

**LAZER,
CORPOS
E ESTUDOS
CULTURAIS**

UM OLHAR A PARTIR
DA REDE INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS
(RIEC)

Conselho Editorial Educação Nacional

Prof. Dr. Adolfo Ignacio Calderon – PUC/Campinas
Prof. Dr. Afranio Mendes Catani – USP
Prof. Dr. Altair Alberto Fávero – UPF/RS
Profa. Dra. Carina Maciel – UFMS/MS
Prof. Dr. Diego Bechi – UPF/RS
Profa. Dra. Edineide Jezine – UFPB
Profa. Dra. Egeslaine De Nez – UFRGS/RS
Profa. Dra. Elisabete Monteiro de Aguiar Pereira – Unicamp/SP
Prof. Dr. Elton Luis Nardi – Unoesc/SC
Prof. Dr. Gildenir Carolino Santos – Unicamp/SP
Prof. Dr. João dos Reis da Silva Junior – UFSCar/SP
Prof. Dr. José Camilo dos Santos Filho – Unicamp/SP
Prof. Dr. José Vieira de Sousa – UnB/DF
Profa. Dra. Lara Carlette Thiengo – UFMG – MG
Prof. Dr. Lindomar Boneti – PUC/PR
Prof. Dr. Lucidio Bianchetti – UFSC/SC
Profa. Dr. Ignacio Calderon – PUCC/SP
Profa. Dra. Maria Abadia da Silva – UnB/DF
Profa. Dra. Maria de Lourdes Pinto de Almeida – UFSM, Unicamp
Profa. Dra. Maria Tereza Ceron Trevisol – Unoesc/SC
Profa. Dra. Maria Vieira Silva – UFU/MG
Profa. Dra. Margarita Victoria Rodrigues – UFMS/RS
Profa. Dra. Marilda Pasqual Scheneider – Unoesc/SC
Profa. Dra. Marília Morosini – PUCRS/RS
Prof. Dr. Paulo Almeida – UFPA/PA
Prof. Dr. Renato Dagnino – Unicamp/SP
Profa. Dra. Romilda Teodora Ens – PUCPR/PR
Profa. Dra. Rosane Sarturi – UFSM/RS
Profa. Dra. Vera Jacob – UFPA/PA

Conselho Editorial Educação Internacional

Prof. Dr. Adrián Ascolani – Universidad Nacional de Rosario/Conicet/Argentina
Prof. Dr. Adrian Cammarota – IDES/Argentina
Prof. Dr. Antonio Bolívar – Universidad de Granada/Espanha
Prof. Dr. Antonio Cachapuz – Universidade de Aveiro/Portugal
Prof. Dr. Antonio Teodoro – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias/Portugal
Prof. Dr. Enrique Martínez Larrechea – IUSUR/Uruguai
Profa. Dra. Fatima Antunes – Universidade do Minho/Portugal
Prof. Dr. Geo Saura – Universidad de Granada – Espanha
Prof. Dr. Jaime Moreles Vazquez – Universidade de Colima/México
Profa. Dra. Maria Carmen Lopez Lopez – Universidade de Granada/Espanha
Profa. Dra. Maria Cristina Parra Sandoval – Universidad del Zulia/Venezuela
Profa. Dra. María Rosa Misuraca – Universidad Nacional de Luján/Argentina
Profa. Dra. María Verónica L. Guerrero – Pontificia Universidad Católica de Valparaíso/Chile
Prof. Dr. Mariano Fernandez Enguita – Universidad de Madrid/ Espanha
Prof. Dr. Norberto Lamarra – Universidad Trés de Febrero – Argentina
Profa. Dra. Olga Cecília Diaz Flores – Universidad Nacional Pedagógica – Colômbia
Prof. Dr. Pablo Garcia – Universidad Trés de Febrero/Argentina
Profa. Dra. Patricia Viera Duarte – Universidad de la Republica/Uruguai

Elisângela Chaves
Hélder Ferreira Isayama
(organizadores)

**LAZER,
CORPOS
E ESTUDOS
CULTURAIS**

UM OLHAR A PARTIR
DA REDE INTERNACIONAL
EM ESTUDOS CULTURAIS
(RIEC)

MERCADO[®]
LETRAS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Lazer, corpos e estudos culturais [**livro eletrônico**] : um olhar a partir da Rede Internacional em Estudos Culturais (RIEC) / organizadores Elisângela Chaves, Hélder Ferreira Isayama. – 1. ed. – Campinas, SP : Mercado de Letras, 2024.

ePub

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-85-7591-726-8

1. Educação 2. Estudos culturais 3. Lazer I. Chaves, Elisângela. II. Isayama, Hélder Ferreira.

24-206793

CDD-306.4812

Índices para catálogo sistemático:

1. Lazer e cultura : Sociologia 306.4812

capa: Studio Rotta Design Gráfico

gerência editorial: Vanderlei Rotta Gomide

preparação dos originais: Editora Mercado de Letras

revisão final: dos autores

bibliotecária: Tábata Alves da Silva – CRB-8/9253

Esta obra contou com
o apoio financeiro da
CAPES/PROAP e PPGIEL/UFMG
para a sua publicação na versão ebook

O livro tem a chancela da
Rede Internacional em Estudos Culturais (RIEC)

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

© MERCADO DE LETRAS®

VR GOMIDE ME

Rua João da Cruz e Souza, 53

Telefax: (19) 3241-7514 – CEP 13070-116

Campinas SP Brasil

www.mercado-de-letras.com.br

livros@mercado-de-letras.com.br

1ª edição

2 0 2 4

FORMATO DIGITAL

BRASIL

Esta obra está protegida pela Lei 9610/98.
É proibida sua reprodução ou armazenamento
parcial ou total ou transmissão de qualquer
meio eletrônico ou qualquer meio existente
sem a autorização prévia do Editor. O infrator
estará sujeito às penalidades previstas na Lei.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
ELES LÁ E NÓS CÁ: CORPOS INSURGENTES, DIVERSIDADE, LAZER E CULTURA.....	11
Ivy Guedes	
DECOLONIALIDADE, PÓS-HUMANIDADES E PENSAMENTO DE FRONTEIRA: NOTAS PRELIMINARES SOBRE A INVENÇÃO DE SENSIBILIDADES INSURGENTES	25
Larissa Latif	
LAZER, CORPOS E CULTURAS: O CABO DE GUERRA ENTRE O LOCAL E O GLOBAL NA CONSTITUIÇÃO DE TERRITORIALIDADES.....	47
Simone Rechia, Karine do Rocio Vieira dos Santos	
MULHERES, VIOLÊNCIA E ACESSO: QUE EMPODERAMENTO? CARTOGRAFIA DA MULHER ANGOLANA	65
Mariana Teixeira	
ESTUDOS CULTURAIS, CORPOS E POLÍTICAS DE LAZER.....	81
Cláudia Regina Bonalume	

CORPOS EM PALCO: UMA ANÁLISE DE FOTOGRAFIAS DE PERFORMANCES DO TEATRO NACIONAL D. MARIA II	103
Helena Gonçalo Ferreira, Maria Manuel Baptista	
JUVENTUDES E SUAS PERFORMANCES CORPORAIS NA SUA VIVÊNCIA DE LAZER NA APARELHAGEM SONORA “O GIGANTE CROCODILO PRIME” DE BELÉM DO PARÁ	135
Mauro Costa Rodrigues, Ana Cláudia Porfírio Couto	
LAZERES E ARTES; CULTURAS E SABERES POPULARES: QUESTÕES PARA <i>SER E VIVER</i> LAZER ENTRE OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS	161
Khellen Cristina Pires Correia Soares, Juliana Araújo de Paula, José Alfredo Oliveira Debortoli	
LAZER, PRODUÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL	179
Jenifer Lourenço Borges Vieira, Elisângela Chaves	
O TURISMO NA CULTURA MOÇAMBICANA: TENSÕES ENTRE NEOLIBERALISMO E DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO	199
Gustavo Schünemann Christófaró Silva, Hélder Ferreira Isayama	
SOBRE OS/AS AUTORES/AS	225

APRESENTAÇÃO

Lazer, Corpos e Estudos Culturais, foi o tema do II Congresso Científico da Rede Internacional em Estudos Culturais (RIEC). Este tema surgiu da percepção coletiva das/os organizadoras do congresso de que a temática norteadora do encontro deveria atender demandas imergentes e urgentes para as/os pesquisadoras/es e instituições vinculados a RIEC. Essa atenção somada à convergência de interesses de investigação dos Grupos de pesquisa do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer (PPGIEL/UFMG)¹ nos desafiou a buscar propostas abrangentes, que pudessem propiciar delimitações de aprofundamentos nos diálogos com os Estudos Culturais.

O atravessamento com o Lazer era uma questão evidente, dada nossa conexão acadêmico científica com os Estudos do Lazer e o vínculo com o PPGIEL. Mas como gerar conexões de ampliação da produção, para esse nicho que compõe a rede e suas extensões acadêmicas? Perante o cenário pandêmico e pós pandêmico o que

1. EduDança (Grupo de Pesquisa em Dança da UFMG), GEPLC (Grupo de Estudos e Pesquisa em Lazer, Espaço e Cidade da UFPR), GESPEL (Grupo de Estudos de Sociologia, Pedagogia do Esporte e Lazer da UFMG), Coletivo NaPrática (Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem na Prática Social da UFMG) e Oricolé (Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer da UFMG).

precisamos? A partir dessas questões surgiram ideias e o corpo após o isolamento social e a privação do contato presencial se impôs como temática norteadora junto ao Lazer e aos Estudos Culturais.

O II Congresso RIEC, teve, então, como ponto de partida o atravessamento entre Lazer, Corpos e Estudos Culturais e para isso convidamos membros da rede, professoras(es), pesquisadoras(es) e estudantes para problematizar através das conferências, mesas redondas, rodas de conversas, apresentações artísticas e comunicações orais de trabalhos de pesquisa e relatos de experiência. As conferências e mesas redondas pensadas para o encontro da maioria dos participantes pautaram temas como: corpos insurgentes e a diversidade, cultura e artes, territorialidades, interseccionalidades e políticas públicas. Esses diálogos e exposições reforçaram a convicção de que os Estudos Culturais têm ampliado e potencializado, teórica e metodologicamente, a problematização do Lazer e a Experiência Cultural. Essas temáticas centrais em nossas vidas se revelam no corpo, no festejar, no celebrar, indagando *outras* relações possíveis, a despeito das relações de poder impregnadas nos e pelos modos de produção social moderno-capitalistas.

A organização desse evento foi, também, uma forma de expressar resistência perante a difícil e perversa situação política e econômica em que nos encontrávamos no Brasil (gestão 2019-2022). Desde 2020, a pandemia resultante da propagação mundial do COVID-19 impôs a necessidade de medidas de distanciamento social e adaptações do viver cotidiano. Essa estratégia foi adotada para conter os seus avanços e possibilitar a vida, perante um governo irresponsável e cruel para a maioria da população brasileira. As universidades públicas brasileiras apesar de serem alvo de ataques do governo desse período, dedicaram-se a combater e produzir ações que auxiliassem a resistência e a defesa de caminhos para conscientização e apoio ao povo.

Esse cenário caótico de restrições e perseguições a intelectualidade, as artes, as universidades brasileiras nos mobilizaram à resistência e a coragem de não parar de fazer! E

assim, apesar de ainda vivermos os efeitos da pandemia propusemos esse movimento de realizar um congresso híbrido, presencial e *online*, com o objetivo de possibilitar o congressamento, o encontro, a divulgação de pesquisas e conhecimentos sobre os corpos, o lazer e os estudos culturais e o fortalecimento de ações coletivas multi/interdisciplinares.

Nessa obra, propusemos às autoras e aos autores diálogos alicerçados em fundamentos teóricos e empíricos que possibilitassem ampliar a compreensão da experiência cultural em contextos urbanos e tradicionais e enfatizassem a centralidade ética, estética e política dos corpos. Portanto, os textos aqui publicados buscam refletir a partir de abordagens epistemológicas, conceituais e metodológicas que favorecem o estudo de temas e questões diversas sobre as relações entre Lazer, corpos e estudos culturais.

Assim, o livro é composto por trabalhos de palestrantes que participaram de conferências e mesas-redondas, bem como dos organizadores e líderes dos grupos de pesquisa que estiveram à frente da organização do evento. Agradecemos à todas e todos por atender o nosso chamado e nos presentear com os textos que compõe essa coletânea.

Esperamos ainda que esse trabalho coletivo possa contribuir com os debates em campos do conhecimento diversos e possa ser utilizado em contexto didáticos por estudantes, pesquisadoras/es e profissionais que buscam aprofundar conhecimentos sobre as temáticas do lazer, dos corpos e da perspectiva dos estudos culturais.

Boa leitura à todas e a todos!

Elisângela Chaves
Hélder Ferreira Isayama



ELES LÁ E NÓS CÁ : CORPOS INSURGENTES, DIVERSIDADE, LAZER E CULTURA

Ivy Guedes

Inspirada pelos Racionais MC, elaborei minhas primeiras incursões sobre qual seria o meu diálogo articulado com o tema do II Congresso Científico da Rede Internacional em Estudos Culturais já que de antemão indaguei a professora Elisângela Chaves que intermediou o convite para proferir a conferência de abertura se ela tinha alguma expectativa sobre Ivy Guedes! Essa que é mulher cis negra, pagodeira, funkeira, doutora, sambista, periférica, descolonizada, insurgente, mãe e avó. Esse corpo atravessado por muitas marcas e cicatrizes de origem periférica de baixa renda filha do pedreiro e da costureira sou mestre e doutora cotista e se estou aqui devo as políticas de cotas a oportunidade de acesso a pós-graduação e as chances que ser doutora me proporcionam financeiramente, culturalmente e sócio historicamente. Eles lá e nós cá: corpos insurgentes, diversidade, lazer e cultura surge da letra do rap “Da ponte pra cá” (R’C). Eu sou pelo somos, sou um corpo em movimento de punho erguido existindo e resistindo.

SOBRE ELES LÁ E NÓS CÁ.

eles – o estado e sua branquitude autorizada

nós – a negrada das quebradas vigiadas

Introdução

Vou precisar fazer uma volta ao passado da escravidão no Brasil para articular os eixos estruturantes dessa narrativa que irá a partir de uma estética rítmica de matriz africana descortinar o genocídio cultural de um povo, suas resistências e insurgências. Contextualizo a história da escravidão e suas formas mais diversas de silenciamento da cultura africana e da invisibilidade do ser humano vindo do continente africano. Para isso, me permito uma ancoragem na oralidade, na poética da diversidade, ou seja, busco nas reflexões Glissantinas as fronteiras entre os gêneros e a as correntes teóricas na tentativa de fazer emergir o que estamos denominando de outras epistemologias negras.

Contabilizamos no presente das sociedades Pós-Coloniais uma infinidade de prejuízos, sejam de ordem moral, social, econômica e cultural, oriundos e consequentes da experiência colonial. No Brasil, a discriminação racial é a condição, se não a mais danosa, certamente a mais cruel, dadas as sutilezas de suas práticas.

Vamos pensar juntas! Será que a partir do que está posto sociologicamente estaríamos de alguma forma nos furtando a reconhecer quais ideologias são responsáveis pela manutenção do status quo da branquidade e que o genocídio da população negra é naturalizado ainda que estejamos travando inúmeras batalhas para exercer nossos direitos de cidadania. E que ao trocarmos as lentes do capitalismo pela lente dos Estudos Culturais e de Ubuntu somos capazes de enxergar uma outra história possível.

Há algum tempo observo no campo das reflexões sobre educação a necessidade de inserção de questões difíceis que envolvem raça, gênero, sexualidade, dentre outros marcadores de identidade. Nesse sentido, proponho pensar questões que estão diretamente ligadas a uma nova organização social que traz para a esfera educacional a emergência do trato com essas questões. Daí o meu percurso pela variável da música tem sido um canal de comunicação expressivo das massas, pois fala de um lugar que as

aproxima. Este advento fonográfico veio a influenciar enormemente a base epistemológica do campo dos estudos sobre juventude negra, lazer e suas sociabilidades.

