas son las siguientes (tabla1):

Tabla 1

Redes sociales de las colectivas que fueron parte de la investigación

Marea Verde Cajeme	Facebook: https://www.facebook.com/search/top?q=marea%20verde%20cajeme
	Instagram: https://www.instagram.com/mareaverde.cajeme/
Marea Verde Nogales	Facebook: https://www.facebook.com/mareaverde.nogales.1
	Instagram: https://www.instagram.com/mareaverdenogales/
Aborto Seguro Sonora (Hermosillo)	Instagram: https://www.instagram.com/abortosegurosonora/

Fuente: diseño propio.

El análisis de contenido cualitativo inicia en una fase deductiva, esto es, de codificación de los datos a partir de un marco de codificación diseñado previamente al ejercicio mencionado. Conforme la codificación avanza, es probable que el investigador decida generar más categorías y códigos a partir de los propios datos (fase inductiva). Ello coadyuva a cuidar la calidad de la investigación, ya que se genera un efecto de circularidad que permite refinar el marco de codificación adecuándolo tanto al marco teórico, así como también a las condiciones empíricas de investigación. A partir del procedimiento descrito se han generado tres categorías que contienen, cada una, distintos códigos: Conservadurismo e influencia religiosa (con 3 códigos); Marea Verde (con 12 códigos); y Redes sociales (que contiene 10 códigos). En total, el marco de codificación comprende de 25 códigos.

El marco de codificación utilizado en la investigación parte de dos puntos fundamentales: el primero observa el atraso legislativo evidente, pues se ha quedado atrás en la despenalización del aborto en comparación con otros estados del noroeste de México como Baja California, Coahuila, Chihuahua, Nayarit y Sinaloa, que han consolidado el derecho al aborto hasta las 12 semanas; segundo, vemos cómo la limitación del derecho en el contexto restrictivo y colonizador presente, frecuentemente niega o limita el ejercicio del derecho al aborto. Por medio de las redes sociales que son mundos de vida de las mujeres en los que los colectivos inciden con su acción política y comunicativa, se devela una forma de lucha y de organización que permite la deliberación de éste y otros temas trascendentales para las mujeres en México frente al conservadurismo presente por medio de la intromisión de la Iglesia Católica en las decisiones legislativas, así como en la cultura popular. Por eso presentamos para su análisis las siguientes categorías y códigos (tabla 2).

Tabla 2
Marco de codificación

Categoría o código	Definición
Conservadurismo e influencia religiosa (CeIR)	Sonora es descrito como un estado con un alto conservadurismo e intervención religiosa en asuntos políticos y sociales
Códigos pertenecientes a la categoría Conservadurismo e influencia religiosa	
Discurso de miedo y pecado	Los sectores conservadores y/o religiosos promueven discursos de miedo y pecado en torno al aborto. Ejemplos incluyen comentarios sobre "matar" y "pecado", o mitos sobre consecuencias negativas como desangrado, depresión, muerte o cárcel
Grupos provida	Existe una notable presencia de grupos Provida cuyas bases ideológicas han permeado la percepción de las personas. Un ejemplo es "PRO-Army", un apéndice de grupos Provida con lazos con la Iglesia Católica y una agenda ultraconservadora
Sistemas ideológicos	La intromisión de la Iglesia y el profundo conservadurismo crean un contexto restrictivo que coloniza los mundos de vida de las mujeres
Marea Verde en Sonora (MVS)	Conformación de la red de apoyo proaborto en Sonora con colectivas de Cajeme, Nogales y Hermosillo, visibilizando sus acciones colectivas y comunicativas, así como su capacidad de incidir en el entorno político y social de la región
Códigos pertenecientes a la categoría Marea Verde en Sonora	
Acceso a medicamentos	Procuran la entrega de medicamentos para el aborto.

Acción colectiva	22/07/25, 12:32 p.m., fusionado con Participación política.
Acompañamiento	Proceso de acompañamiento en proceso de aborto por parte de integrantes de la colectiva.
Aliades	Agentes externos a la colectiva que pueden ser de diverso género o identidad sexual; se identifican y apoyan a las acciones colectivas de aquélla
Autonomía	Refiere a la autonomía política que, en distintos grados, experimenta la colectiva respecto a otros agentes privados, públicos, institucionales, empresariales, entre otros.
Conciencia política sobre el aborto	Proceso por el cual se genera una conciencia de la importancia política de la despenalización del aborto. Lo anterior lleva a las mujeres a involucrarse con su activismo en la colectiva.
Corte generacional	Son las diferentes generaciones que participan en la colectiva.
Deliberación interna y toma de decisiones	Se busca el consenso y el respeto ante desacuerdos .
Feminismos	Expresiones manifiestas en el contenido de los datos sobre los feminismos interactuantes con la colectiva y la acción por la despenalización del aborto.
Financiamiento	Procedimientos por los cuales la colectiva se hace recursos monetarios para realizar sus actividades.
Historia de la colectiva	Proceso histórico de la colectiva.
Organización de la colectiva	Procesos y mecanismos que impulsan, facilitan o influyen en la organización de la

Provisión de información práctica	colectiva. Caracteriza también funciones de las integrantes. Brindan información práctica sobre el procedimiento de aborto.
Respeto	Como principio fundamental que guía la deliberación interna.
Trans-inclusión	Inclusión de grupos transgénero (personas gestantes).
Redes sociales (RS)	Redes sociales: Principalmente Instagram y Facebook. Publican información práctica sobre el proceso de aborto y derechos.