Trato da música como conceito e como rastro e resíduo que asseguraram de alguma forma a sobrevivência dos negros escravizados e, posteriormente, suas formas de irmandade. Despojados de tudo, inclusive da sua língua, os africanos escravizados recompõem através dos rastros e resíduos uma língua e manifestações artísticas válidas para todos preservados pela memória, a exemplo dos cantos entoados nos funerais, batizados, casamentos. Para Bell Hooks (2008, p. 3), autora que discute o lugar da linguagem nas relações de poder,

[...] quando os escravos cantavam “nenhum corpo conhece o problema que eu vejo”, seu uso da expressão “nenhum corpo” adicionava um significado mais rico do que se eles tivessem usado a expressão “ninguém”, porque era o corpo do escravo que era o local do sofrimento.

Assim, levo em conta os sons do passado, ou seja, os rastros musicais africanos trazidos para cá que, de algum modo, sugerem a criatividade indicada por diversos autores para compreender a riqueza de ritmos no presente que fazem da música esse objeto estético e performático fundamental para compreender essa juventude negra.

Um outro olhar para a corporeidade negra nos pós abolição eram lidas como “vadiagem”, “malandragem”, “baderna” quando pegos jogando capoeira ou fazendo samba. Essa interpretação que colabora para que corpos negros no presente seja acusados de diversos delitos, arruaceiros considerados suspeitos. Segundo o historiador Wilson Mattos o nosso lazer historicamente é lido como desordem social, justificando o alto recurso destinado a instituição militar cuja missão é manter a ordem e o controle desses corpos ou seja -Nós.

Por conta disso, é que temos a possibilidade de discutir teoricamente a importância da musicalidade negra não só como fonte

inspiradora de cultura e lazer, mas como um conjunto de componentes importantes que têm como referência simbólica a matriz africana. Suas relações e influências permeiam não só a juventude, mas todas as pessoas sensíveis ao som e ao ritmo da música negra.

Há uma produção musical efervescente disseminada globalmente, com sonoridades e paisagens culturais aproximadas e distanciadas, referenciadas pelo espaço de atuação social dos ouvintes ou da audiência que é envolvida por um conjunto de apropriações, seja pelos produtores musicais, seja pelos músicos e as estruturas físicas, e, com isso, a possibilidade de se reconhecer como parte desse cenário, ou subversivo a ele.

Se estamos buscando novas estratégias educacionais, podemos construir, a partir da perspectiva dos Estudos Culturais, a inovação dos currículos promovendo a cultura popular como conhecimento referenciado. Os Estudos Culturais promovem a crítica necessária ao currículo desestabilizando o que antes era definido como padrão de educação, propondo outro olhar para a cultura popular. Portanto, a partir da crítica aos conteúdos hegemônicos que postularam os currículos de educação, as epistemologias negras abrem outras janelas para o conhecimento, respeitando a diversidade, promovendo equidades. Nesse sentido, o corpo negro é essencialmente o protagonista de um fenômeno que se inscreve na diáspora insurgente e resistente. Essas existências têm causado um debate muito amplo em torno do corpo negro seus usos e recursos contra estereótipos, estigmas, violência, objetificação e o racismo. Mas principalmente sobre o genocídio.

Essa juventude de que estou tratando, ainda que tenha acesso a tecnologia de comunicação e imagem, é um grupo estereotipado, que tem a sua imagem frequentemente associada à – galera do mal, os – braus, pivetes, entre outros termos pejorativos. Portanto, ainda que esses jovens busquem estar inseridos nessa cultura juvenil de uso de roupas, tênis e *look's* atualizados, eles não necessariamente são incluídos socialmente; existe todo um conjunto de signos e símbolos incorporados em nossa sociedade que distingue os

grupos sociais por classe e raça, ou seja, essas são as novas faces do racismo. e, portanto, o estado se sente autorizado pela sociedade civil, branca e elitista a julgar e condenar as manifestações culturais e de lazer das populações negras.

De acordo com Kenia Mattos (2022) que se debruça sobre as estéticas periféricas de jovens negros e o uso de marcas como a Nike enquanto produção de sentidos nos convida a leitura sobre identidades e pertencimentos que estéticas se constroem e como essas distinções leva o aparato do estado a identificar essas corporeidades como marginais, e quando reunidos em agrupamentos de lazer e diversão são alvos de vigilância, controle e repressão.

Gostar ou não de pagode, funk, rap, samba, piseiro e forró não pode nos impedir de traçar um discurso crítico que desenvolva na consciência do seu maior público juízo de valor sobre as representações negativas recorrentes especialmente às mulheres negras no caso do funk e do pagode baiano. É preciso estar atento que, para além dos ritmos dançantes, existe um conceito que acaba sendo reproduzido.

No entanto, a crítica oriunda da elite racista, fascista, e branca ultrapassa a visão sobre essa musicalidade como uma cultura de falares e saberes historicamente acumulados e ressignificados na diáspora. Dificilmente, os cronistas e escritores que se debruçaram a elaborar críticas sobre as manifestações culturais negras remetem à polícia um papel importante no gatilho que dispara a desordem e medo.

Convenhamos que o público marcante das festas de rua é, na sua grande maioria são negros. Segundo Mattos (2003), foi por conta da desordem promovida nos entrudos que as autoridades decidiram pelas ruas para o povo e os clubes para os fidalgos. Enquanto espaço social desprezado, podemos perceber que a rua se configurou como espaço de atuação cultural e política para os negros. Assim, avalio como a rua dá sentido às ritualizações dos africanos no Brasil e seus descendentes: foi através das festas que os negros puderam, de forma inteligente, reconstituir os cenários ancestrais fragmentados pela escravidão.

Vemos que especialmente no que concerne às danças afro-brasileiras o sagrado e o profano se conectam na esfera da energia propagada pelo movimento corporal. Desse modo, a dança como elemento da cultura corporal do movimento e das culturas negras africanas tem no gesto a elaboração do sentido de percepção da imagem do corpo negro que sofreu a dura experiência da escravidão. É desse campo analítico que avalio o gesto provocador do/da *performer* que dança o pagode e o funk, que são, geralmente, a juventude negra. A dança do pagode e do funk, qualificada pela crítica intelectual como linguagem libidinosa e sensual traduz o sagrado e o profano num contexto social de identificação etnicorracial.

Tanto o pagode como o funk, como produto cultural local, e de produção de sentidos cada qual em seus territórios são aqui tratados numa perspectiva Pós-Colonial, considerando que se trata de uma cultura cujo discurso é legitimador de um grupo étnico que vive às margens. O pagode baiano, o rap e o funk, tem nas suas origens uma base periférica e seus maiores produtores/criadores jovens negros.



Foto 1 – Batekoo
Fonte: Facebook Batekoo.

Com vistas ao passado anterior a escravidão a musicalidade e a criatividade são elementos muito marcantes da cultura africana. Desde antes da escravização, ainda na África, as músicas tinham papel importantes para marcar ritos, para semear e plantar, para nascer e morrer, para festas dentre outras, bem como sempre foi um recurso formativo em que Griôs ensinavam as novas gerações.

Seguindo essa linha teórica, reconhecer a musicalidade negra como um complemento curricular com forte penetração cultural advinda das sociabilidades juvenis consiste em conflitar as barreiras que permeiam o pensamento intelectual, ou seja, os racionalismos e conservadorismos, que normalmente são tomados como parâmetros curriculares da educação.

Indago a mim mesma: estariam esses corpos - através da criatividade, da dança e da música- ousando se inscreverem num contexto mais amplo, se considerarmos que os pagodes, os paredões, a festas funk, de largo e novos arranjos de lazer tem criado outros espaços de trabalho e profissionalização nesses territórios que tem no entretenimento musical uma de suas maiores fontes de renda? Aventuraria dizer que sim, e que a ocupação desses espaços, seja de forma profissional ou amadora, improvisada de vendas e comércio tem gerado preocupações de toda ordem pela elite dominante.

Em se tratando do pagode baiano e do funk, que emergem das periferias, pode-se afirmar que as críticas que recaem sobre estes gêneros musicais não se esgotam apenas nas letras, mas há um recalque identitário muito forte. De acordo com Hall (2003, p. 341), por definição, a cultura popular negra é um espaço contraditório. É um local de contestação estratégica. Portanto, não apenas como uma expressão cultural das comunidades populares, o pagode baiano, o funk e o rap têm características subversivas, transgressoras, híbridas e performáticas que deslocaram o centro de lugar. O lugar da cultura popular, que anteriormente esteve sob a dominação da cultura erudita, nesse contexto da musicalidade negra diaspórica, vê-se diante de um fenômeno musical que atravessa fronteiras sociais antes estabelecidas, provocadas por políticas culturais da diferença,

lutas contra as desigualdades raciais e, certamente, pela entrada de atores sociais negros em espaços nunca antes ocupados, como nas esferas política e acadêmica.

Feito isso, Glissant (2005) e Sodré (1998), ao traduzirem o pertencimento identitário dos negros com a música, orientam-nos a identificar rastros/resíduos transatlânticos potencializadores da cultura de matriz africana nas Américas que se materializam na oralidade, na gestualidade e na estética; e pelos resíduos da memória que apresentam um lugar de destaque para pensarmos o caos-mundo. Este poderia ser o caminho para a – equivalência de valor para a cultura de matriz africana!

Logo, o jogo cultural experimentado por esses jovens se instala, talvez involuntariamente, a partir dessa negocia o, o “entrelugar” que, segundo Bhabha (1998, p. 98),   o momento de liberdade para negociar e traduzir suas identidades culturais na temporalidade descontínua, intertextual, da diferença cultural.

Portanto,   nesse “entrelugar” que localizo essas identidades, quando afirmam ser negros, buscando, a partir da tecnologia, da linguagem e da estética um outro lugar para seus corpos, que não o da estereotopia e da domina o. Essa constru o, que parte do conceito de “entrelugar”, pode configurar, no contexto atual das rela oes raciais, o que Bhabha (1998, p. 27) propõe como a retomada do passado como causa social ou precedente est tico.

As expressões das culturas negras na diáspora foram consideradas por Paul Gilroy, como “contracultura da modernidade”, nelas a música negra, por exemplo, do soul ao rap, teria cumprido papel central no desenho de uma comunidade negra de caráter transnacional e diaspórica, o “Atlântico Negro” (Gilroy 2001).

  notável o tratamento inadequado que os negros recebem em nossa sociedade. A realidade desses sujeitos- a juventude negra está permanentemente cercada de obstáculos sociais e desafios. Há uma exigência para com esses indivíduos em comprovar circunstancialmente suas inten oes, a oes e movimentat oes,

comportamentos e atitudes, diferente do que se exige dos adolescentes brancos. São negados a esses jovens negros a condição de ir e vir, livres da vigilância, dos olhos da censura, da reprovação e da discriminação, valores estes introjetados no campo das relações sociais e que se naturalizaram como normais, fruto de uma concepção de sociedade hegemônica e colonizadora.



Foto 2 – Batekoo

Fonte: <https://ourpartystyle.files.wordpress.com/2016/07/batekoo.jpg>.

É nós cá : Autogestão, criatividade, e novas formas de Lazer a partir dos paredões, dos rolezinhos, do pagofunk, das batalhas de rap e das festas batekoo. São suas “Estéticas Afirmativas, periféricas e Afrodiaspóricas” assumindo o campo da luta antirracista. Falo desse contexto do qual a estética negra protagoniza um movimento político reconhecido como “Empoderamento Crespo” onde ocorreram transformações que significam prioritariamente a afirmação de negritude e deslocamentos de identidades anteriormente forjadas pela branquidade. Dito isso, permito-me uma releitura do conceito estética afirmativa a partir de novas formas de composição e arranjos elaborados por jovens negros (homens, mulheres, gays, lésbicas, pessoas transsexuais, bissexuais e crianças).

Logo são as estéticas afrodiaspóricas ressignificando o uso dos cabelos crespo seja por meio de tranças (nagô, coloridas, *boxbraids*, *dreadlocks*, boxeadora); cortes estilizados (na régua); *mega hair*; black power; ouriçados; cacheados; crespos; dreadados; carecas e até alisados acompanhados de outros artefatos da moda como maquiagens coloridas, iluminadas, bocas destacadas por batons de cores fortes, brincos, colares, pulseiras, alargadores, piercing e muitos anéis. Também as roupas em sua maioria garimpadas em brechós, recicladas, sobrepostas com calçados e meias descolados concorrendo desse modo à um despojamento do tradicional, apresentando uma moda performática/criativa de matriz africana insurgindo às normas, valores e comportamentos hegemônicos anteriormente impostos como padrão socialmente aceito.



Foto 3 – Marcha do Empoderamento Crespo de Salvador
Fonte: Arquivos próprios do coletivo. Ano 2015.

Essa juventude tem sido nomeada como Geração Tombamento. Portanto, existe uma juventude negra ousando no uso da estética enquanto manifestação política, cultural e de diversão, reconhecendo-se como corpos insurgentes e criativos. Proposições como essas alertam para o fato das mediações estéticas que modularam as formas de encontro e convívio da população negra

nos diversos territórios da diáspora e que nortearam sua arte e suas formas de socialização não se esgotam nos modelos fornecidos pela Europa, como as comunidades nacionais.

Sendo assim, essas expressões estéticas devem ser lidas como produções que agenciam, em muitos casos, uma crítica negra do projeto moderno espalhados pelos diversos modernismos existentes no Atlântico negro.

A exemplo, o riso como expressão debochada está presente no “lacre”. Diferentemente das gestualidades tímidas, a geração tombamento está nas ruas, nas escolas, nas quebradas, nas universidades e no afroemprededorismo – afrontando o conservadorismo e o puritanismo imposto particularmente pelo cristianismo. O “baixo corporal” revida atravessamentos da escravidão que fizeram presos os corpos negros, silenciando e invisibilizando competências e habilidades técnicas, científicas, artísticas e culturais.



Foto 4 – Festa da Batekko

Fonte: <https://www.bahianoticias.com.br/holofote/noticia/64238-batekoo-inaugura-espaco-no-centro-historico-de-salvador.html>.

Busco um discurso não antiacadêmico, mas um discurso que cause empatia e acolhimento de diversos corpos, identidades e representações que transgrida fronteiras e faça uma ponte entre as teorias racistas que culminaram com a naturalização do racismo, exemplificando de forma prática, pedagógica e lúdica – afinal temos, especialmente na musicalidade negra, tantos conteúdos a serem ressignificados. O medo da casa grande é perder o controle social para a força que esses agrupamentos de lazer e cultura podem gerar. Empoderar e emancipar a juventude negra, desenvolver uma crítica consciente sobre as formas do racismo. Aquilombar, ocupar, resistir e destituir esse governo racista. Nossos corpos são festa e são luta. Vamos descer quebrando as estruturas coloniais- Racistas não passarão.

Referências

- BHABHA, Homi, K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CARLSON, Marvin. *Performance: uma introdução crítica*. Trad. Tháís Flores Nogueira, Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- GILROY, Paul. *Entre Campos, nações, culturas e o fascínio da raça*. Trad. de Célia M. Marinho de Azevedo et al. Editora Anablume. São Paulo, 2007.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Afro-asiáticos, 2001.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora. Editora: UFJF, 2005.

- HALL, Stuart. *Da diáspora, identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Unesco, 2003.
- MATTOS, Ivanilde G. de. *Estética Afirmativa: corpo negro e o ensino da Educação Física*. Salvador: Ed. Appris, 2021.
- MATTOS, Kenia Guedes de. *Estéticas Periféricas: Um estudo da produção de sentido da marca Nike, em territórios periféricos*. Trabalho de conclusão de curso em jornalismo. Salvador: Universidade Salvador (UNIFACS), 2022.
- MATTOS, Wilson Roberto de. “Valores civilizatórios afro-brasileiros, políticas educacionais e currículos escolares.” *Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, vol. 12, nº 19, jan/jun. 2003.
- SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.



DECOLONIALIDADE, PÓS-HUMANIDADES
E PENSAMENTO DE FRONTEIRA: NOTAS
PRELIMINARES SOBRE A INVENÇÃO DE
SENSIBILIDADES INSURGENTES

Larissa Latif

Nestes nossos tempos, em que a reflexão sobre a colonização de todas as esferas da vida pelo capitalismo torna-se incontornável, é urgente a invenção ativa de novos mundos possíveis, sob outros regimes políticos, econômicos e simbólicos, insubordinados ao produtivismo capitalista. Procurei reunir nestas páginas algumas notas preliminares que vinha tomando a algumas reflexões já desenvolvidas parcialmente em outras oportunidades, nas quais faço algumas considerações sobre as possibilidades de contribuir para o debate a partir do que tem sido a minha prática de pesquisa nos últimos anos. Essa prática se localiza no cruzamento das artes cênicas com os estudos de gênero e os estudos culturais e no contexto histórico, cultural e econômico da Amazônia Brasileira, uma região periférica num país periférico.

Ao afirmar isto, compreendo que me posiciono num lugar complexo em que o desejo de insurreição se expressa a partir de um campo conceitual ocidental experienciado por mim ora como

centralidade, ora como borda, o que não o torna menos criativo e nem menos relevante, embora crie muitos buracos no caminho que me proponho a percorrer. Mas o acidentado da rota é que enseja o movimento do corpo, o aguçar da sensibilidade criadora, o molejo, a ginga. Tenho curiosidade pelos buracos. Penso que eles podem ser portas para encruzilhadas onde lançar meu corpo. E o corpo lançado na encruzilhada é um corpo de reinvenção do mundo. Ou, pelo menos, assim o deseja ser.

Embora possa parecer que diante da fase avançada do capitalismo, da crise do antropoceno e das formulações teóricas da pós-humanidade, que debatem a superação do sujeito moderno pelo pós-humano, já não faça sentido a problematização de hierarquizações moderno-coloniais como raça, classe e gênero, na verdade, não é possível fazer a crítica do capitalismo avançado sem essa problematização. Ela permite a crítica do regime de controle dos corpos que opera tanto no campo da biopolítica quanto da necropolítica, produzindo identidades normativas que sufocam e inviabilizam subjetivações criadoras, submetendo seres humanos aos regimes da hierarquização da diferença e da indiferenciação como produção de inumanos. É premente compreendermos a profunda complexidade destes nossos tempos em que as políticas de morte não se superam umas pelas outras, mas, antes se rearticulam e até encobrem-se umas às outras, criam zonas de obscuridade nas quais podem ficar ocultos os seus dispositivos de controle e domínio de corpos, sensibilidades e pensamentos.

Cabe, diante disso e no contexto da pesquisa em artes feita na Amazônia Brasileira, indagarmos: que políticas de afirmação da vida são possíveis em contextos em que, se a relação entre a vida orgânica e a tecnologia altera radicalmente as fronteiras entre o humano e o inumano, ao mesmo tempo persistem as hierarquizações de raça, classe e gênero? Que arte é possível (e para que) num mundo em que regimes bio e necropolíticos de classificação de vidas próprios da modernidade coexistem com aqueles do capitalismo avançado? Como uma política de afirmação vital, compaixão e cuidado

poderá inventar caminhos de insurgência quando em presença dos dispositivos de controle dos corpos, de supressão das potências criadoras do desejo, das políticas de morte?

Se é fato que o inumano e o desumano do capitalismo avançado se produzem no parasitismo do desejo e do gozo, como apontam Deleuze e Guattari e Preciado, respectivamente, e, na indiferenciação do construto pós-humano, uma espécie de outro sem marcas, um outro produzido não mais pela hierarquização da diferença, mas pela produção do indiferenciado (indiferenciado entre carne e máquina nas múltiplas formas de escravização (pós) moderna em torno do planeta) (Braidotti 2020), também é fato que as formas de hierarquização características do sistema moderno colonial capitalista permanecem vigentes. Os dispositivos de apagamento de sensibilidades e de epistemologias, por exemplo, não deixaram nunca de atuar. Estaremos, pois, diante não da superação de um regime de dominação por outro mais sofisticado, mas da sofisticação de um mesmo sistema que se torna mais e mais complexo porque não abandona as formas anteriores quando desenvolve novas estratégias.

É sabido que os modos de exploração do capitalismo multiplicam-se e tornam-se mais e mais sofisticados conforme passamos de uma etapa a outra da sua transformação, mas podemos acompanhar de forma consistente as investidas sobre as sensibilidades, num esforço contínuo para moldá-las, vide as normatividades e disciplinas do corpo largamente descritas e analisadas nas teorias críticas contemporâneas – Foucault (2008), Butler (2006, 2007, 2009), Deleuze e Guattari (1973, 1980) entre outros. A observação crítica dessas investidas mostra que o capitalismo é um regime de morte, ao contrário do que apregoa. Ele se alimenta da destruição dos corpos em pelo menos duas instâncias: a instância do trabalho da parcela de seres humanos incluída nas relações de produção como força de trabalho assalariado e a instância do descarte da parcela de seres humanos excluída da força de trabalho assalariado. Ambas essas instâncias passam pela

desumanização, uma pela captura das sensibilidades, a outra pela redução ativa das pessoas ao inumano, ou seja, à criação de parte da população humana como seres descartáveis.

Se pensarmos no capitalismo como uma empreitada global que desde o século XVI sempre dependeu da escravização e do extermínio de parte da população do planeta e da submissão a um regime de produção fundado na exploração do trabalho mal remunerado de outra parte em favor de uma minoria que se constituiu como proprietária dos meios de produção, teremos o primeiro esboço do quadro que procuramos aqui visualizar.

No entanto, para prosseguirmos, é preciso detalhar um pouco mais estes contornos, procurar os jogos de luz e sombra. É importante atentarmos desde já para o fato de que as formas de opressão e estratégias de dominação do capitalismo não se podem compreender fora da cultura. Esta e as suas formas vigentes não são resultados ou consequências do capitalismo como sistema econômico, mas, parte fundamental da complexa rede de dispositivos que lhe permitem operar. Esta compreensão nos ajuda a perceber como as normatividades que afetam corpos e sensibilidades, as bio e necropolíticas (Foucault 2008; Mbembe 2018) que condicionam a vida e a morte são instituídas historicamente por meio de um conjunto de hierarquizações de diferenças que tornam possível e justificam a exploração capitalista em suas múltiplas formas, por vezes percebidas como sucessivas, mas, a um olhar mais acurado, reveladas como simultâneas e concomitantes à medida que se modificam e complexificam.

Conter, disciplinar, normatizar corpos e sensibilidades, tornar seres humanos visíveis ou invisíveis, produtivos ou descartáveis, fazê-los viver ou morrer, tem sido estratégias do capital. Essas estratégias compõem um quadro violento no qual as relações entre grupos humanos se estabelecem permeadas por disputas, resistências, insurgências, negociações. Essas disputas são moldadas em grande parte por um quadro de leitura fundado na

hierarquização de diferenças cuja historicidade é sistematicamente apagada por operações de naturalização das hierarquias e, portanto, das regras e normas culturais. Assim, a essencialização de práticas e comportamentos que são vistos como imutáveis e naturais encobre o fato de que são, na verdade, repetições normativas. Essa normatividade atinge instâncias muito profundas, ela se relaciona diretamente com a dimensão simbólica da cultura.

A dimensão simbólica tem força porque, justamente, ao apagar a historicidade das narrativas fundadoras, dando a elas um caráter mítico, essencialista, ela parece imutável, segura e incontornável. Ela justifica opressões assim como alianças, é acionada como o fundamento das nossas crenças, valores e comportamentos, opera na instauração da diferença e da criação do outro como inimigo, inferior, inumano. Mais ainda, ela opera instaurando regimes de legibilidade ou reconhecimento daquilo que é ou não é humano, portanto, digno de compaixão, solidariedade, direitos, inclusive o direito a viver.

Muito mais pode ser dito sobre essa dimensão da cultura que não poderemos desenvolver mais extensamente aqui, mas, o que não podemos deixar de lado na presente reflexão é que, embora operando na prática, ela não tem nenhuma existência fundamental ou essencial. Trata-se, de fato, de uma instância performativa, ou seja, ela extrai a sua densidade da repetição normativa de comportamentos e práticas que criam a ilusão identitária, ou seja, a falsa noção de que um grupo humano pertence a si mesmo graças a leis imutáveis de um passado comum ou a falsa noção de que os seres humanos são determinados em seus comportamentos, emoções, desejos, por alguma instância anterior, a-histórica, como uma narrativa mitológica que sustenta um sistema religioso, ou a própria natureza, vista como instância determinante, por exemplo, a heterossexualidade compulsória que deriva da compreensão binária do gênero a partir da anatomia e fisiologia humanas. Esta compreensão deixa oculta, por exemplo, a construção da ciência como discurso humano, portanto, dotado de historicidade, bem como

a construção histórica da heterossexualidade como norma, apontada por algumas teóricas feministas como Oyèrónké Oyèwùmí (2020) e Lugones, entre outras, como historicamente fundada no contexto da empreitada colonial.

Georges Bataille, na sua obra *La Notion de Dépense* (2007) identifica no debate acerca daquilo que seria útil socialmente uma distorção causada pela redução do princípio do prazer ao princípio da produtividade, no contexto do capitalismo. Tal redução submete os seres humanos a um tipo de minoridade normativa, que vem a ser a escravização a uma norma produtivista. Esta normatividade, no entanto, acaba por sofrer desvios, uma vez que as formas de satisfazer o desejo humano por aquilo que não conforma e nem conforta, aquilo que é selvagem, interdito e orgiástico multiplicam-se inconfessadas e ocultas.

Ao contrário do que defende a economia clássica, Bataille afirma que é no desperdício que se funda o capitalismo, não na produção e troca de bens (2007). O poder das classes dominantes seria, então o poder de gastar, sendo o gasto (e não a troca) o fundamento de toda atividade social. A manutenção do poder de gastar da burguesia se manteria às custas da exclusão dos miseráveis de todo tipo de gasto, e, portanto da sociedade. Para os miseráveis, portanto, o único meio de entrar no círculo do poder, ou de sequer existir socialmente, seria a destruição revolucionária das classes dominantes (Bataille 2007).

Apesar da intuição de Bataille de que aquilo que o capitalismo enseja no limite é o gasto de vidas humanas, uma crítica mais acurada demonstra que de fato, não são as coisas ou os bens ou os recursos que ele desperdiça como efeito colateral da apropriação dos meios que leva à acumulação do capital pelas classes dominantes, mas as vidas dos miseráveis, produzidos como miseráveis não como consequência, mas como condição para a sua existência (Butler e Spivak 2007).

O projeto do capitalismo global aciona tanto bio quanto necropolíticas. O consumo de corpos e de vidas se faz de diversas

formas, desde a apropriação dos corpos para o trabalho, para o consumo de bens determinados como necessários pelo próprio sistema, tornados possíveis pela captura do desejo e pela escravização do prazer, reduzido ao consumo até a extinção material de vidas tidas como supérfluas e descartáveis. Estamos neste momento assistindo a genocídios praticados em diferentes pontos do planeta. Seria ingenuidade não nos perguntarmos como, em algum ponto da cadeia, eles acabam por se relacionar e quem lucra com isso.

Uma parte da criação de corpos descartáveis passa pela supressão ou captura do desejo, como demonstraram Deleuze e Guattari, que a apontam como principal forma de ação do capital ao converter-se ele próprio na única potência desejante, drenando assim a vida pela separação entre o corpo e o desejo, engendrando um inconsciente maquínico, falseando o desejo ao reduzi-lo à repetição (Deleuze e Guattari 1980).

Numa chave próxima, Paul B. Preciado (2013) afirma que é a capacidade para o prazer mesma que o capitalismo apropria e desidrata por meio das biotecnologias vigentes. O controle da potência de prazer levaria à morte das subjetividades, à impossibilidade de coletividades, à redução do gozo a uma minoridade controlada pela medicalização dos corpos via indústria farmacológica e pornográfica. A crítica de Preciado considera que no estado avançado do capitalismo, ele se tornou capaz de controlar o corpo de dentro para fora, pelo controle dos fluxos do corpo, da pele, que é ela toda tecido erétil, intumescível, capaz de gozo. O controle exerce-se por meio de estratégias diversas, porque a força orgasmática não se restringe à genitalidade, mas, justamente, uma das estratégias do capital é reduzi-la a uma genitalidade circunscrita a um modelo masturbatório masculino heterocispatriarcal. Para Preciado, uma saída possível passaria pelo retorno da atenção à materialidade do corpo, aos modos possíveis de sobrevivência dos corpos vulnerabilizados no interior do sistema.

A história da construção do outro desprezível na modernidade passa pela racialização e pela generificação. Rosi Braidotti (2020)

aponta a associação da imagem feminina à tecnologia na forma de máquinas disruptivas como uma das figurações do inumano frequentes na modernidade, tal como a associação das mulheres à natureza. Em ambos os casos, estamos no âmbito da construção do outro do sujeito moderno universal, masculino e branco. Um outro que deve ser contido, controlado, dominado. A generificação e erotização do outro mecânico andam de mãos dadas com a generificação e erotização da natureza e com a objetificação de todos os outros do capitalismo industrial. No entanto, a modernidade opera por diferenciação e é preciso fazer a diferença entre o que é natural e o que não é: a máquina, o artefato, as sexualidades não procriadoras, sendo estes, perversões, formas do inumano (Braidotti 2020).

Em sua crítica do capitalismo avançado, Braidotti reflete sobre a profunda alteração entre as relações do humano com o outro tecnológico, a máquina (Braidotti 2020). Diante das tecnologias contemporâneas, o inumano transformou-se “num conjunto de práticas pós-humanas e pós-antropocêntricas” (Braidotti 2020, p. 15), uma vez que “o constructo tecnológico mistura-se agora com a carne em graus de intromissão sem precedentes (...) a natureza da interação humano-tecnológica deslocou-se para uma indefinição das fronteiras entre os gêneros, as raças e as espécies (Braidotti 2020, p. 16). Nestas circunstâncias, o outro tecnológico não passa de um “agrupamento de circuitos e sistemas de retorno” (Braidotti 2020, p.16), alcançando-se um patamar de indiferenciação sem precedentes.

Uma vez que no capitalismo avançado o outro deixa de ser marcado para tornar-se indiferenciado, Braidotti afirma que a crítica precisa abrir mão da ideia do sujeito antropocêntrico em favor de “uma entidade corporificada afetiva e inteligente que captura processos e transforma energias e forças” (Braidotti 2020, p. 47) e não mais define o mundo a partir de si própria, mas percebe-se como parte de um *continuum* no qual se reestrutura a relação natureza-cultura em termos de manifestações da força da vida em si ou *zoe*. É justamente essa compreensão de um sujeito como parte de um

continuum, um fluxo, que levanta questões específicas a respeito da bio e necropolítica na contemporaneidade. Braidotti defende que se procure compreender tanto as forças destrutivas quanto as generativas da *zoe*, como uma força vital pós-humana e afirmativa, calcada numa imanência radical e numa ética relacional transversal, como forma de contrabalançar os aspetos inumanos e desumanos da situação pós-humana.

O deslocamento epistemológico proposto por Braidotti, de forte inspiração espinosista, traz implicações éticas e políticas profundas, assim como encontramos em Preciado e Deleuze e Guattari: já que a condição pós-humana produz a sua própria dimensão de inumanidade e pós-humanidade, a compaixão e o cuidado têm de ser colocados não mais a partir de uma política da mortalidade, mas de uma política da afirmação vital. O fator complicador é que essa produção de inumanidade no contexto da pós-humanidade não significa a superação das formas coloniais modernas de dominação, mas vem somar-se a elas.

As necrotecnologias que marcam a fase do capitalismo farmacopornopolítico atuam de modo concomitante e articulado com as necrotecnologias moderno-coloniais. Entre mutações e persistências é que o capitalismo opera a sua constante reconfiguração. Deste modo, políticas de afirmação da vida, de uma ética do cuidado e da compaixão, estratégias para resistir à barbárie, na expressão de Isabelle Stengers (2009), precisam ser políticas de desvelamento dos dispositivos ocultos tanto da retórica moderno-colonial quanto da retórica pós-moderna (por assim dizer) ou pós-humana. Num exemplo: se os senhores do capital e da tecnologia, senhores da guerra, portanto, destinam milhares de dólares à privatização da corrida espacial e fazem passeios espetaculares à Lua, em algum ponto do planeta uma floresta precisa morrer, uma geleira precisa se dissolver e, com elas, modos de vida e de organização social, saberes, cosmovisões.