Códigos pertenecientes a la categoría Redes sociales

Acción comunicativa	Las redes sociales (Instagram y Facebook) son herramientas cruciales para la lucha y la deliberación, y se han convertido en un espacio vital para la lucha.
Debate	Medio para incidir, ponerse de acuerdo, lograr avances y organizar a la colectiva.
Hashtags	Reconocen la importancia de usar hashtags para la visibilidad y movilización. #SeráLeyEnSonora #AbortoYaSonora #MareaVerde #AbortoLegalYSeguro #MiCuervoMiDecisión #abortolegal #abortolegalmx #mareaverde #mareaverdemx #abortolegalya #seráley #abortoseguro #abortolegalseguroygratis #abortoseguroencasa
Identidad	Procesos identitarios de distinta índole que son concomitantes al contenido compartido en redes sociales, así como también a la deliberación pública sobre la despenalización del aborto.
Información	Contenido que contrarresta, con información clara y con una racionalidad científica, los

Mensajes de empoderamiento	discursos opositores con un contenido de miedo y pecado Utilizan frases que refuerzan la autonomía corporal, la decisión y la no culpabilidad ("No tienes que justificar tu aborto", "Que ser madre sea una decisión, no una obligación").
Mundo material/mundo virtual	El código muestra la interacción de las colectivas y sus activistas entre sus mundos de vida materiales (plaza pública, reuniones, asambleas, entre otros) y las redes sociales. Implica un ir y venir, una mutualidad entre ambas especialidades de la realidad social de las colectivas feministas pro-aborto.
Mundos de vida	Es el contexto de interacción comunicativa en el que se desarrollan todas las relaciones humanas cotidianas, conocimientos compartidos, valores, cultura, personalidad, etcétera. Los mundos de vida posibilitan la experiencia del ser humano con su entorno y con los demás seres bajo el entendimiento mutuo como los posts que se utilizan para difundir información y contenido, donde las personas se sienten con más libertad al ser directo y anónimo (confianza).
Relevancia de las redes sociales	Refiere a la importancia que las activistas otorgan a las redes sociales respecto a la agenda política de la despenalización del aborto.
Resistencia social y religiosa	La sociedad y la Iglesia son muy conservadoras y provida, lo que genera resistencia al tema.

Los resultados

Marea Verde Sonora a través de las redes

En el estado de Sonora se ha caracterizado por la existencia de una amplia deliberación sobre la despenalización del aborto. Hay distintos agentes que con sus acciones comunicativas han participado de forma permanente en la problemática. Dos de los más importantes son las colectivas ya mencionadas, las agrupaciones feministas y la Iglesia, que han participado en la deliberación a través de múltiples publicaciones en las plataformas de Facebook e Instagram. Ambas posturas son polos opuestos e irreconciliables. Iniciaremos así con el contenido manifiesto en las redes sociales indicadas y, a partir de las entrevistas realizadas, examinamos el conservadurismo y la influencia de la Iglesia en la problemática de la despenalización del aborto.

Conservadurismo e influencia religiosa

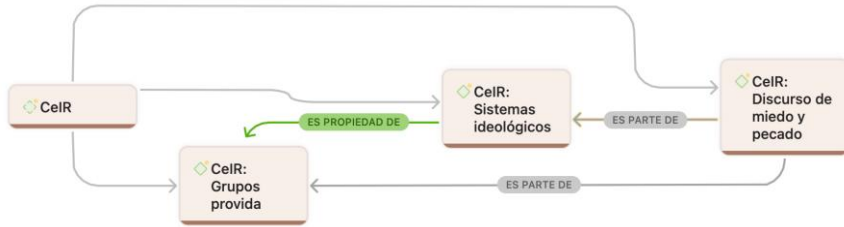
Hay un elemento identitario que se manifiesta en los datos. Por el momento, es importante mencionar que lo recién indicado está presente en la descripción que se hace del estado como uno de un gobierno en su mayoría conservador. Esto resulta obvio a partir de la resistencia que se ha manifestado a despenalizar el aborto. En redes sociales, hay grupos provida que han participado generando acciones comunicativas con las que intentan convencer para promover lo que ellos consideran una conciencia hacia el respeto de la vida. A pesar de no encontrar elementos que hablen de comunicaciones con una racionalidad instrumental, es posible observar en los contenidos que un componente fundamental para fomentar lo que estos grupos llaman el respeto a la vida, esto es, sobre la dominación sistémica de los mundos de vida de las mujeres.

Hay discursos de miedo que se ven revestidos de discursos que pretenden ser empáticos. Este miedo es motivado por una moralidad religiosa que justifica la acción colectiva de grupos que

están coordinados con una agenda provida. Los elementos descritos se muestran las relaciones entre los códigos *Discurso de miedo y pecado*, *Grupos provida* y *Sistemas ideológicos* (imagen1).

Imagen 1

Red semántica que comprende las relaciones de los códigos de la categoría *Conservadurismo e influencia religiosa* (CeIR)



Fuente: creación propia con Atlas.Ti 25.

Así, a partir de elementos ideológicos, los discursos de los grupos provida expresados en las redes sociales se sustentan en una concepción del mundo que pretende mostrar que las mujeres no pueden tomar decisiones sobre sus cuerpos en sus etapas de gestación, en las que el aborto pueda ser ejercido. Ahora, respecto a los contenidos relacionados a la categoría *Marea Verde*, que, entre otras cosas, muestran las formas de afrontar las diversas acciones de los grupos provida.

Marea Verde

Las colectivas que se han preocupado por la despenalización del aborto en el estado de Sonora han logrado generar interacciones en sus redes sociales que han sido valiosas para la atención de la problemática. La acción colectiva realizada por ellas comprende distintas actividades. Las más frecuentes, y por ello importantes, son las relacionadas con el acceso a medicamentos para el aborto, el acompañamiento y la provisión de información.