A apropriação capitalista dos recursos custa, como sempre custou, vidas. O grande insumo do capital foi sempre a carne

para queimar na fomalha, na guerra, no incêndio da floresta. A carne indiferenciada entre gente e bicho, entre gente, bicho e lixo. Mas a indiferenciação não atinge a todos. Paradoxalmente, ela tem pertencimento, tem lugar, tem cor, tem gênero. As formas do inumano persistem em plena fase avançada do capitalismo farmacopornográfico, a captura do desejo e do gozo tem vetores socialmente marcados, culturalmente normatizados, historicamente produzidos. É nessa complexa configuração que precisamos procurar pelas formas de resistência e insurgência dos corpos, de reinvenção das potências desejantes e do gozo, da ética relacional transversal, das possibilidades do convívio, dos encontros alegres (a alegria é, sim, potência de revoluções).

Ao pensarmos nas estratégias capitalistas de captura, controle e consumo de corpos e subjetividades, nas suas artimanhas para corroer as alianças e coletividades, para impedir que se exerça a força coletiva das insurgências e insubordinações, pensamos nisso tudo tendo em conta a globalização do sistema, mas, ao mesmo tempo, o fazemos a partir de um lugar próprio, ou seja, nosso pensamento é localizado geo-histórica e culturalmente. Tomar consciência dessa localização nos permite ampliar os diálogos mundo afora e refinar as análises, porque nos dá ao mesmo tempo as grandes e as pequenas linhas, torna possível identificar os refinamentos do sistema e agir na criação de desvios reconectando-nos às potências coletivas de invenção do mundo. Pelo menos esta é a minha esperança.

Para não esquecer, repito as minhas perguntas: que políticas de afirmação da vida são possíveis em contextos em que, se a relação entre a vida orgânica e a tecnologia altera radicalmente as fronteiras entre o humano e o inumano, ao mesmo tempo persistem as hierarquizações de raça, classe e gênero? Que arte é possível (e para que) num mundo em que regimes bio e necropolíticos de classificação de vidas próprios da modernidade coexistem com aqueles do capitalismo avançado? Como uma política de afirmação vital, compaixão e cuidado poderá inventar caminhos de insurgência

quando em presença dos dispositivos de controle dos corpos, de supressão das potências criadoras do desejo, das políticas de morte?

Essas indagações que me faço, as formulo, como já disse, a partir de uma localização geo-histórica e cultural. Definir uma localização pode parecer tarefa simples, mas, não é. Compreendo, de fato, que à medida que procuro demonstrar onde se localiza o meu pensamento, invento, crio, essa localização. E a crio a partir de um conjunto de conhecimentos que trago e que são de ordens diversas. Conhecimentos obtidos ao longo dos anos de formação acadêmica e de outros tantos de atividade como professora e pesquisadora; conhecimentos da minha formação e atuação como artista e dos embates vividos por quem insiste em ser artista em Belém do Pará; conhecimentos adquiridos nas minhas experiências de deslocamento geográfico e afetivo, experiências da infância, experiências cotidianas antigas e atuais dos meus encontros com as pessoas conhecidas ou não na rua, no trajeto entre a minha casa e a universidade. Por exemplo, nesses encontros, aprendo sobre como a minha cidade trata os trabalhadores precários e os moradores de rua e como o quadro desse tratamento se complexifica e se agrava diante dos marcadores de raça, de gênero, de idade, de saúde mental. Isso também faz parte da minha localização. Tudo isso faz. E há muito mais coisas. Mas é preciso manter aqui uma linha de raciocínio, uma narrativa reflexiva, porque tenho o desejo e a esperança de conseguir algum nível de entendimento mútuo e partilha com quem me lê. E penso que isso faz parte de uma estratégia política de resistência que procuro pôr em prática desta localização ficcional, porém corporificada, de onde vos falo. Este lugar é atravessado por diversas figurações do capital que não cessa de produzir desumanidades, desumanizações.

Tem sido amplamente demonstrado que, no quadro do capitalismo global, a hierarquização de gênero, de classe e de raça fazem parte de um dispositivo de colonialidade (Quijano 1992) que atuou no processo de constituição do capitalismo durante a colonização, mas que não se esgotou e nem se extinguiu com o

fim da etapa colonial. A colonialidade como dispositivo é mais ampla que o regime de relações de produção identificado com o período histórico denominado período colonial, ela pode ocorrer em sociedades em que o colonialismo já não existe ou até nunca existiu. O que a caracteriza é um conjunto de operações que instituem a hierarquização de diferenças e separam grupos humanos designando a eles lugares diferentes e específicos na cadeia de produção e na sociedade.

Uma importante contribuição da filósofa Maria Lugones (2018) propõe analisar-se a formação histórica do gênero a partir de dois quadros colocados simultaneamente, a interseccionalidade e a colonialidade. Para essa autora, a produção da raça, do gênero e da divisão do trabalho, e, portanto das classes sociais, estão intrinsecamente entrelaçadas no dispositivo de colonialidade, produzindo aquilo que ela chama de sistema de gênero moderno/colonial, uma reinterpretação do capitalismo global eurocentrado de Quijano (1992) que procura avançar a partir de uma crítica feminista ao modelo de análise da colonialidade, demonstrando o papel central da generificação ao lado da racialização na divisão global da produção capitalista.

A linha de pensamento de Quijano e Lugones abre caminho para a compreensão da historicidade de categorias de hierarquização da diferença que incidem sobre corpos humanos, mas também sobre regiões do globo. A ideia de raça justificará a dominação de grupos humanos sobre outros com base na ideia de uma inferioridade biológica.

Quijano procura demonstrar que não é suficiente a compreensão da divisão de classes face ao capitalismo global se não for levada em conta a racialização dos povos dominados no processo. Sua crítica ao que chamou “teorias eurocêntricas das classes sociais” procura explicitar a centralidade da classificação da população mundial em termos de raça para o capitalismo e sua produção longa e processual como parte de um dispositivo que permite o desenvolvimento do capitalismo e não como consequência

dele. Lugones complementa a crítica procurando demonstrar que o padrão de gênero binário, a heterossexualidade normativa e a hierarquização social com base no gênero são introduzidas em sociedades colonizadas como parte do dispositivo de colonialidade e que essa introdução tem papel fundamental no processo de racialização e divisão do trabalho (Lugones 2018). No contexto colonial, o trabalho assalariado ficou quase que completamente reservado a trabalhadores europeus brancos. Deste modo, a divisão do trabalho em termos de capitalismo global é genericada e globalmente diferenciada.

A colonialidade então produz novas identidades sociais e geoculturais a partir de critérios de hierarquia racial e de gênero. Constituindo-se como um dos eixos do poder, ao lado da modernidade, ela ultrapassa os domínios da classificação racial e passa condicionar as disputas pelo controle das áreas básicas da existência humana segundo Quijano: o sexo, o trabalho, a autoridade coletiva a subjetividade/intersubjetividade.

A modernidade, o segundo eixo de poder descrito por Quijano, se constitui na fusão do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo que produzem uma racionalidade única, segundo a qual separa-se o sujeito do objeto do conhecimento. Tal racionalidade é utilizada como um recurso de controle das relações entre as pessoas e destas com a natureza, em particular no que tange à propriedade dos meios de produção. Em outras palavras, a modernidade oferece ao capitalismo uma justificativa no plano ideológico para as formas de dominação articuladas pela colonialidade do poder, encoberta pelo manto da racionalidade. Ou, mais especificamente, a modernidade se constitui como uma narrativa do progresso e da civilização que oculta a colonialidade, fazendo parecer naturais as hierarquias que esta produz de forma violenta.

A questão da colonialidade nos interessa aqui porque uma das suas vertentes, a colonialidade do saber, incide sobre os sistemas de pensamento e de sensibilidades. Seu modo de operar atinge os

saberes e formas de conhecimento do mundo não reconhecidos pela racionalidade moderna ocidental, bem como as práticas que os constituem. O dispositivo de colonialidade faz com que saberes e sensibilidades sejam hierarquizados e esta hierarquização acompanha a racialização e a generificação dos corpos.

Esta é uma questão que tem sido debatida no campo das artes ao longo dos últimos anos, intensamente, mas não exclusivamente, na América Latina. Algumas das saídas experimentadas relacionam-se com a procura por deslocamentos estéticos e epistêmicos em relação ao cânone moderno-pós-moderno/europeu/colonial (Bisiaux 2018).

Na prática, isso tem a ver com a experimentação e teorização de fazeres artísticos não hegemônicos, valorizando-os fora da chave habitual dos exotismos, reconhecendo os sistemas simbólicos aos quais eles se vinculam, seus princípios e procedimentos, ou seja, suas regras internas, os modos específicos pelos quais eles se constituem como linguagens de invenção e de partilha do sensível. Também tem a ver com demonstrar-se que formas artísticas naturalizadas como universais são formas locais universalizadas no processo de construção de hegemonias comum à modernidade e não totalmente superado - apesar de percebido e criticado - pela pós-modernidade. Localizar geo-histórica e culturalmente as formas artísticas permite reconhecer as potências poéticas e políticas das formas periféricas e híbridas de se pensar e fazer arte, residindo a sua força e fecundidade exatamente na sua localização e não em uma pretensão canônica universalizante.

Por localização entendemos não algo “pitoresco” ou “folclórico”, como uma leitura hegemônica poderia fazer parecer, mas, ao contrário, a necessidade de se considerar que a criação artística se faz num plano concreto no qual produzem-se também modos de pensar e de fazer, epistemes e métodos. Criamos a partir de um lugar, com os nossos corpos e as nossas relações. Estas relações não estão jamais isentas da performatividade do poder. Por isso, criar é um ato poético e político. Criar a partir de um lugar

não significa permanecermos presas a este lugar, significa também criá-lo. Criamos o lugar enquanto agimos nele performativamente.

O deslocamento do cânone estético e epistêmico pode acontecer de inúmeras formas. Pode ser parte de um programa de um artista ou grupo de artistas que decide contrapor-se voluntariamente aos modelos estabelecidos, ou ser praticada nas margens por criadores que não conhecem ou não se reconhecem nesses modelos. Muitas vezes a produção destes criadores não é considerada como arte, porque o conceito de arte é ele mesmo uma produção local, europeia, que se tornou modelo universal graças à empreitada colonial e à reprodução dos dispositivos de colonialidade.

A crítica decolonial que se ocupa da arte assume a dupla tarefa de desmontar o universalismo da ideia ocidental de arte e ao mesmo tempo perceber que tradições epistêmicas e estéticas diferentes produzem sentidos sociais a partir da sensibilidade. Para isso, teóricos como Walter D. Mignolo (2008) defendem que se ultrapasse o vocabulário epistêmico e hermenêutico ocidental desnaturalizando os termos existentes nessa tradição, introduzindo novos termos e rompendo hierarquias linguísticas que fazem com que para o mesmo tipo de práticas uma palavra ocidental seja considerada como aquela que significa um atributo universal, enquanto uma palavra numa língua ameríndia ou africana, por exemplo, seja referida a uma especificidade local, uma forma menor, uma inferioridade epistemológica e ontológica (Gaztambide-Fernández e Mignolo 2004).

Pensar e agir decolonialmente implica trabalhar a partir das margens e por articularmos geo-corpo-politicamente (Mignolo 2008) categorias de pensamento e de sensibilidade fora da tradição ocidental não apenas porque desejamos um pensamento não eurocêntrico, mas porque tais categorias de pensamento e sensibilidade constituem as motrizes culturais (Ligiéro 2011) próprias aos nossos modos de pensar e de agir no mundo.

Tomarei como exemplo a categoria de amefricanidade, proposta por Lélia Gonzáles (1988) com a intenção de tornar visíveis

as raízes africanas do inconsciente brasileiro e da história cultural do Brasil. Gonzáles, articulando um corpo teórico de base freudiana e lacaniana, mostra que a pseudo democracia racial brasileira é, de fato, a negação do racismo, o sintoma de uma neurose que resulta do apagamento das matrizes de pensamento africanas que constituem o imaginário, a sensibilidade e o pensamento brasileiro e latino-americano.

Deste modo, Gonzáles propõe a categoria de amefricanidade como uma possível superação da categoria de latinidade nas Américas, pois, no dizer da autora, ao sermos nomeados latinos, são invisibilizados os povos não europeus do nosso continente e as suas histórias. A categoria de amefricanidade procura tornar visível a história cultural e política da presença negra de origem africana no Brasil e nas Américas, ao mesmo tempo em que reivindica o reconhecimento de que a América não se restringe aos Estados Unidos da América (Gonzáles 1988). A importância desta operação está em lançar luz sobre a materialidade da presença negra nas Américas e suas contribuições para a formação social, cultural, econômica, política, estética e epistemológica das gentes e formas de viver e pensar o mundo deste imenso continente e do Brasil. Amefricanos seríamos todos, aqueles que compartilham dessas matrizes de sensibilidade e de pensamento, mesmo quando não pertencemos a uma etnicidade africana (Gonzáles 1988). Améfrica, por ser mais que África na América, Améfrica porque não seria possível nenhuma América sem a presença africana, uma vez que a empresa colonial europeia do século XVI que irrompeu no mundo das populações indígenas somente se pôde realizar com a escravização e o tráfico de seres humanos africanos para os recém-descobertos continentes. Améfrica porque as categorias de pensamento e de sensibilidade com as quais operamos não são importações latinas, mas construções feitas na vigência dos dispositivos de colonialidade. E lembra-nos Gonzáles que na península Ibérica, a hierarquização de corpos e culturas não era desconhecida antes da empresa colonial (Gonzáles 1988).

No campo mais específico das artes da cena, Zeca Ligiéro (2011, 2019) contribui com as noções de matrizes culturais e performances afro-ameríndias, que também designa como teatro das origens (Ligiéro 2019), para designar formas cênicas não europeias que articulam não matrizes, mas matrizes culturais diversas, chamando a atenção para a forte presença dos modos de criar o corpo na cena que fazem emergir as tradições afro-ameríndias no Brasil e em outros contextos culturais. Partindo dos estudos da performance de Richard Schechner, Ligiéro (2011; 2019) reinventa o conceito para pensar a partir do contexto da diáspora africana nas Américas sobre práticas performativas e matrizes culturais articuladas como tradição, memória e resistência que mantém vivas cosmovisões, estéticas e epistemes não dominantes. Ligiéro demonstra o processo de desqualificação ideológica pelo qual passaram as expressões de corporalidades negras no Brasil, ao serem considerados pelo pensamento das elites como retrógradas, nocivas, anti-higiênicas, incivilizadas, arcaicas etc. (Ligiéro 2011). Não obstante, os conhecimentos e práticas negras não desapareceram. Pelo contrário, mantiveram-se na transmissão oral, no ensinamento de cosmovisões e rituais, na dança, na música e outras formas performativas que acabaram por ser conhecidas como brasileiras apenas, apagando-se a sua africanidade. A contribuição de Ligiéro é importante porque apresenta um pensamento contra hegemônico, feito a partir das margens, um diálogo entre diferentes estéticas e epistemes e abre espaço para uma compreensão de formas singulares que instituem-se pluriversalmente no processo cultural afro-ameríndio. Um pensamento de fronteira que, assim como o de Gonzáles, trabalha contra os apagamentos e estigmatizações sofridos pelos brasileiros afro-ameríndios e revela que as matrizes culturais, ou seja, o pensamento, os saberes e as sensibilidades brasileiras são mais que herança europeia. Praticar e pensar as artes da cena a partir de um pensamento de fronteira parece-nos um caminho fértil para a descolonização estética e epistêmica.

Porém, dada a complexidade dos modos de dominação do capital e a convivência entre formas produzidas pelo capitalismo avançado com outras já vigentes no sistema moderno-colonial, faz-se necessária uma análise das sobreposições, intersecções, ampliações e potencializações das categorias de pensamento de diferentes tradições epistemológicas. Penso que isso vale para qualquer tentativa de crítica das formas contemporâneas do capitalismo. Do ponto de vista das artes, torna-se ainda mais premente, uma vez que é característica da produção contemporânea o livre trânsito entre fronteiras, ou mesmo o reconhecimento das fronteiras (geopolíticas, de linguagem, de sistemas de pensamento) como lugar não de separação, mas de complexificação. Cabe aqui lembrarmos Grosfoguel (2008) ao postular o pensamento de fronteira como uma resposta crítica aos fundamentalismos (hegemônicos ou não), ou seja, parte da empreitada decolonial seria o reconhecimento da pluralidade das tradições epistêmicas, o diálogo entre diversos projetos críticos para a construção de um mundo pluriversal e não universal e o reconhecimento das perspectivas e cosmovisões de pensadores do sul global que “pensam com e partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (Grosfoguel 2008, p. 117).

A criação artística na Amazônia Brasileira em nossos dias – e penso que o que direi aqui aplica-se a muitos outros contextos de criação artística - guarda especificidades ao acionar um corpo de conhecimentos transmitido pelas tradições locais, ancestralidades, narrativas míticas, técnicas do corpo cotidiano e extra cotidiano (Latif 2020).

No entanto, ela não desvincula as suas experimentações poéticas das indagações sobre as relações entre os corpos humanos e as tecnologias digitais, o uso de próteses, as intervenções cirúrgicas ou hormonais para a redesignação de gênero. Ela pergunta pelos limites do sensível e do inteligível no contexto do capitalismo acionando a produção poética em corpos diversos, múltiplas vezes marcados como periféricos, racializados,

genericados, vulnerabilizados economicamente, corpos criados pela colonialidade, mas também pela produção de inumanidades no contexto da hipertecnologização da vida, vide o domínio sobre esses corpos pela indústria farmacológica e pornográfica. Jovens artistas cada vez mais expõem, denunciam e procuram inverter as lógicas de controles dos seus corpos, num esforço de reapropriar-se de suas subjetividades, compor coletividades fortes em insurgência contra as bio e necropolíticas, lançando mão inclusive das tecnologias disponíveis para reinventar as suas subjetividades como livres, afirmando as diferenças como direitos fundamentais e reivindicando as formas aberrantes como constitutivas de humanidades outras, humanidades insurgentes.

Parece-me que podemos aprender com elas caminhos proveitosos para a construção de novos mundos possíveis e sensibilidades insurgentes.

Referências

- BATAILLE, Georges. *La Notion de Dépense. La Part Maudite Précédé de La Notion de Dépense*. Paris, Éd. Minit, 2007.
- BISIAUX, L. “Deslocamento Epistêmico e Estético do Teatro Decolonial.” *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, vol. 8, nº 4, Porto Alegre, pp. 644-664, out. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/presenca/article/view/87003>. Acesso em: 17/04/2021.
- BUTLER, J. “Performativity, Precarity and Sexual Politics.” *AIBR Revista de Antropologia Iberoamericana*, vol. 4, nº 3, Madrid, pp. 1 -13, set/dez. 2009.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. 3ª ed. New York: Routledge, 2006.

- BUTLER, J. e SPIVAK, G. C. “Who Sings the Nation State?” *Language, Politics, Belonging*. Oxford, New York, Calcuta: Seagull, 2007.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: L’Anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1973.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GAZTAMBIDE-FERNÁNDEZ, R. e MIGNOLO, W. “Decolonial options and artistic/aesthetic entanglements: An interview with Walter D. Mignolo. Decolonization: Indigeneity.” *Education & Society*, vol. 3, nº 1, pp. 196-212, 2014.
- GONZÁLES, L. “A categoria político-cultural de amefricanidade.” *Tempo Brasileiro*, no 92/93, Rio de Janeiro, pp 69-82, jan/jun.1988.
- GROSGUÉL, R. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.” *Revista Crítica de Ciências Sociais* [online], 80, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.6972008>. Acesso em: 17/12/2020.
- LATIF, L. “Poéticas insurgentes e micropolítica na Amazônia Brasileira: a cena aberrante das drags themônias”, in: BAPTISTA, M. M. e ALMEIDA, A. *Gênero e Poder: performatividades contra-hegemônicas*. Coimbra: Grácio Editor, pp. 49-59, 2020.
- LIGIÉRO, Zeca. *Corpo a corpo: estudo das performances brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- LIGIÉRO, Z. *Teatro das Origens: estudo das performances afro-ameríndias*. Rio de Janeiro: Garamond, 2019.

- LUGONES, Maria. “Heterossexualismo e o sistema de género colonial/moderno”, in: BAPTISTA, Maria Manuel (org.) *Género e performance: textos essenciais*. Coimbra: Grácio Editor, 2018.
- MBEMBE, Achile. *Necropolítica*. Rio de Janeiro: N-1 Edições, 2018.
- MIGNOLO, W. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de Identidade em Política.” *Cadernos de Letras da UFF*, nº 34 – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro, pp. 287-324, 2008.
- Oyëwùmí, Oyèrónké. *A invenção das mulheres*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020.
- PRECIADO, P. B. *Testojunkie. Sex, Drugs and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: The Feminist Press (CUNW), 2013.
- QUIJANO, A. “Colonialidad y Modernidad-racionalidad”, in: BONILLO, H. (comp.) *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, pp. 437-449, 1992.
- STENGERS, Isabelle. *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris, La Découverte, 2009.



LAZER, CORPOS E CULTURAS: O CABO DE GUERRA ENTRE O LOCAL E O GLOBAL NA CONSTITUIÇÃO DE TERRITORIALIDADES

Simone Rechia

Karine do Rocio Vieira dos Santos

O presente texto tem como ponto de partida a fala “Lazer, Corpos e Culturas: territorialidades”, proferida na ocasião do 2º Congresso Científico da Rede Internacional de Estudos Culturais, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais-Brasil, no ano de 2022.

Iniciamos a fala a partir do relato de alguns aspectos relevantes da produção acadêmica do Grupo de Estudos e Pesquisas em Lazer, Espaço e Cidade (GEPLEC),¹ salientando as pesquisas, realizadas em Curitiba (Paraná-Brasil) e seu entorno, que se sustentam nos Estudos Culturais.

-
1. O GEPLEC é um grupo idealizado há 20 anos pela Professora Dra. Simone Rechia, que busca refletir acerca das práticas corporais e temas transversais, relacionando-os com as questões emergentes do cotidiano, estimulando pesquisadores que têm interesse nas áreas de lazer, espaço e cidade, oferecendo uma diversidade de saberes que são fundamentais para o crescimento profissional e pessoal dos participantes com reflexos diretos na vida social (GEPLEC 2022).

A partir dos resultados dessas pesquisas percebemos que existem diferenças entre olhar localmente para um determinado território e olhá-lo inserido em um contexto global. Assim, quando observamos as diferenças e singularidades “de perto”, ou seja, localmente, é que captamos a produção dos sentidos e significados gerados pelos sujeitos que praticam os espaços e fazem emergir determinadas territorialidades.

Ressaltamos que os estudos do GEPLEC se pautam na complexidade dos contextos locais dos espaços públicos das cidades, com “ênfase na produção contextual, multidimensional e contingente do conhecimento cultural” (Baptista, 2009, p. 452), pois determinados acontecimentos nesses espaços urbanos são alterados por múltiplos fatores tanto globais quanto locais que interferem na vida cotidiana, portanto, os conhecimentos sobre eles nunca serão cristalizados, mas sim dinâmicos e líquidos.

Dessa maneira, compreender os territórios a partir dos Estudos Culturais permite “revelar discursos marginais, não oficiais, ou daqueles que propriamente não tem voz” (Baptista 2009, p. 454) ou melhor, daqueles e daquelas que as vozes não são ouvidas, reconhecidas ou valorizadas. Para tanto, algumas das metodologias empregadas nas pesquisas, citadas e discutidas neste capítulo, são planejadas com base no viés qualitativo, com forte inspiração na etnografia a partir de uma descrição densa, registrada em diários de campo e sustentada em entrevistas semiestruturadas e observações, articulando estratégias metodológicas para melhor compreender os fenômenos sociais que atravessam os territórios.

Isso ocorre por meio do entendimento de que a cultura inserida/produzida e reelaborada, nesses ambientes, é um “campo de produção de significados no qual os grupos sociais, situados em diferentes posições de poder, lutam pela imposição dos seus significados à sociedade mais ampla” (Silva 1999, p. 133). Tal campo de disputa é complexo e exige, de quem pesquisa, cuidados específicos com as metodologias utilizadas, pois essa luta constante ocorre nos espaços territoriais e no cotidiano urbano.

As relações de poder distribuídas nos territórios indicam que alguns sujeitos ora estão alocados mais próximos às estruturas de poder estabelecidas, que regem sistemas de produção de significados mais amplas, ora estão sutilmente localizados em cenários mais afastados das estruturas de poder, vivendo a vida cotidiana e, considerados “fracos” pelas estruturas tecnocráticas. Para Certeau, esses sujeitos são chamados de “ordinários”, que produzem sentidos e significados a partir da vida local. Essa dinâmica se desenvolve no dia a dia das “operações microbianas que se proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram seu funcionamento por uma multiplicidade de táticas articuladas” (Certeau 1995, p. 41).

Aqui ressaltamos que, mudam-se os espaços, os tempos, as experiências, as escolhas, as relações de poder, os acessos e as políticas públicas, mas nossos corpos continuam lá, nós continuamos lá, na nossa vida cotidiana. Sentindo, agindo e sendo afetados por tudo que nos cerca.

Em seus territórios, ou em territórios alheios, a aposta é de que, a depender do que está posto aos sujeitos, sempre há formas de se expressar por meio da cultura corporal de movimento, manifestada nas experiências vividas nos espaços públicos e que podem potencializar as experiências coletivas, fortalecendo a luta pela qualidade do lugar onde vivemos e o direito à cidade. A Cultura Corporal do movimento, nesse sentido, “[...] é o que qualifica o movimento enquanto humano. É o sentido/significado do mover-se, mediado simbolicamente e que o coloca no plano da cultura” (Bracht 1999, p. 45).

As pesquisas do GEPLC revelam que quando essas vivências corporais ocorrem em tempos/espacos de lazer nos ambientes públicos das cidades tem-se aí a possibilidade do encontro, do compartilhamento das sensações de alegria e acolhimento e, conseqüentemente, tais práticas podem gerar o exercício da cidadania. Os resultados das pesquisas comprovam que por meio de algumas experiências em praças, bosques, parques, entre outros espaços públicos das cidades, são realizadas manifestações

e ressignificações das culturas e que nas “pausas” dos tempos da vida agitada, diferenciadas da velocidade das informações e das cobranças produzidas na contemporaneidade, é possível refletir sobre nossos direitos e compromissos coletivos.

Dessa forma a articulação entre cultura corporal do movimento e lazer são enriquecedoras. Vale ressaltar que compreendemos o lazer como

dimensão da vida e, portanto, um fenômeno sociocultural, amplo e complexo, historicamente mutável, central para a análise da sociedade, o qual desenvolve questões identitárias, políticas, de sociabilidade e desenvolvimento dos sujeitos, numa perspectiva orgânica e processual, o que implica a análise de três polos distintos, porém complementares, espaço, tempo e ludicidade, potencializados nos ambientes públicos urbanos. (Rechia 2017, p. 4)

O mosaico de autores, autoras e teorias pelas quais perpassam as ideias aqui discutidas estão articuladas entre a Geografia, Urbanismo, Filosofia, Educação e outras áreas das ciências humanas e sociais. Justificamos assim, a escolha pela ótica dos Estudos Culturais, pois sustentam-se em um “cruzamento disciplinar, que não é só mistura caótica, mas frequentemente verdadeira interdisciplinaridade que procura resolver um conjunto de problemas culturais através do uso de paradigmas teóricos, metodológicos e estilísticos de origem diversa” (Baptista 2009, p. 456).

Essas conexões de saberes são necessárias para abordar o fenômeno do lazer, que, como nota-se no conceito acima citado, é complexo e multifacetado e pode gerar movimentos de resistência. Essa dinâmica pode ser observada “de longe e do alto”, com interferências globais e “de perto e de dentro”, com interferências locais (Magnani 2002). Há de se fazer esse jogo de compreensões entre o global e o local (Santos 1996) para refletir sobre os territórios e suas singularidades, pois

Enquanto espaço-tempo vivido, o território é sempre múltiplo, diverso e complexo, ao contrário do território unifuncional proposto pela lógica capitalista hegemônica. Assim, é possível considerar a dimensão da cultura na constituição dos territórios o que significa admitir que, o território nessa concepção “desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais concreta e funcional a apropriação mais subjetiva e ou cultural simbólica”. (Haebaert 2004, p. 2)

No mesmo *lôcus* o território passa por um “cabo de guerra”² movimentado pelos eixos políticos, econômicos e culturais. Por um lado, tensionado pela lógica dominante, a fim de manter a identidade para o qual foi construído e planejado, e por outro sendo alterado por uma resistência colocada em prática pela produção cultural das comunidades.

O território reinventa-se na medida em que recebe carga identitária diversa da sua tradicional, isto é, ao mesmo tempo, que é desterritorializado da sua antiga identidade, é logo reterritorializado política e culturalmente por uma nova identidade. (Cruz e Ghiggi 2011, p. 284)

Esse tensionamento também ocorre em territórios que estão afastados do processo de globalização e tentam sobreviver a ele na medida em que mantêm em seu bojo culturas e estilos de vida singulares no que se refere ao pensar, ver, fazer escolhas e experienciar o lazer.

Sem perder de vista esse olhar ampliado, do global sobre local, a ênfase das pesquisas do GEPLC está na dimensão simbólica e subjetiva vivida nesses territórios a partir das formas de apropriação de determinados espaços por determinados grupos, produzindo

-
2. Brincadeira de corda na qual dois times puxam ambas as extremidades de uma corda na tentativa de fazer com que um dos times ultrapasse uma linha demarcada.

territorialidades. O que para Certeau seria um olhar sobre o “espaço praticado”, isto é, não o espaço por si só, mas em conjunto com as práticas que ali se desenvolvem (Certeau 2014, p. 41).

[...] para Certeau o espaço tem existência nas práticas, assim a rua é transformada em espaço pelos pedestres que ali constroem incalculáveis e anônimos percursos cotidianos. “Espaço é feito e produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (Certeau 2014, p. 184). O espaço torna-se relevante a partir da ação da experiência que nele se desenvolve. (Gamalho 2015, p. 41)

O território se torna dinâmico nas operações que ali se produzem, estabelecendo territorialidades, na medida em que os sujeitos o tornam pulsante. Ao se apropriar e assim territorializar determinado espaço, o sujeito desloca sua identidade particular para o coletivo no cotidiano. O “você” e o “eu” dão lugar ao “nós”, o que abre a possibilidade de um terceiro movimento no sentido da vivência e do trabalho coletivo.

O território, dessa forma, não é apenas o conjunto de sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como território usado, não o território em si. *O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence.* O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. (Santos 1999, p. 10, grifo nosso)

Percebemos aqui a aproximação dos conceitos de território usado e espaço praticado, nos quais indicam que o sujeito ao se apropriar cotidianamente do espaço faz dele “seu próprio”, sem

necessariamente ter sua posse. Disso, decorrem territorialidades, sentidos e significados que vão sendo produzidos naquele ambiente, além de engajamentos e tensões com o espaço e os demais sujeitos que dele se apropriam.

Essas parcelas significativas do espaço geográfico, situadas nas cidades, escapam aos rigores das normas rígidas. Velhos objetos e ações menos informadas e menos racionais constroem paralelamente um tecido em que a vida, inspirada em relações pessoais mais diretas e mais frequentes e menos pragmáticas pode ser vivida na emoção e o intercâmbio entre os sujeitos é o criador de cultura e de recursos econômicos. (Santos 2002, p. 232)

São muitas realidades simultâneas no mesmo tempo e espaço que realizam acordos e disputas durante sua convivência. Porém, para que essa convivência possa ser, fortalecida e possível, são necessários locais públicos disponíveis e acessíveis aos cidadãos. Uma demanda que exige desde políticas públicas de incentivo ao uso dos espaços públicos até a instrumentalização de conhecimentos acerca dos espaços disponíveis nas cidades. Acerca desse último item, o GEPLEC se engajou com um projeto de pesquisa, resultando em um material prático denominado: “Espaços públicos de lazer, esporte e cultura: um menu da cidade de Curitiba/Paraná”,³ que teve como objetivo fazer o mapeamento dos espaços de lazer urbanos dos bairros de Curitiba para ampliar o repertório de experiências e, assim, permitir que essas sejam constantemente vivenciadas, criadas e reinventadas mesmo em cenários de dificuldades com deslocamentos urbanos e sociabilidades, como foi o da pandemia da COVID-19.