Una gran cantidad de actividades acontecen en las redes sociales. Aunque Marea Verde Nogales declara que hay un corte generacional en el uso de estos medios, al igual que María Verde Cajeme han reconocido que son fundamentales para sus actividades. La primera colectiva, en su historia, pasó por un proceso de actuar únicamente de manera no digital, a iniciar a trasladar gran parte de sus actividades al mundo de vida digital. La segunda, prácticamente, inició sus acciones comunicativas y colectivas en las redes.

En ambos casos, se delibera sobre las distintas decisiones que se toman para llevar a cabo acciones, pero, además, suelen atender a mujeres de variadas edades para acompañarlas en su decisión de abortar. También organizan actividades en la esfera pública, como protestas y provisión de información mediante conferencias o talleres impartidos por aliadas de distinta índole. Además, se han capacitado para proporcionar un acompañamiento humanizado a las mujeres. Todo esto es un signo del respeto hacia el otro que caracteriza a las colectivas.

Aunque es un movimiento principalmente feminista, debe reconocerse que también presenta, una fuerte inclusión transgénero principalmente por integrar a dichos agentes como acompañantes o aliadas. Esto es parte de su conciencia política, que, como historia de las colectivas, se desarrolla a partir de la acción colectiva y la participación política. Es decir, reconocen el valor intrínsecamente político de luchar por el derecho al aborto.

En la historia de la colectiva no dejan de estar presentes las preocupaciones por el financiamiento, por lo que manifiestan que el uso de redes sociales les permite una proyección que coadyuva a su obtención. Además, las interacciones que sostienen con otros agentes institucionales, las ha llevado a mantener su autonomía. Parece ser que esto último es un elemento fundamental en sus acciones, ya que prefieren sostener un distanciamiento respecto a aquellas organizaciones o personajes que no han expresado apoyo que incluso han obstaculizado el derecho a un aborto seguro.

La siguiente nube de conceptos generada en Atlas. Ti 25, muestra lo recién descrito sobre la categoría *Movimiento Verde*, a

Hay un amplio contenido que puede considerarse una serie de acciones comunicativas. Éstas están encaminadas al convencimiento y reconocimiento a través de comunicaciones que Habermas (2010a) identificó como dirigidas al entendimiento. Es decir, están dirigidas a iguales, así como también a presentar elementos que acerquen a posibles aliadas hacia la justicia que impregna su lucha.

Sin embargo, ello no indica que no exista el debate en las redes sociales. Este debate se presenta entre mujeres proaborto y por grupos provida que suelen interactuar con las publicaciones de las colectivas. Ello es parte de la discusión existente en las redes, lo que permite ubicarlas como parte de la esfera pública, en este caso, de orden digital. Otro elemento que sustenta la aseveración recién expuesta es el uso de los *hashtags* que es frecuente en las publicaciones en las redes sociales por parte de las colectivas. Se trata de una práctica común en las redes sociales, pero es importante mencionar que muchos de estos hashtags obedecen a sentidos políticos que giran alrededor del derecho a decidir por el aborto o la maternidad.

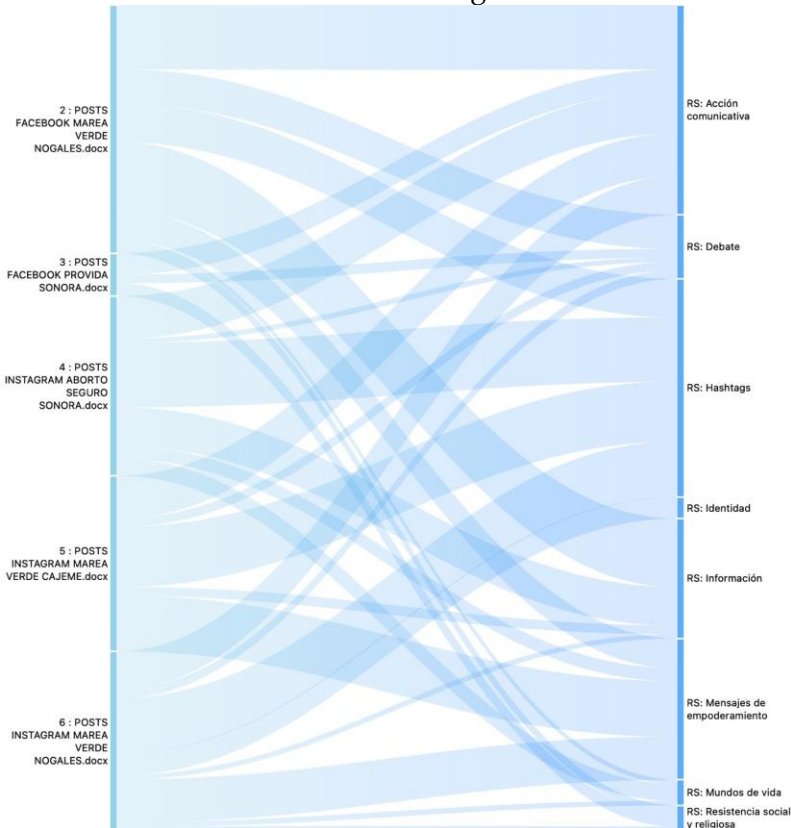
Este debate se refuerza con la información que suelen compartir para hacer frente a los mensajes de miedo y a la ideología conservadora de grupos provida de corte religioso. Así, en las redes se encuentran comunicaciones de ambos bandos, es decir, provida y proaborto. Lo anterior suma relevancia a las redes sociales para la temática en cuestión y sus distintas manifestaciones políticas.

Además de lo anterior, el uso del lenguaje y de las acciones comunicativas de los grupos provida son elementos agenciales que se dirigen a la dominación de los mundos de vida de las mujeres por parte del orden de los sistemas, en este caso, el sistema político que como poder fáctico está representado por la Iglesia en dicho estado de la república. Esto abona a reconocer que es posible la producción y reproducción de los mundos de vida en las redes sociales, y, como expresan las informantes entrevistadas, estos medios son cada vez más importantes para que los cuerpos, las necesidades y los pensamientos de las mujeres se sostengan frente a dicha dominación de orden sistémico.