3. Projeto intitulado “Georreferenciamento dos espaços e equipamentos públicos de lazer de Curitiba/PR: estratégias para retomada da apropriação no pós-pandemia” aprovado no ano de 2020 via edital “PROIND 2020 – UFPR NO COMBATE À COVID – 19”.

Por ocasião da pesquisa realizada para o desenvolvimento desse material foram constatados elementos que outras pesquisas do GEPEC já apontavam (Rodrigues 2021; Tschoke 2010; Gonçalves 2018): Uma diversificada oferta de espaços públicos de lazer na cidade que são, porém, divididos de modo desigual em suas regionais.⁴ Esses territórios são marcados pela desigualdade da distribuição dos espaços, o que impacta as realidades vividas, os espaços acessíveis e experiências disponíveis. Tudo muda a depender do local que se pode acessar.

Essa desigualdade não se dá por acaso. Na ocasião da pesquisa de doutoramento “Parques públicos de Curitiba: A Relação Cidade-Natureza nas Experiências de Lazer” (Rechia 2003), a autora percebe um intenso *city marketing* voltado, sobretudo, ao centro da cidade e aos seus espaços turísticos, ao mesmo tempo em que outras regiões são negligenciadas. Este modo de publicizar a cidade é entendido como “mecanismo institucional de promoção e venda da cidade como lugar onde se concretiza o espírito de inovação e de onde as novidades são irradiadas” (1994, p. 170). Demonstrando o interesse da administração pública em impelir uma marca identitária à cidade, vendendo determinadas imagens de Curitiba, enquanto não mostra outras, divulgando modelos arquitetônicos e políticas públicas em que a imagem privilegiada é aquela na qual o natural e o construído se conectam de forma fluida (Rechia 2003). Entretanto, aqui também encontramos um “cabo de guerra”, pois,

Por um lado, a gestão pública por meio de empreendimentos dessa natureza ganha financiamentos externos, prestígio e reconhecimento nacional e internacional pelo discurso e uma prática política vinculados a imagens urbanas naturais, às novas formas de planejamento urbano, ao marketing territorial e ao *city marketing*. Por outro lado, a comunidade local ganha espaços públicos que possibilitam viver um cotidiano menos

4. Macrorregiões da cidade que possuem como função descentralizar os trabalhos da Prefeitura Municipal de Curitiba.

tensionado na cidade por meio do uso e da apropriação desses espaços construídos. (Rechia 2003, p. 154)

De encontro a esse processo global, localmente, a questão em aberto é aquela ainda feita por Certeau: “Como uma sociedade inteira não se reduz a este processo (...) que procedimentos populares (minúsculos e cotidianos) jogam com estes mecanismos e não se conformam com eles a não ser para alterá-los” (2014, p. 41).

A partir de pesquisas já realizadas (Santana 2021; Moro 2012; Santos 2010), o GEPLC constatou o que Jacobs desenvolveu no livro “Morte e Vida de grandes cidades” (2011), que é no espaço público que se desenvolve o sentimento de pertença a cidade, a partir do contato com o outro e com o próprio ambiente urbano que o cerca, sobretudo nos bairros, microcosmos territoriais que, a depender das políticas públicas e da apropriação da comunidade, podem ser plenos de vida pulsante e densos de significados.

No que tange a riqueza de cada bairro, sua diversidade de opções culturais, podemos levantar alguns debates com base nos mapas da cidade de Curitiba, a seguir.

A base de dados disponível acerca da população de cada bairro em Curitiba é referente ao Censo de 2010, ainda assim podemos utilizar esses dados, pois, ao compará-los com os mapas atuais de espaços e equipamentos de esporte, lazer e cultura temos indícios do porquê os espaços estão dispostos dessa forma e não de outra na atualidade.

A partir desses dados, percebemos que a região sul de Curitiba é notadamente a com maior população em situação de vulnerabilidade social da cidade. Desde 2010, o bairro Sítio Cercado já era o mais populoso da cidade. Os bairros ao lado dele possuem a maior população de crianças e adolescentes da cidade, é o caso de Campo de Santana e Caximba (29,8%), Tatuquara (28,3%) e Ganchinho e Umbará (27,6%), localizados no extremo sul da cidade. A distribuição da população sem capacidade de leitura e escrita no território curitibano também não é homogênea, mas se concentra

em algumas regiões específicas. Bairros agregados como Cidade Industrial, Tatuquara, Sítio Cercado e Cajuru concentram entre 5,7% e 7,7% dessa população. A cor da pele também é um marcador social importante ao observarmos esse recorte, pois a maior parte da população preta e parda encontra-se nos bairros mais populosos.

Os dados apresentados dão indícios para formular a hipótese de uma desigualdade socioeconômica entre bairros centrais, com ocupação precoce, população mais velha e mais branca, em contraposição a bairros mais distantes, com ocupação tardia, onde a parcela de crianças e jovens é mais expressiva e a população negra mais numerosa. (Dieese 2016, p. 56)

Com relação a posse de automóvel para uso particular, enquanto bairros mais próximos à região central, tal como Centro Cívico, Batel, Bigorrião, Água Verde, Cabral e Campo Comprido apresentam mais de 80,0% dos domicílios com a disponibilidade de automóvel, o sudoeste da cidade apresenta menor concentração, como a Cidade Industrial (57,0%) e Campo do Santana e Caximba (51,2%). O mesmo ocorre com a proporção de domicílios sem acesso à internet, que se concentram na região oeste e sul da cidade, com destaque para Ganchinho e Umbará, Tatuquara, Campo de Santana e Caximba. Com relação à taxa de desocupação,⁵ a Cidade industrial respondia por 12,2% dos desocupados da capital paranaense, o Sítio Cercado aparece com 9,0% e o Cajuru 6,4%.

Outra discrepância é revelada entre as regiões centrais e os bairros mais afastados: no primeiro prevalecem desocupados que tinham como grau de instrução pelo menos o Ensino Superior (graduação) completo. Já nos bairros Ganchinho e Umbará, localizados no extremo sul da capital paranaense, foi observado a predominância de desocupados que tinham no máximo Ensino Fundamental ou 1º grau (da 5ª à 8ª série / 6ª ao 9º ano).

5. Pessoa com idade para exercer trabalho, porém sem vínculo empregatício, formal ou informal.

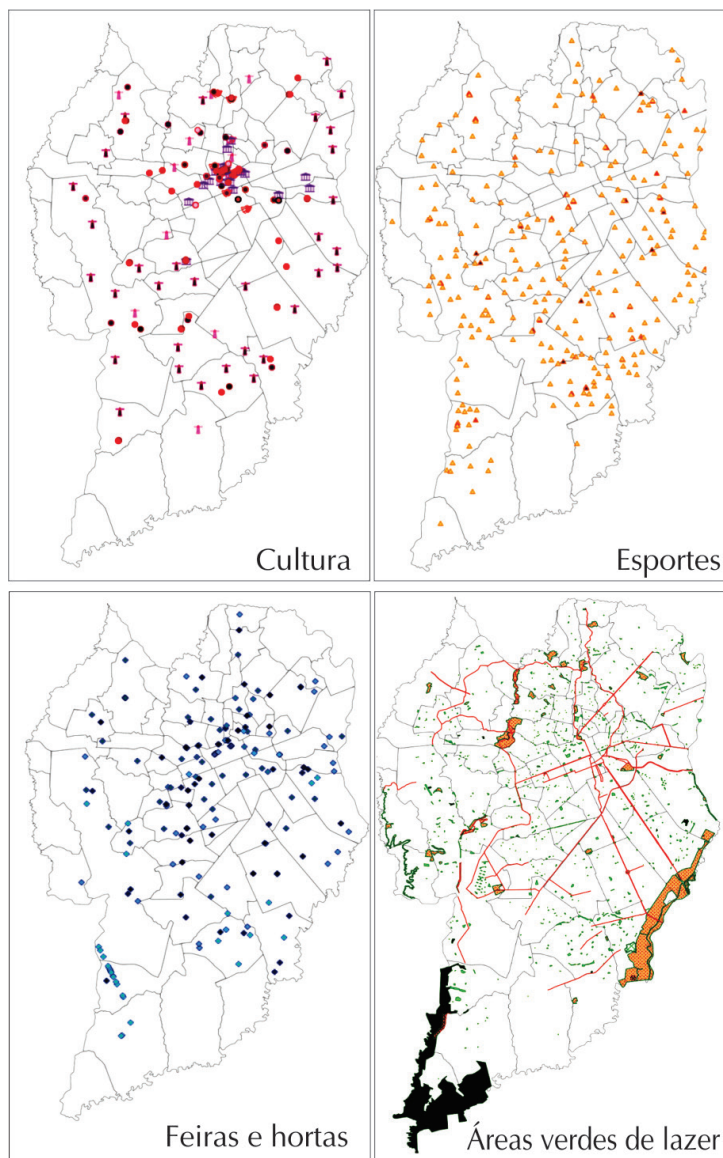


Imagem 1 – Mapeamento do Menu de espaços de lazer, esporte e cultura da cidade de Curitiba

Fonte: Georreferenciamento dos espaços e equipamentos públicos de lazer de Curitiba/PR: estratégias para retomada da apropriação no pós-pandemia.

Diante desse rápido levantamento, percebe-se que uma das regiões que mais necessita de espaços de lazer, esporte e cultura encontra dificuldade no acesso a esses tipos de espaços. Nestes locais a maior oferta é de áreas verdes e de esporte, frequentemente associadas a praças e parques. São áreas de manutenção mais simples e pouca necessidade de intervenção, no sentido de execução de eventos e que, em resumo, necessitam de relativo menor investimento financeiro. Já com relação a equipamentos de cultura,⁶ a saber: teatros, museus, bibliotecas, dentre outros, que precisam de maior investimento, são poucas as opções na região.

Além disso, a distância dificulta o deslocamento até os espaços centrais e até mesmo inviabiliza, a depender das condições financeiras de quem busca experiências de lazer nos espaços culturais do centro da cidade. A tarifa do transporte público não auxilia no deslocamento, custando atualmente R\$5,50, figurando como a mais cara do Brasil (Mobilidade Curitiba 2022).

Todas essas tensões políticas, econômicas e culturais atravessam as práticas cotidianas do território e das territorialidades que ali se estabelecem. Não apartadas desse processo, as cidades podem aumentar ou diminuir a desigualdade a partir da distribuição de renda e, conseqüentemente, distribuição de espaços de moradia, lazer, trabalho, educação e saúde, entre outros.

O material elaborado pelo GEPLEC vem ao encontro dessa desigualdade e busca fornecer aos cidadãos dados quantitativos, históricos e conceituais acerca do seu lugar na cidade e da cidade no seu conjunto, compreendendo quais desses espaços são acessíveis ou inacessíveis. Nessa perspectiva, procuramos apresentar o direito à cidade que cada um e todos possuem sobre os espaços públicos de Curitiba. A partir do conhecimento sobre eles, esperamos que possa haver uma apropriação e um efetivo sentimento de pertença.

6. Que também são equipamentos de lazer, mas nomeados dessa forma nas políticas da cidade de Curitiba.

O poder público ao decidir onde constrói, não constrói, instala ou não espaços de lazer, esporte e cultura, coloca em prática o que Certeau chama de estratégias, ou seja, “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado” (Certeau 2014, p. 93).

Nesse sentido, o Planejamento Urbano mapeia a cidade impondo onde serão alocados recursos e investimentos. Produzindo territórios que, posteriormente, serão utilizados, manipulados e alterados pelos cidadãos por meio do uso de suas táticas:

a ação calculada que é determinada pela ausência do próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro [...] ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. (Certeau 2012, pp. 94-95)

A adaptação às normas, que para Certeau são chamadas de estratégias, gera também táticas e astúcias empregadas pelos sujeitos para produzir novas formas de lidar com as normas que lhe são impostas. Isso se manifesta, por exemplo, quando a gestão pública oferece, predetermina e controla formas de usos dos equipamentos de lazer e a população reinventa o modelo e cria uma nova forma de jogar, brincar ou usar as estruturas oferecidas pelas cidades (ruas, gramados, muros, escadas, praças, parques) o que indica resistência em função de algum controle. Nesse sentido, estas criações são formas de subversão às ordens impostas na apropriação de um espaço. Ambas as dimensões, estratégicas e táticas, convivem no que se pode compreender como um caldeirão globalizante das culturas. Na realidade concreta vivida dos territórios usados/praticados, elas estão simultaneamente se chocando, entrelaçando e misturando-se uma à outra, sendo por vezes difícil discernir ou mesmo afirmar suas fronteiras.

Considerações finais

Ao apontarmos as tensões entre as influências da globalização e o espaço praticado pelas pessoas que trabalham, experienciam o lazer e residem em seus bairros, ressaltamos que os territórios são produzidos a partir de acordos e contratos com as normas impostas pela estratégia do poder público e pelo subterfúgio das táticas e astúcias dos sujeitos ordinários.

As movimentações decorrentes desse jogo de forças, aqui chamado de “cabo de guerra”, se configuram em territorialidades. Portanto, o uso de táticas no cotidiano dos territórios se dá por meio de dribles e brechas às normas impostas pela estratégia.

Assim, o lazer se configura como elemento central desta análise. Se, por um lado, há modelos impostos e espaços planejados para as experiências de lazer. Por outro, a cultura corporal do movimento mobiliza os sujeitos que praticam esses espaços a partir de seus conhecimentos, técnicas e habilidades, que ao estabelecerem táticas frente às estratégias impelem territorialidades. Nesse caso, a mesma cidade que por meio de estratégias políticas exclui socialmente, gera territórios educativos com muita potência na medida em que impulsiona a criatividade advinda da escassez de espaços, práticas e opções cotidianas.

O material desenvolvido pelo GEPLEC, e aqui rapidamente apresentado, objetivou potencializar e dar visibilidade à produção de territorialidades por meio do conhecimento dos espaços de lazer, cultura e esporte da cidade de Curitiba ao promover uma publicação com linguagem adequada às comunidades e aguçamento estético a sensibilização necessária para o reconhecimento da importância do lazer para o exercício da cidadania. Bem como refletir, junto à população, a necessária proposição de políticas multidimensionais no que tange este direito social.

Dessa forma, ao analisarmos os espaços públicos de lazer de Curitiba, percebemos que há predominância de determinado

modelo arquitetônico, com cores, formas e mobiliário padrão, entretanto, no espaço praticado, ele se difere, porque as pessoas transformam o modelo imposto a partir da diversidade das formas de uso e apropriação. Os territórios, impactados pelas influências culturais vão sendo transformados e modificados. São iguais, mas diferentes, pois, a resistência “silenciosa” e “teimosa” daqueles que os utilizam gera novas territorialidades.

Referências

- BRACHT, V. *Educação Física e Ciência: cenas de um casamento (in) feliz*. Ijuí: Unijui, 1999.
- CERTEAU, M. *A cultura no Plural*. Campinas: Papyrus, 1995.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano 1: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GOVERNANÇA CORPORATIVA. *Carta de opinião: Cotas para mulheres em conselhos de administração*. São Paulo: Autor, 2014. Disponível em: http://www.ibgc.org.br/download/manifestacao/IBGC_Carta%20de%20Opinio_CotaMulheres.pdf.
- DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ESTATÍSTICA E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS – DIEESE. *Estudo temático 2 perfil demográfico e socioeconômico dos bairros agregados de Curitiba*, 2016. Disponível em: <http://www.coreconpr.gov.br/wp-content/uploads/2016/07/bairros.pdf>.
- GARCIA, F. E. S. *Cidade espetáculo: política, planejamento e city marketing*. Curitiba: Palavra, 1997.
- GAMALHO, Nola Patrícia. *Entre dominações e apropriações, reproduções e criações, centralidades e periferias: práticas e espaços de representação de jovens do Guajuviras – Canoas/RS*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Universidade

- Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Geociências, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2015.
- GONÇALVES, F. S. *Os espaços de lazer, o bairro Uberaba, o projeto Vila Sustentável: elementos articuladores para experiências de lazer e cidadania na cidade de Curitiba*. Tese de Doutorado em Educação Física. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2018.
- HAESBAERT, R. *Dos múltiplos territórios a multiterritorialidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>.
- JACOBOS, J. *Morte e vida de grandes cidades*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- PAULINO, E. *Qual cidade tem a tarifa de ônibus mais cara do Brasil?* Mobilidade Curitiba, 2022. Disponível em: <https://mobilidadecuritiba.com.br/tarifa-de-onibus-mais-cara-do-brasil/>.
- MORO, L. *Conhecendo os espaços públicos de lazer destinado as brincadeiras infantis*. Dissertação de Mestrado em Educação Física. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2012.
- NECA, B. D. R. *Tarifa dominieira: os impactos do transporte público no acesso ao lazer em Curitiba – PR*. Dissertação de Mestrado em Educação. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/61908>.
- RECHIA, S. *Atividades Físicas e esportivas e as cidades. Movimento é Vida. Atividades físicas e esportivas para todas as pessoas*. Relatório Nacional de desenvolvimento humano no Brasil. 1ª ed. Brasília: PNUD – Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento, 2017.
- RECHIA, S. *Espaços públicos de lazer, esporte e cultura: um menu da cidade de Curitiba/Paraná*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2021. Disponível em: <https://www.editoraunijui.com.br/produto/2345>.

- SANTANA, D. T. *Pedalar na cidade de Curitiba/PR: interfaces entre espaço urbano, a bicicleta e as experiências de lazer*. Tese de Doutorado em Educação Física. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2021. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/71920>.
- SANTOS, K. R. V. *Forças sociais no Parque Cachoeira em Araucária - PR: conexões entre estrutura físico-espacial, cultura local e formas de apropriação*. Trabalho de conclusão de curso, Bacharelado em Educação Física. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2010.
- TSCHOKE, A. *Lazer na infância: possibilidades e limites para vivência do lazer em espaços públicos na periferia de Curitiba/PR*. Dissertação de Mestrado em Educação Física. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/24220>.



MULHERES, VIOLÊNCIA E ACESSO: QUE EMPODERAMENTO? CARTOGRAFIA DA MULHER ANGOLANA

Mariana Teixeira

Introdução

A literatura sobre o desenvolvimento começou a prestar atenção ao estudo da mulher e da classe social no terceiro mundo apenas a partir dos anos 1970 (Ducados 2016). Apesar de questões relacionadas com a raça e opressão terem sido debatidas no período anterior à independência dos países do Terceiro Mundo, a posição da mulher raramente foi mencionada, nesses estudos. Pelo contrário, a exploração racial e opressão durante o período colonial colocou a mulher numa situação de subordinação tripla em função do gênero, classe e raça (Ducados 2016). Os estudos sobre a exploração racial não são os únicos que primaram pela falta de sensibilidade em relação ao gênero. Deste modo, estudos sobre a classe e estratificação apresentam a mesma omissão. De acordo com Afonja (1986), está claro que o homem e a mulher na mesma classe social são expostos a diferentes tipos de oportunidades, são sujeitos a diferentes tipos

de vida, e a que tenham aspirações diferentes. Foi, portanto, a teoria feminista que incluiu o género na análise de classe. De acordo com Chow *et al.* (1996), críticos da escola feminista ofereceram desafios intelectuais para a reavaliação da saliência e influência da raça e classe, bem como do género em todas as esferas da vida social. No caso de Angola, o percurso da mulher e do seu acesso aos direitos, tem sido marcado por “lutas” diversas em diferentes sectores sociais. As mulheres continuam a encontrar obstáculos vários nos seus percursos, desde a educação primária até à entrada no mundo profissional. A mulher angolana, desempenha múltiplos papéis sociais, sendo frequentemente o sustento do lar, trabalhadora do mercado informal e com escasso acesso a posições de destaque ou liderança formal. Neste sentido, a presente comunicação tem como objectivo fazer uma resenha à situação da mulher angolana, à posição social que ocupa na pirâmide de estratificação social, com foco em dois conceitos principais: acesso e violência. Na primeira parte, faz-se uma análise ao papel da mulher na sociedade angolana tendo por base dois momentos históricos – durante o processo de luta armada contra o poder colonial e de guerra civil, e de 2002 até aos dias de hoje. Em seguida, partindo de um conjunto de pesquisas realizadas pela autora em coautoria com outros autores, apresenta-se uma síntese das principais conclusões extraídas de dados recentes sobre o acesso às diferentes oportunidades das mulheres angolanas, tendo por base quatro áreas temáticas: violência baseada no género, saúde e direitos sexuais e reprodutivos, empoderamento económico e social das mulheres e participação e liderança das mulheres.

O papel da mulher na sociedade angolana

Angola é um país no sul de África, com uma população estimada de 33.086.278¹ habitantes. As mulheres constituem 51%

1. Instituto Nacional de Estatística (INE), 2022.

da população e 30,4% das famílias angolanas são chefiadas por mulheres. O índice de masculinidade (rácio homens/mulheres) é de 95, o que significa que existem cerca de 95 homens para 100 mulheres (INE 2022). É um país que passou por um longo período de conflito que teve início com a luta armada contra o colonialismo português e que se prolongou até 2002 com uma guerra civil.

Foi sobretudo a partir da segunda metade do século XIX que as mulheres passaram a ser a maioria em Angola, como consequência do período anterior, em que um número elevado de homens era direccionado para as Américas, fruto da escravatura. Segundo, Marques (2021), houve neste período pelo menos nove censos em Luanda, que nos mostram “(...) um dado curioso e de grande relevância para entender o funcionamento do poder em Luanda (...)”. A maior parte das mulheres eram registadas como brancas, numa sociedade maioritariamente negra e mestiça. De acordo com o autor “A prática salienta um ‘embranquecimento’ institucional, a fim de posicionar aquelas mulheres em altos patamares sociais e de significância política” (Marques 2021). Isto demonstra que, em Angola as poucas mulheres brancas eram tomadas como a maioria (já que os homens tinham sido tomados como escravos) como forma de ocupar os espaços políticos em Luanda e não deixar os poderes com os autóctones.

Depois da independência de Portugal, em 1975, os 27 anos de guerra civil entre os três principais movimentos de libertação (Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA, União Nacional para a Independência Total de Angola – UNITA e a Frente Nacional de Libertação de Angola – FNLA) ceifaram milhões de vidas e resultaram numa destruição maciça de infraestruturas, desgaste da coesão social e no estabelecimento de um estado militarizado e totalitário. Embora Angola tenha adaptado uma legislatura multipartidária em 1992, o sistema político permanece em grande parte até aos dias de hoje, orientado a um único partido.

Quando Agostinho Neto proclamou a 11 de Novembro de 1975 a independência de Angola, pondo fim a quase 500 anos de

dominação colonial portuguesa, deu destaque à mulher e à sua oportunidade de emancipação (Liberato 2016):

A República Popular de Angola, sob a orientação justa do MPLA [Movimento Popular de Libertação de Angola] estimulará o processo de emancipação da mulher angolana, direito conquistado através da sua participação na luta de libertação e na produção para a resistência generalizada do nosso povo. (MI 1975, p. 16)

Ficou então definido que o foco dessa “luta” seria a igualdade e equidade entre todos os cidadãos particularmente no que toca à condição da mulher angolana (Ducados 2000). Todavia, de lá para cá, os anos têm se traduzido em anos de obstáculos e luta em todas as dimensões (social, civil, política, económica, militar, cultural). Ao longo dos anos, a mulher angolana foi relegada para uma posição inferior àquela que era dada ao homem. Embora Afonso Mendes (1958) tenha referido que é na mulher africana que assenta toda a base económica da sociedade, sabemos que na sociedade angolana, caracterizada por um modelo patriarcal e machista, a tradição e os valores culturais ainda têm bastante peso. A mulher é assim relegada para uma posição de subalternização face ao homem, desde a primeira infância, sendo que o seu espaço de afirmação e liderança é ainda bastante limitado (Silva e Eugénio 2011).

Podemos desta forma, segundo os autores, analisar a mulher angolana em dois momentos diferentes: durante o processo de luta armada para libertação contra o poder colonial e de guerra civil, e do período de 2002 até aos dias de hoje, um período caracterizado pelo fim da violência armada e pela expectativa de reconstrução do país.

No que diz respeito ao período de luta armada de libertação nacional contra o poder colonial (1961 a 1974) a emancipação da mulher foi considerada essencial para o processo revolucionário e um pré-requisito para o desenvolvimento nacional (Holness e Marga 1983), tendo passado a mulher a assumir uma grande

variedade de funções (guerrilheiras, enfermeiras, professoras, entre outras) (Urdang e Stephanie 1984). Algo curioso, nesta altura, foi a substituição dos termos de senhor e senhora, por camaradas para ambos os sexos, demonstrando assim um esforço para homens e mulheres receberem o mesmo tratamento.

Por outro lado, a Constituição da República Popular de Angola também estabeleceu “o direito ao trabalho, à educação e à saúde, e à protecção e escolaridade completa para criança, garantindo também a igualdade de remuneração por igual trabalho, férias pagas e acesso gratuito a todas as ocupações, como algumas das medidas para garantir o pleno desenvolvimento das mulheres na sociedade” (OMA 1985).

A responsabilidade pelos interesses das mulheres em Angola foi atribuída à Organização das Mulheres Angolanas (OMA), incorporada na estrutura do MPLA, tornando-se esta, com o passar dos anos, uma das mais poderosas organizações de massa do partido. Não obstante, as mulheres dos outros dois movimentos de libertação, UNITA e FNLA, também tiveram um papel importante na luta anticolonial.

O período pós-independência traduziu-se como um período de maior dificuldade para as mulheres, sobretudo pela necessidade de assumirem a responsabilidade e subsistência das suas famílias, fruto da partida dos homens para o cumprimento do serviço militar (Liberato 2016). Tendo as mulheres de assumir economicamente as suas famílias fizeram-no essencialmente nos sectores informais rurais e urbanos do país, sobretudo pelo baixo nível de alfabetização da maioria. Segundo Ermelinda Liberato, esta situação dificultou o seu processo de afirmação e conseqüentemente a melhoria do alcance de uma posição social mais elevada.

Embora a OMA tenha continuado a liderar a articulação dos direitos das mulheres em Angola até aos finais dos anos 1990, esta década viu a emergência de muitas temáticas da Sociedade Civil focadas na questão das mulheres. Elas começaram a engajar-se com o Estado em questões ligadas ao direito das mulheres,

principalmente na linha da agenda global para o direito das mulheres da altura (PAANE, 2014). Este foi o caso da Rede Mulher, a primeira organização de mulheres da sociedade civil, fundada em 1994 (embora registada oficialmente em 1998) durante os preparativos para a participação de Angola na IV Conferência Mundial da Mulher da ONU. Como primeira organização de mulheres da sociedade civil, liderou a discussão em volta da construção da capacitação das mulheres em relação à liderança, com foco na participação política.

Nos anos seguintes surgiram outras organizações de mulheres da sociedade civil como a Rede Mwenho, a Federação de Mulheres Empreendedoras de Angola, o Fórum das Mulheres Jornalistas para a Igualdade de Género e a Plataforma para a Acção das Mulheres. Estas organizações têm trabalhado em temáticas como o HIV/SIDA, os direitos económicos, a liberdade de empresa e a representação da mulher nos meios de comunicação, entre outras.

As diferentes instituições, promotoras dos direitos das mulheres angolanas, que foram surgindo, assim como a pressão internacional para que o país implemente medidas políticas com o objectivo de alcançar mais igualdade e equidade entre homens e mulheres, fizeram com que o discurso sobre a posição social da mulher fosse alavancado. Desde o fim da guerra civil houve um aumento da representação política das mulheres e também um aumento da sua posição em cargos de liderança e decisão, contudo em sectores mais ligados à família e educação, mostrando que embora tenha havido progressão ainda há obstáculos que impedem a mulher de alcançar certos sectores, tradicionalmente considerados sectores masculinos.

Metodologia

Entre os anos de 2020 e 2022 foram, por nós, conduzidas uma série de pesquisas no âmbito da temática do género e dos direitos das mulheres em Angola, com o intuito de analisar a evolução da situação social da mulher angolana e o seu acesso à

educação, a posições de liderança, ao emprego formal e também à saúde. Utilizando uma abordagem de recolha de dados mista, fez-se recurso de variáveis quantitativas como o acesso e a participação em órgãos decisores, ou o acesso e a gestão de recursos, e recolhidos dados qualitativos através de um conjunto de entrevistas-chave semiestruturadas, além da análise documental e da realização de grupos focais com mulheres residentes em zonas rurais, com o intuito de ilustrar a (des) igualdade no acesso às áreas temáticas expostas.

Do ponto de vista científico, as diferentes pesquisas realizadas encontraram limitações relacionadas com a ausência de dados estatísticos oficiais recentes. De referir que o último censo da população foi realizado em 2014 e o último Inquérito de Indicadores Múltiplos e de Saúde (IIMS) em 2015.

Neste sentido, abaixo apresenta-se uma súmula dos principais dados recolhidos com enfoque a quatro áreas temáticas específicas: 1) violência baseada no género; 2) Saúde e direitos sexuais e reprodutivos; 3) Empoderamento económico e social das mulheres e 4) Participação e liderança das mulheres.

Violência baseada no género

Em Angola, segundo a organização Mosaiko e FEC “ (...) 8,3 em cada 10 casos de violência doméstica foram denunciadas por mulheres” sendo que, de acordo com os dados recolhidos a maioria dos homens inquiridos confirma que bater numa mulher é “aceitável, por razões várias, nomeadamente ciúmes, questionar os homens nas decisões ou falar com um vizinho” (Mosaiko e FEC 2021).

Embora existam diferentes tipos de violência de género (violência física, psicológica, sexual, económica/patrimonial e doméstica) os dados existentes no país não espelham a realidade do problema nem a sua gravidade, uma vez que a violência é pouco

denunciada em Angola. Para além de não existir uma base de dados centralizada e integrada, que agrupe informações de diferentes instituições (Ministério do Interior, INAC, Provedoria da Justiça, Organizações de Mulheres, entre outras) a aceitação cultural da violência e o medo da discriminação e das represálias dos agressores, faz com que as denúncias sejam poucas ou inexistentes. A cultura patriarcal tem contribuído bastante para a discriminação das mulheres, através da imposição de papéis reprodutivos e da legitimação de práticas nefastas como o casamento forçado e precoce ou a poligamia. A alterações destas normas sociais incorporadas, tem sido nos últimos anos um grande desafio, sendo que os resultados das pesquisas mostram que é de máxima importância capacitar os diferentes actores, que intervêm neste processo, em questões de género, em mecanismos de referenciação e em apoio às vítimas de violência a diferentes níveis.

Saúde e direitos sexuais e reprodutivos

Assim como a questão da violência, os papéis sociais de género construídos socialmente e apoiados por relações de poder que concedem privilégios aos homens em detrimento das mulheres, na sociedade angolana, afectam negativamente a saúde de várias meninas e jovens mulheres. Um dos exemplos é a prática da poligamia, do envolvimento dos homens com várias mulheres, fruto de normas patriarcais, apenas permitida e culturalmente “bem vista” se praticada pelos homens, que acaba por ter consequências na saúde das mulheres.