El paso del mundo material al mundo digital no fue fácil, y es importante mencionarlo, ya que es parte, como se indicó anteriormente, de la historia de las colectivas de Marea Verde en Sonora. Sin embargo, la eficiencia en su uso les ha permitido mantener la agenda de la colectiva y enfrentar los embates conservadores de los grupos provida. El amplio contenido de mensajes de empoderamiento en Facebook e Instagram dan cuenta de ello. Esto puede observarse por medio de la siguiente gráfica de Sankey (ver imagen 3).

Imagen 3

Contenido reflejado por los códigos de la categoría *Redes sociales* (RS), en las cuentas de las colectivas Marea Verde de Sonora en Facebook e Instagram



Fuente: creación propia con Atlas. Ti 25.

Es importante indicar que hay un contenido identitario en las publicaciones de las cuentas que se han analizado. Por un lado, encontramos la identidad conservadora de los grupos provida y, por otro, la identidad de lucha y empoderamiento feminista de las colectivas. Asimismo, se identificaron también elementos identitarios que llamaremos “sonorenses”. Es decir, se hace uso de imágenes y comunicaciones que refieren a una vestimenta estereotipada, flora y fauna de la región. El objetivo es generar acciones comunicativas con contenidos que pretenden convencer a los interlocutores.

Por último, consideramos importante mostrar, por medio de una nube de códigos, la frecuencia de los contenidos que componen los datos analizados. Es decir, aquel contenido representado por cada categoría y código usado en el marco de codificación por el tamaño según su mayor o menor contenido, para ello se comparte la imagen 4.

Imagen 4

Nube de categorías y códigos que componen el marco de codificación



CeIR= Conservadurismo e influencia religiosa.

MVS= Categoría Marea Verde en Sonora.

RS= Categoría Redes sociales.

Fuente: creación propia con Atlas. Ti 25.

La imagen 4 permite ubicar aquellas categorías y códigos con mayor fundamentación en los datos; dicho de otro modo, los que fueron más utilizados para categorizar, organizar y analizar los datos cualitativos que fueron parte de la investigación. En gran parte, el contenido está concentrado entre el uso de las redes sociales y las características de las colectivas, en relación con sus acciones comunicativas y colectivas a favor de la despenalización del aborto, el acompañamiento y la difusión de la información pertinente en cuanto al tema concierne.

Como resultado del trabajo investigativo realizado, afirmamos que para Marea Verde en Sonora las redes sociales son un componente muy importante para su desarrollo como colectivas. Estos espacios digitales amplían la deliberación pública, además de tener efectos en los mundos de vida y en los procesos de dominación sistémica hacia estos mejor representados por el conservadurismo religioso. Igualmente, es una herramienta muy útil para el acompañamiento y para establecer vínculos e interacciones entre mujeres preocupadas por el control de su cuerpo frente a un orden patriarcal.

Conclusiones

En contraste con el resto de entidades de la región noreste del país, que han avanzado en la consolidación del derecho a través de sus legislaturas, el Estado de Sonora no ha logrado la despenalización del aborto. Esta peculiaridad se explica por su profundo conservadurismo y la notable presencia de grupos provida, cuyas bases ideológicas han permeado la percepción de las personas. La intromisión de la Iglesia católica, descrita como parte de un orden sistémico que actúa bajo dinámicas de poder y dominación, ha creado un contexto restrictivo y colonizador de los mundos de vida de las mujeres, que limita o niega el ejercicio del derecho al aborto y sostiene ideologías ultraderechistas, patriarcales y antiderechos. El conservadurismo se manifiesta en distintas vertientes –político, social, económico y, crucialmente, el conservadurismo católico–,

que defiende los valores morales tradicionales y de la institución eclesiástica.

Frente a este panorama restrictivo, las colectivas feministas, como Marea Verde en Cajeme y Nogales, han identificado y adoptado las redes sociales digitales (específicamente Instagram y Facebook) como herramientas cruciales para su lucha y deliberación. Este estudio subraya que las redes sociales son un campo de disputa simbólica y política, en el que Marea Verde confronta directamente la dominación sistémica ejercida por la Iglesia y los grupos conservadores. Aunque la transición del activismo material a uno digital no fue sencilla para algunas colectivas, su eficiencia en el uso de estas herramientas les ha permitido mantener la agenda del movimiento y enfrentar los embates conservadores, incluso logrando proyección para su financiamiento y mantener su autonomía, lo que les ha permitido avanzar en sus luchas y resignificaciones.

Referencias

Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas por Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Gedisa.

Cárdenas, P. (2018). *Proyecto Puente*. STJS. Hermosillo: Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Sonora. Obtenido de <http://www.stjsonora.gob.mx/Sintesis%20diaria/Sintesis%20011018.pdf> Expreso. (11 de junio de 2023). Embarazos adolescentes. (A. Duarte, Ed.) Obtenido de <http://www.expreso.com.mx/noticias/sonora7cuantos-embarazos-adolescentes-hay-en-promedio-en-sonora/184753>

Fendiakova, E. (2003). Conservadores e innovadores: La derecha en la segunda mitad del siglo XX. En M. Dávila, & C. Fuentes, *Promesas de cambio, izquierda y derecha en el Chile contemporáneo*. Chile: Universitaria FLACSO.

García Figueroa, G. (2010). *El Conservadurismo católico y la disputa por la sexualidad en Hermosillo, Sonora*. Guadalajara, Jalisco, México: CIESAS - OCCIDENTE. Obtenido de <https://ciesas.repositorioi>

nstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/1199/1/TE%20G.F.%202010
%20Gabriela%20Garcia%20Figuerola.pdf

Habermas, J. (2010a). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Trotta.

Habermas, J. (2010b). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Trotta.

INEGI. (2013). *Conociendo Sonora*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Obtenido de http://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/estudios/conociendo/SONORA.pdf

Schreier, M. (2012). *Qualitative Content Analysis in Practice* (First ed.). (S. P. Ltd, Ed.) London, England: SAGE.

SCJN. (7 de septiembre de 2021). [scjn.gob.mx](https://www.scjn.gob.mx). (S. C. Nación, Productor) Obtenido de <https://www.internet2.scjn.gob.mx/red2/comunicados/noticia.asp?id=6579>

Sobre los/as autores/as

Adriana Barbosa Ribeiro

Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na área de Práticas Culturais e Processos de Subjetivação; Mestre e Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Integra o Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Relações Estéticas e Política (NUPRA/UFSC). Atua no Instituto Federal do Amapá (IFAP), campus Macapá, como psicóloga escolar no departamento de Assistência Estudantil. Também compõe a Ouvidoria da Mulher do Ifap e é coordenadora de Ensino e Multidisciplinar no Programa Empodera Mulher. Faz parte da Diretoria Ampliada do Conselho Regional de Psicologia - Seção Pará e Amapá, Brasil. Email: ianaribeiro@gmail.com; ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6725-3104>.

Alejandra Torres León

Es licenciada en Educación Especial, maestra en Pedagogía Crítica y doctora en Ciencias Sociales. Realizó un posdoctorado en Teoría Crítica y Perspectivas político-metodológicas sobre Educación Inclusiva Transformadora en el Sur Global. Está adscrita al Centro de Actualización del Magisterio de Ciudad Juárez. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII), del Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE), de la Red de Investigadores Educativos de Chihuahua (REDIECH). Su correo electrónico es aletorresleon86@gmail.com y su identificador ORCID es <https://orcid.org/0000-0003-0962-7662>.

André Luiz Strappazon

Es Profesor del Departamento de Psicología y del Programa de Posgrado en Psicología de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Es integrante del Núcleo de Investigación en Práticas

Sociales, Estética y Política (NUPRA/UFSC). Posee un doctorado en Prácticas Sociales y Constitución del Sujeto por el PPGP-UFSC y actualmente realiza una estancia posdoctoral en el NEXIN. Correo electrónico: andre.luiz.strappazon@ufsc.br; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9262-8556>

Andréa Vieira Zanella

Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil; bolsista em produtividade do CNPq; artista visual. Publicou os livros *Pesquisa, Arte e Vida: encontros, questões, inquietações* (2024), *ArteUrbe: jovens, oficinas estéticas e cidade* (2020), *Psicologia histórico-cultural em foco: aproximações a alguns de seus fundamentos e conceitos* (2020), *Perguntar, Registrar, Escrever: inquietações metodológicas* (2013), entre outras obras acadêmicas e artísticas. Somam-se a esses trabalhos capítulos de livros e artigos, a maioria de livre acesso. Integra o corpo editorial do CELAPEC e outras editoras, bem como de periódicos nacionais e estrangeiros. Como artista visual, vem realizando exposições individuais e exposições coletivas. Email: a.zanella@ufsc.br; <https://lattes.cnpq.br/2409769589523805>; ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8949-0605>

Ernesto Menchaca Arredondo

Es Doctor en Ciencia Política y Maestro en Docencia y Procesos Institucionales. Actualmente Docente-Investigador de Tiempo Completo de la Unidad Académica de Ciencia Política “Dr. Víctor Manuel Figueroa Sepúlveda” de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) (México). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores nivel 1. Su línea de investigación es en Pensamiento Político y Procesos Sociales Contemporáneos. Perfil Prodep e integrante del Cuerpo Académico: Procesos Sociales Contemporáneos: Ciencia Política y Sociedad Uaz-Ca-254. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1092-1113> y Google Academic: <https://scholar.google.com/citations?user=xBoW6DoAAAAJ&hl=es>

Ernesto Salinas Martínez

Es actor, cantante y director escénico mexicano, con formación en Letras y una maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas por la Universidad Autónoma de Zacatecas. Fundador del Laboratorio Escénico Le Mat. Ha participado como actor, director y coreógrafo en más de treinta montajes escénicos y proyectos audiovisuales. Es vocalista del grupo Garganta de Mezcal. Actualmente desarrolla una investigación doctoral en Filosofía e Historia de las Ideas. Su identificador ORCID es <https://orcid.org/0009-0000-3308-7473>

Gloria Angélica Venegas Guevara

Es licenciada en psicología, Maestra en Psicoterapia Psicoanalítica y Doctora en Gestión Educativa y Políticas Públicas. Docente en el nivel Telesecundaria y en Educación Especial. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3908-4099>, correo: gloria.venegas.gue@zac.nuevaescuela.mx

Iacã Machado Macerata

Iacã Machado Macerata. É professor adjunto do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), vinculado ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Possui doutorado em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e pós-doutorado em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo (USP). É pesquisador com foco em estudos da subjetividade, clínica ampliada e saúde mental indígena, integrando grupos de pesquisa do CNPq e o AND_Lab (Lisboa/Portugal). Atuou como consultor do Ministério da Saúde na Política Nacional de Humanização e possui trajetória na gestão de políticas públicas de saúde e assistência social. Suas investigações articulam psicanálise esquizoanálise, análise institucional e método cartográfico. Seu correio eletrônico é i.macerata@ufsc.br ORCID é <https://orcid.org/0000-0001-7947-3705>.

Jade Mazza Kastrup Carneiro Rehen

É graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Especialista em Saúde da Família pelo Programa de Residência Multiprofissional em Saúde da Família da Prefeitura Municipal de Florianópolis (PMF). E-mail: jadekastrup@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7684-247X>.

Jaqueline Tittoni

É professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.(UFRGS) Brasil. Doutora em Sociologia pela UFRGS. Coordenadora do NEITS - Núcleo de Estudos sobre Imagem, Trabalho e Subjetividades membro do GT"Psicologia, Estética e Arte" da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP). Pesquisa sobre arte e estética em diferentes campos da psicologia e, sobretudo, no âmbito do trabalho e dos processos de subjetivação tendo a produção da imagem técnica e fotográfica como importante referência. Orienta-se por um posicionamento teórico, ético e estético de crítica ao colonialismo. Email: jatittoni@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3450-080X; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5539072466903999>

Jesús Moya Vela

Es doctor en Ciencia Política y profesor de tiempo completo en la Unidad Académica de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Pertenece a la Línea de Investigación e Incidencia Social denominada Pensamiento Político y Procesos Sociales Contemporáneos, y es responsable del Programa de Doctorado en Ciencia Política de la UAZ. Líder del Cuerpo Académico Procesos Sociales Contemporáneos: Ciencia Política y Sociedad, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y perfil PRODEP. Sus líneas de investigación se inscriben en la ciencia política y la psicología política, con énfasis en poder, subjetividad, ciudadanía y participación política. Su correo

electrónico es moya@uaz.edu.mx y su identificador ORCID es <https://orcid.org/0000-0003-4299-9804>.

Karen Victoria González Liamas

Es estudiante de Filosofía por la Universidad Autónoma de Zacatecas, con Maestría en Ciencia Política y actualmente doctorante en Ciencia Política por la misma institución Universidad Autónoma de Zacatecas. correo electrónico: karen107gonzalez@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6773-165X>

Kátia Maheirie

É doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Fez estágio pós-doutoral em Educação na UNICAMP; em Psicologia Social na Universitat Autònoma de Barcelona (ES); e em Psicologia Social na PUC/SP. É Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) e pesquisadora Produtividade do CNPq, atuando no Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política. Suas investigações são na área de Psicologia Social, com ênfase em estética, processos de criação, artes, música, política, ações coletivas e políticas de assistência social. É Membro do Comitê Gestor da Rede Pepsic. Membro da Coordenação do Fórum Permanente de Revistas Científicas da ANPEPP. Membro da Diretoria da Associação Brasileira de Psicologia Política (2025-2026). Email: maheirie@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7689469021584393>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5226-0734>

Laura Abigail Valle Domínguez

Es licenciada en Educación Inicial por el Centro de Actualización del Magisterio de Ciudad Juárez (CAMJ) y cuenta con una maestría en Educación por el Centro de Investigación y Docencia (CID). Se desempeña como docente frente a grupo en el nivel de Educación Preescolar, ámbito en el que desarrolla su labor profesional y formativa. Su correo electrónico es lauravalle366@gmail.com.

Lia Vainer Schucman

Es doctora en Psicología Social por la Universidade de São Paulo (USP), con estancia doctoral en el Center for the Study of Race and Ethnicity de la University of California. Es profesora del Departamento de Psicología de la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), investigadora en el campo de la Psicología Social y las relaciones étnico-raciales en Brasil. Su trabajo se centra en el estudio del racismo, la blanquitud y los procesos de racialización, articulando investigación académica, formación y debate público. Es autora de los libros *Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo: Branquitude, Hierarquia e Poder na Cidade de São Paulo* (Veneta, 2020) y *Famílias Interraciais: tensões entre cor e amor* (EDUFBA, 2018). Su correo electrónico es liavainers@gmail.com y su identificador ORCID es <https://orcid.org/0000-0001-7659-4632>.

Marilu Goulart

É doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e mestre em Educação pela mesma universidade. Psicóloga formada pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel), é servidora pública na área da Assistência Social em Porto Alegre/RS. Possui experiência na atuação clínica e em supervisão, bem como no trabalho com povos indígenas, mulheres em situação de violência e populações em vulnerabilidade social. Sua prática orienta-se por perspectivas interseccional, feminista e decolonial. Email: goulart.malu@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5357348080160963>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5010-1190>

Marina Lemos Carcereri Mano

É graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: marinalcmano@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6725-2486>

Neiva de Assis

Professora no Departamento de Psicologia e no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFSC, vinculada ao LAPEE – Laboratório de Psicologia Escolar e Educacional e ao NUPRA - Núcleo de pesquisa em práticas sociais, estética e política. Atua principalmente nas temáticas educação e cidades; memória, território e práticas comunitárias e educação estética a partir da perspectiva da psicologia histórico-cultural. email: neiva.assis@ufsc.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5530-2095>, Google Acadêmico: Neiva de Assis - Google Acadêmico.

Norma Ávila Báez

Es licenciada en Derecho, maestra en Docencia e Investigaciones Jurídicas y doctora en Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Zacatecas. Es profesora-investigadora de Tiempo Completo en el Doctorado en Gestión Educativa y Políticas Públicas de la Unidad Académica de Docencia Superior de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Su línea de investigación es Cultura Política y Gestión Educativa y Políticas Públicas. Integrante del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, Perfil Prodep e integrante del Cuerpo Académico: Procesos Sociales Contemporáneos: Ciencia Política y Sociedad Uaz-Ca-254.

Olga Maria Hawes

Psicóloga, mestre e doutoranda em psicologia pela UFRN, no programa de psicologia, política e socioespacialidades. Poeta, publicou os livros de poemas "Um minuto de barulho" (Editora Patuá, 2020) e "Um diário para apolo" (Munganga edições, 2023). Compõe o NUPRA (Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais: relações éticas, estéticas e processos de criação), dos departamentos de Psicologia da UFSC/UFRN. Investiga, no campo da psicologia social, temáticas relacionadas a arte, política e processos de subjetivação. E-mail: hawesolga@gmail.com e ORCID <https://orcid.org/0009-0008-5424-8008>

Paola Reyes Rodríguez

Es investigadora en formación en el Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas de la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Es licenciada en Letras por la misma institución y maestra en Educación Histórica por el Centro de Actualización del Magisterio, Zacatecas. Su correo electrónico es paolareyes@uaz.edu.mx y su identificador ORCID es <https://orcid.org/0009-0000-7109-4508>.

Rosamaría Colorado Quiroz

Es licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Vasco de Quiroga, en Morelia, Michoacán, y maestra en Ciencia Política por la Unidad Académica de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Actualmente cursa el Doctorado en Ciencia Política en la misma unidad académica. Cuenta con diplomados en Ciencia Política y en Ciencia Política e Investigación Social, y ha participado como ponente en diversos congresos nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación se centran en la comunicación política, redes sociales e inteligencia artificial, feminismo, subjetividades y conflicto social. Su correo electrónico es rosamaricq@msn.com ORCID es <https://orcid.org/0009-0006-1367-4110>.

Sigifredo Esquivel Marín

Es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas, adscrito a la Unidad Académica de Filosofía en el Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas. Cuenta con perfil PRODEP y es miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Es autor de diversos libros en el campo de las Humanidades y el pensamiento crítico, y ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Sevilla y en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil. Ha recibido reconocimientos nacionales e internacionales por su obra publicada e investigaciones. Su correo electrónico es sigifredo.esquivel@uaz.edu.mx y su identificador ORCID es <https://orcid.org/0000-0001-8283-9659>.

Silvana Andrea Figueroa Delgado

Es Doctora y Maestra en Ciencia Política, y economista de profesión. Es Docente-Investigadora de la Unidad Académica de Ciencia Política “Dr. Víctor Manuel Figueroa Sepúlveda” de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) (México). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2013. Su campo de investigación es en Economía política del desarrollo y en Estudios sociales de ciencia y tecnología. ORCID es <https://orcid.org/0000-0003-1366-7528> y sus perfiles ResearchGate: <https://www.researchgate.net/profile/Silvana-Andrea-Figueroa-Delgado/research> y Google Academic: <https://scholar.google.es/citations?user=mL5Nb1wAAAAJ&hl=es>

Tatiana Minchoni

É professora adjunta no Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC, na área Psicologia Social e Cultura. Coordena o Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política (NUPRA/UFSC), é integrante do Grupo de pesquisa LAICOS IAPSE da Universitat Autònoma de Barcelona e do Observatório de Psicologia Ambiental Latino-Americana (obPALA/UFRN). Possui graduação e mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); doutorado em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFSC, na área de Práticas Culturais e Processos de Subjetivação; pós-doutorado em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Lattes ID <http://lattes.cnpq.br/2001147977446493>; Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-6272-1987>

Vladimir Viramontes Cabrera

Es Doctor en Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Zacatecas (México). Es Maestro en Ciencia Política y obtuvo la Licenciatura en Psicología con especialidad en Psicología Social. Se desempeña como Docente-Investigador de tiempo completo de la Unidad Académica de Ciencia Política “Dr. Víctor Manuel

Figuroa Sepúlveda" y 10 horas en la Unidad Académica Preparatoria de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Su campo de investigación es Crisis contemporánea, movimientos sociales, resistencias y procesos emancipatorios. ORCID es <https://orcid.org/0009-0006-9838-0903> y su perfil en ResearchGate: <https://www.researchgate.net/profile/Vladimir-Viramontes>

Índice Remissivo

- Aborto — 317, 318, 319, 320, 325, 330, 337
- Acción comunicativa — 318, 319, 320
- Actor arquetípico — 66, 67
- Afetos — 150, 196, 289, 290, 294, 297, 298, 300, 303, 311, 313
- Análise dialógica do discurso — 87
- Análisis de contenido – 324, 325
- Anticolonial/contracolonial — 108, 109, 126, 131, 132, 142, 149, 154, 158, 160, 162, 163, 164, 172
- Arte – 27, 29, 33, 759, 78, 83, 84, 98, 102, 114, 126, 134, 178
- Asistentes educativas — 209, 212, 221, 226
- Autogobierno — 168, 173, 185
- Autonomía/autonomía — 34, 37, 115, 167, 169, 171, 175, 180, 185, 213, 323, 332, 338
- Campo-tema – 301, 302
- Capitalismo — 154, 161, 172, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 271, 277
- Cena/escena — 29, 42, 63, 74, 77, 110, 118, 119, 132, 134
- Cidade/ciudad — 51, 82, 83, 84, 123, 125, 154, 156, 272, 277
- Conservadurismo/conservadorismo — 293, 294, 320, 321, 337
- Colectivas feministas — 317, 318, 330
- Coletivos artísticos — 108
- Congreso Nacional Indígena (CNI) – 167, 168, 185
- Corpo/cuerpo — 28, 30, 39, 45, 46, 51, 67, 82, 83, 98, 111, 113, 134, 143, 160, 197, 200, 204, 293, 296, 297, 323, 334
- Cuidado — 67, 78, 128, 140, 142, 147, 155, 157, 160, 174, 181, 214, 226
- Dança — 83, 84, 98, 157
- Democracia — 72, 112, 115, 126, 134, 178, 185, 300

Despojo/desapropriação — 67, 146, 167, 168, 171, 172, 186, 263, 268, 284

Dispositivo — 37, 38, 56, 63, 107, 124, 125, 132, 280, 281, 284

Educación/educação — 130, 131, 162, 192, 195, 200, 201, 202, 203, 204, 209, 210, 220, 221, 223, 232, 236, 245

Emancipación/emancipação — 30, 45, 111, 112, 192, 199, 201, 202, 216

Entrevistas — 44, 86, 87, 115, 117, 118, 168, 215, 304, 305, 324, 330, 333

Espacio social — 98, 259, 260, 262, 263, 272, 273, 274, 275, 276, 277

Espaço urbano/espacio urbano — 82, 84, 107, 108, 283

Espectador — 29, 30, 31, 32, 34, 36, 39, 52, 63, 65, 74, 77, 114, 128, 129

Estado — 124, 125, 142, 148, 153, 168, 169, 170, 211, 139, 245, 260, 261, 262, 263, 271

Estética — 27, 28, 33, 39, 57, 83, 99, 111, 113, 115, 131, 144, 296

Extremismos políticos — 291, 301, 302

Experiência — 56, 83, 86, 93, 113, 114, 117, 121, 127, 142, 143, 160, 191, 194, 196, 197, 200, 203, 204, 306

Extrema-direita — 133, 291, 292, 295

Fabulação — 119, 127, 149, 154

Feminismo — 56, 58, 59, 140, 142, 143, 151, 162, 327

Ficção — 118

Formación docente — 216

Gênero — 44, 50, 53, 56, 57, 58, 98, 139, 151

Globalización/globalização — 194, 260, 263, 264, 265, 266, 291, 296

Humanidade/humanización/deshumanización — 64, 78, 114, 142, 143, 159, 162

Iconoclasia — 30, 35, 36, 39

Institución escolar/escola — 90, 211, 145, 146, 212, 230, 231, 232, 236, 242, 247, 251

Interseccionalidade — 44, 50, 55, 57, 142, 151

Investigación-acción — 40, 209, 210, 214, 215, 217, 222

Memória — 57, 98, 143, 146, 151, 157, 164, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200

Método da Igualdade — 110, 111, 112, 113, 119, 127, 131, 132, 134

Miedo/medo — 259, 277, 278, 279, 280, 283, 285, 289, 298, 300, 307, 308, 309, 312, 313, 318, 330, 334

Mulheres/mujeres — 41, 42, 45, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 139, 140, 141, 142, 155, 157, 158, 161, 182, 317, 319, 321, 323, 325, 330, 332, 334, 337

Narrativas — 29, 31, 68, 139, 143, 163, 194, 195, 197, 199, 202, 213, 220, 261, 264, 271, 272, 280, 285, 303, 311, 313

Necrocapitalismo/necropolítica — 171, 172

O Político — 64, 68, 78, 110, 131, 132, 278

Obra de arte — 30, 83, 114

Observación/observação/observante — 43, 44, 117, 214, 217, 222, 223, 246, 254

Pesquisar — 43, 86, 87, 116

Planeación didáctica — 210, 213, 218, 221, 223, 224

Poesia — 107, 109, 110, 120, 124, 126, 131, 134

Política — 34, 39, 63, 68, 70, 82, 98, 110, 111, 123, 124, 127, 132, 133, 151, 162, 185, 202, 236, 238, 243, 254, 259, 263, 265, 268, 272, 278, 290, 293, 300, 303, 327, 332

Posdrama — 27, 28, 29, 30, 34

Processos de subjetivação/subjetivación — 63, 83, 110, 112, 113, 127, 134, 143, 157, 260, 285

Pueblos originarios/povos originários — 148, 167, 170, 172

Quilombo/quilombolas — 141, 142, 147, 150, 152, 153, 155, 163, 164, 191, 200

Raça — 44, 53, 57, 139, 142, 153, 290, 295

Redes sociales — 234, 244, 318, 319, 321, 323, 325, 331, 332, 335, 337

Regime estético — 113, 114, 115, 126

Resistencia/resistência — 30, 35, 63, 71, 107, 109, 123, 139, 143, 147, 152, 153, 162, 163, 199, 202, 167, 173, 174, 184, 185, 322, 330

Salud pública — 319, 322
Servidão — 48, 299, 310, 312, 313
Sistema educativo — 221,232,236, 243
Socialização/socialización — 84, 91, 93, 234, 235, 237, 245, 247, 249,
300
Teatro arquetípico — 64, 65, 66, 68, 78
Teatro das oprimidas — 42, 43, 58
Teatro político — 63, 64, 65, 67, 68, 77, 78
Teatro Posdramático — 32, 33, 34, 37, 38
Territorio/território — 67, 139, 141, 142, 148, 154, 158, 163, 168, 169,
171, 172, 179, 184, 185, 192, 193, 194, 196, 197, 271, 272
Vida comunitaria/comunidad/comunidade — 124, 129, 144, 148,
149, 152, 153, 155, 170, 174, 176, 177, 185, 186, 264, 265, 318, 320
Violencia criminal — 259, 260, 269, 270, 271, 272, 276, 277, 279, 280,
284
Violencia escolar — 229, 230, 232, 233, 237, 241, 242, 243, 245, 253,
254

Crítica y creación en la investigación social y humanística,
terminó su tratamiento editorial digital en el mes de
marzo de 2026. En su
composición se utilizó la fuente tipográfica
Crimson Text de 10, 12, 14 y 24 puntos.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de
Sara Andrade, Sigifredo Esquivel,
Andrea V Zanella y Ernesto Menchaca.

Este libro reúne relatos de 13 investigaciones desarrolladas en una perspectiva crítica en Brasil y México que, desde distintos enfoques, buscan comprender algunas de las tensiones y transformaciones que comprometen la investigación social y humanística. Organizado en dos grandes bloques temáticos - Arte y resistencias inventivas y Educación, política y violencia: algunos desafíos contemporáneos - los capítulos ofrecen espacios de reflexión crítica e interpretativa de procesos comunitarios y en las ciudades, en una reivindicación de los ámbitos de autonomía, experiencias y memoria de los pueblos.



ISBN 978-65-265-2820-4