Angola tem uma das taxas de fecundidade mais altas do mundo, com 6,2 filhos por mulher. Embora prospecções mais recentes indiquem que há uma tendência de diminuição ligeira deste valor, a taxa de fecundidade é superior à taxa regional e o dobro da taxa dos países de rendimento médio-baixo. As normas sociais valorizam muito os papéis das meninas como esposas e mães e a pressão social

para provar a fertilidade é alta. Os homens desejam famílias mais numerosas do que as suas parceiras, sendo que as mulheres que querem planificar o número de filhos enfrentam desafios culturais e familiares. Fruto desta situação e não só, os adolescentes em Angola têm a tendência de iniciar a sua vida sexual cedo. Cerca de 1/4 começa a actividade sexual antes dos 15 anos e 2/3 começam a ter relações sexuais antes dos 18 anos. Este início precoce, traduz-se demasiadas vezes em gravidezes indesejadas, pelo que as raparigas adolescentes enfrentam muitos desafios, nos quais se inclui a vontade de interromper uma gravidez precoce. As unidades sanitárias e maternidades reportam que uma alta percentagem das gestações das adolescentes terminam em interrupção. O medo do estigma, ou a repressão de familiares, comunidade e sociedade em geral, estão entre as causas que levam a que as adolescentes ponham em risco a sua vida, através de intervenções levadas a cabo por pessoal não qualificado. Muitas jovens e mulheres ou não procuram métodos ou preferem optar por métodos contraceptivos que não sejam visíveis para os seus parceiros e para a sua família, pois sabem que sofrerão represálias. Ainda que a maior parte das províncias tenham centros de saúde e maternidades que fornecem serviços de saúde sexual e reprodutiva, a taxa de acesso a estes serviços é bastante baixa. De acordo com os estudos feitos, são várias as causas do fraco acesso aos serviços de saúde sexual e reprodutiva, sendo que estas estão na sua maioria relacionadas com normas sociais ou culturais que estrangulam a capacidade de meninas, jovens e mulheres, disporem livremente do seu corpo. Para além disso, a fraca qualidade dos serviços e o tempo de espera de atendimento (e o estigma que acarreta para a mulher ser vista à espera de determinados serviços), são também causas identificadas pelas mulheres, como obstáculos ao acesso às consultas de saúde sexual e reprodutiva.

Desta forma, os diferentes trabalhos realizados, mostram nos que é impreterível empoderar meninas e jovens para acederem aos seus direitos, para se sentirem confortáveis e “donas” dos seus próprios corpos, de modo a reduzir as desigualdades em saúde sexual e reprodutiva em geral.

Empoderamento económico e social das mulheres

A educação de meninas e jovens mulheres e o seu empoderamento colabora com o crescimento económico e o desenvolvimento de qualquer país. Em Angola, embora tenha havido evoluções no âmbito da equidade de género na educação, fruto das várias reformas educativas pelas quais o país passou, as meninas ainda não acedem à educação nas mesmas condições que os rapazes. O acesso, a participação e o empoderamento das mesmas ainda é limitado por questões culturais que se traduzem em segregação desde o ensino primário até espaços de tomada de decisão.

Uma das principais barreiras ao acesso à educação, das meninas, inicia-se antes mesmo da sua entrada para a escola, devido à ausência de inscrição no registo civil. De acordo com vários dados recolhidos, sobretudo em zonas mais rurais, os pais dão preferência à inscrição dos meninos no registo civil, ao invés das meninas. A expectativa (consequência cultural da maior parte das famílias é que as mulheres casem e que o marido seja o responsável e provedor da sua família, não precisando assim de documento de identificação.

A nível do ensino primário, as diferenças de género na fase de matrícula e na frequência escolar, não são muito elevadas, sendo que a desigualdade aumenta sobretudo a partir dos 12 anos. Cerca de metade das mulheres (53 %) com idade superior a 15 anos são alfabetizadas, em comparação com 85% por cento dos homens. Essas diferenças são ainda mais significativas nas áreas rurais, onde apenas 25% das mulheres são alfabetizadas em comparação com 63% dos homens.

A nível do ensino secundário, embora se registre uma melhoria, é o ciclo onde continua a haver diferenças entre género mais significativas. A cultura patriarcal e os estereótipos de género que restringem as mulheres à esfera familiar fazem com que as meninas desde muito cedo assumam responsabilidades domésticas e acabem por abandonar a escola. Também a gravidez indesejada e precoce, fruto por vezes de situações de abuso sexual, faz com

que enfrentem índices elevados de discriminação tanto por parte de colegas como de professores, contribuindo para um abandono escolar prematuro. Um outro constrangimento, está relacionado com a ausência de determinados serviços e infraestruturas escolares, tais como casas de banho desagregadas por sexo, saneamento básico e transportes escolares.

No que tange ao acesso ao ensino superior, também é notório um aumento do acesso das mulheres nos últimos anos em termos numéricos, contudo existem dificuldades em termos de taxas de conclusão e de progressão para níveis de pós-graduação.

Todas estas barreiras no que tange ao acesso à educação, contribuem para que as mulheres tenham uma taxa de desemprego mais elevada do que a dos homens (32,1% mulheres desempregadas face a 28,1% de homens desempregados). O baixo nível de literacia e a ausência de educação formal técnica impele as mulheres para a prática de actividades comerciais de carácter informal, actividades estas que não exigem qualificações a nível do ensino superior. Perante esta situação as mulheres não têm acesso a nenhuma forma de segurança social, apenas podendo contar com as suas próprias poupanças os que as mantêm numa situação de vulnerabilidade. Esta vulnerabilidade agravou-se com a COVID-19. Sem protecção social ou qualquer forma de apoio económico e mais vulneráveis à exposição do vírus, os trabalhadores informais, sobretudo as mulheres, viram-se duplamente vulneráveis.

Participação e liderança das mulheres

A cultura patriarcal angolana, já referida anteriormente, leva a maioria das mulheres a encontrar obstáculos no acesso a cargos de gestão/chefia/liderança. As mulheres encontram-se, a nível mundial, sub-representadas em todos os níveis de tomada de decisão, Angola não é portanto uma excepção.

Segundo os dados recolhidos, as diferenças mais acentuadas encontravam-se ao nível do governo central, entre os Assessores dos Ministros, em que as mulheres representavam apenas cerca de 5% do total; e ao nível local, nos Governos das províncias, em que as mulheres representavam cerca de 12%, ou seja, dos 18 Governadores, apenas duas eram mulheres (até às últimas eleições de 2022). A nível da função pública apenas 35,5% dos cargos de direcção e chefia são ocupados por mulheres, sendo que 23% são Chefes de Departamentos (MASFAMU 2021).

Nos casos em que as mulheres conseguem alcançar posições de destaque ou cargos de liderança, as entrevistas realizadas demonstram que têm de lutar contra preconceitos e estereótipos vários, sobretudo relacionados com a forma como alcançou a posição que ocupa. O mérito próprio ou a competência individual, raramente é associada às mulheres que exercem cargos de chefia, estando quase sempre implícito o favorecimento ou a “troca de favores”. Assim sendo, as mulheres continuam a enfrentar diversas barreiras culturais e tradicionais na sua integração profissional, sobretudo no que tange a alcançar posições de “destaque”. Neste sentido, torna-se primordial fortalecer as iniciativas de educação e sensibilização com o intuito de eliminar preconceitos e estereótipos de género em relação aos papéis e responsabilidades dos homens e das mulheres na esfera pública e em todos os níveis de tomada de decisão.

Considerações finais

Em Angola a mulher é mãe, negra, mestiça, instrumento de reprodução, irmã, sobrinha, tia, cuidadora, zungueira, sustento...é fruto de todo um sistema na qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam e colocam barreiras às suas posições enquanto mulheres. Assim apesar das alterações legislativas

e das significativas alterações da posição social da mulher em certas classes sociais, no geral para a maioria das mulheres angolanas, a sua posição na sociedade não registou alterações significativas ao longo de 47 anos de independência. A maioria continua numa condição de desigualdade perante o homem, a viver em condições precárias – agravadas pela pandemia da covid-19 – e a reproduzir essa mesma precariedade para as novas gerações. Concordando com Ducados (2000) a acção do governo angolano pouco tem feito para eliminar alguns dos principais impedimentos para alcançar uma maior igualdade de género, melhorar condições de vida e a posição da mulher angolana na sociedade. Estamos portanto, ainda longe dos ideais traçados há 47 anos aquando a proclamação da independência de Angola e da construção de uma Angola igualitária, próspera e fraterna. Discutir a temática do género e inseri-la nas diferentes esferas da vida social, económica e política pode contribuir para uma melhor interlocução para fortalecer o diálogo político e para o processo de descentralização do país.

Referências

- AFONJA, S. “Changing Patterns of Gender Stratification in West Africa”, in: Robertson, C e Berger, I, (eds.) *Women and Class in Africa*. New York: Africana Publishing Company, 1986.
- ANDRADE, Filipe e ANDRADE, Filomena. *Relatório da pesquisa sobre políticas inclusivas numa perspectiva de género, MOSAIKO e FEC*. Luanda, Angola, 2021.
- ANGOLA: Diagnóstico Sistemático Nacional (2018). Banco Mundial.
- CAVALHEIRO, Cristina *et al.* “GPS – Guia para a Sensibilização e Intervenção em Igualdade de Oportunidades e David, M. (2015). Women and gender equality in higher education?”

- Education Sciences*, 5(1), 10-25, 2008. <https://doi.org/10.3390/educsci5010010>.
- CHOW, E.; WILKINSON, D. e ZINN, M. B. *Race, Class & Gender: Common Bonds, Different Voices*. London: Sage Publications, 1996.
- DUCADOS, Henda. “A mulher angolana após o final do conflito.” *Conciliation Resources*, 15, pp. 58-61, 2004. Disponível em: <http://www.c-r.org/accord/angola>.
- DUCADOS, Henda. “Gênero, raça e classe. a feminização da pobreza: a estratificação do sector informal urbano de Luanda.” *Simpósio o Desafio da Diferença*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, pp. 9-12, 2000.
- GEPE – MESCTI. *Anuário Estatístico do Ensino Superior, Ciência Tecnologia e Inovação 2019*. Angola: Edições MESCTI.
- GLOBAL GENDER GAP REPORT – *World Economic Forum*, 2020.
- HOLNESS, Marga. “Angolan women’s congress.” *African Political Economy*, vol. 10, nº 27/28, pp. 125-129, 1983.
- LIBERATO, E. “40 Anos de Independência. Uma reflexão em torno da condição da mulher angolana.” *Estudos feminista*, 24 (3), Florianópolis, pp. 997-1006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/dvxNhj7kZDj8LHy93PLrPXj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 23/06/2022.
- MARCHBANK, Jennifer e LETHERBY, Gayle (2007). *Introduction to Gender: Social Science Perspectives*. Edimburgo: Pearson Education Limited.
- MARQUES, R. M. “Mulheres na angola colonial: breve análise sobre a figura das ‘donas’ e seu valor simbólico.” *Dados de África (s)*, vol. 02, nº 03, pp. 35-46, 2021.
- MASFAMU, INAC. *Estatística violência contra criança registados pelo SOS Criança*, 2020.

- MASFAMU, *Seminário de apresentação do observatório de género de Angola*, 2021.
- MASFAMU, *Seminário de apresentação do observatório de género de Angola*, 2021.
- MENDES, Afonso. *A Huíla e Moçâmedes: considerações sobre o trabalho indígena*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.
- MINISTÉRIO DA FAMÍLIA E PROMOÇÃO DA MULHER (MINFAMU), Direcção Nacional para Igualdade e Equidade de Género (DNIEG). *Plano de Acção para a Igualdade e Equidade de Género. Plano de Acção da PNIEG 2015-2017*. Projecto Preliminar: V00 REV01, 2014.
- MINSA, *Estratégia Nacional de Planeamento Familiar*, 2017-2021.
- OGE 2019, 2020 e 2021 *Angola – Uma Abordagem na Perspectiva de Género*. Luanda: MOSAIKO e FEC, 2021.
- OGE 2019, 2020 e 2021 *Angola – Uma Abordagem na Perspectiva de Género*. Luanda: MOSAIKO e FEC, 2021.
- PAANE. *Relatório Sobre o Diagnóstico de Género de Angola*, 2014. Disponível em http://eeas.europa.eu/archives/delegations/angola/documents/press_corner/2.
- SILVA, Eugénio Alves da. “Tradição e identidade de género em Angola: ser mulher no mundo rural.” *Revista Angolana de Sociologia*, nº 8, pp. 21-34, 2011.
- VASQUEZ, A. S. *Filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1990.



ESTUDOS CULTURAIS, CORPOS E POLÍTICAS DE LAZER

Cláudia Regina Bonalume

Refletir acerca da relação entre estudos culturais, corpos e políticas de lazer no II Congresso Científico da RIEC, além de desafiador, foi enriquecedor, por me permitir organizar ideias e aproximar algumas construções de conhecimentos nessas temáticas, resultantes da minha vida pessoal, profissional e acadêmica. Assim, tentei agregar algumas linhas ao rizoma que foi sendo criado no Congresso no intuito de contribuir com a produção, como dizem Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010), de outros agenciamentos.

Para situar meu lugar de fala, tenho um corpo forjado por muitas experiências, rupturas, continuidades e encontros como o que foi promovido pela RIEC. Penso que o conjunto me qualificou para este momento, principalmente o meu histórico de atuação com políticas públicas de esporte e lazer, nos âmbitos municipal e federal do Brasil e com direitos humanos, também no governo Federal brasileiro, assim como o Mestrado em Educação Física, na Universidade de Brasília (UnB), com foco em políticas públicas de esporte e lazer, e o doutorado em Estudos do Lazer na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), pesquisando a temática mulheres, lazer e movimentos sociais, pela via dos estudos culturais.

Início a reflexão registrando que este é o primeiro evento acadêmico presencial do qual participo, desde o início da pandemia de Covid 19, em 2020. Acredito que somos sobreviventes desta pandemia e da ausência de políticas públicas efetivas e eficazes ao seu enfrentamento, em especial pela negação e omissão do governo brasileiro, o que nos impõe a responsabilidade de seguirmos na luta por um outro mundo, onde haja mais equidade e empatia entre as pessoas e do qual elas se percebam como uma parte que precisa conviver equilibradamente com as outras.

Neste contexto, falar em estudos culturais, corpos e políticas de lazer implica contextualizar um pouco estas temáticas e a forma pela qual entendemos ser possível que elas dialoguem. Início por refletir um pouco acerca de algumas informações que situam o lazer no campo das políticas, em especial das políticas públicas.

O lazer no contexto das políticas públicas

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas em 1948, reúne direitos básicos do ser humano e representa um dos marcos do lazer entre os direitos, em nível internacional. O artigo 24 da referida Declaração prevê que “Todo homem tem direito a repouso e lazer, inclusive à limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas”, já o artigo 27 afirma: “Toda a pessoa tem o direito de tomar parte livremente na vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar no progresso científico e nos benefícios que deste resultam” (ONU 1998).

Embora a Declaração enfatize o lazer em relação aos direitos trabalhistas, o que exclui parcela significativa das pessoas que estão fora do mercado formal de trabalho, e utilize a expressão homem para se referir ao conjunto das pessoas, esse marco legal trouxe um avanço significativo ao colocar o lazer entre os direitos considerados

fundamentais para uma vida com dignidade, inspirando as constituições de muitos países (ONU 2020).

Uma destas inspirações diz respeito à Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988 – CF/88 (Brasil 1988), conhecida como Constituição Cidadã, elaborada no momento histórico que marcou o fim do ciclo autoritário instaurado no país com a Ditadura Militar (1964 a 1985). Contemplando diversos direitos, o texto constitucional incluiu o lazer como um direito social de todo o cidadão e cidadã. O artigo 6º prevê: “são direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados”. Além disso, o lazer aparece entre os direitos dos/as trabalhadores/as, de crianças, adolescentes e jovens. Já o artigo 217 o coloca entre os compromissos do Estado: § 3º “O Poder Público incentivará o lazer, como forma de promoção social”.

Em uma análise do significado dos direitos sociais no marco legal, Nelson Coutinho (1999, p. 62), afirma que os direitos sociais, atrelados a reivindicações e a lutas de movimentos sociais, “permitem ao cidadão uma participação mínima na riqueza material e espiritual [e cultural] criada pela coletividade”. Nesta perspectiva, torna-se dever do Estado proporcionar às(aos) cidadãs(ãos) o acesso a esses direitos considerados fundamentais, imprescindíveis, irrenunciáveis e indelegáveis.

Observa-se que a Constituição Cidadã colocou o lazer em nível de igualdade com outros direitos, sem atrelá-lo ao trabalho, no artigo 6º. Ana Rosa Fonseca e Leila Mirtes de Magalhães Pinto (2015) entendem que:

Ao ser reconhecido como um dos direitos sociais garantidos pela Constituição Federal de 1988 e pelas leis dela decorrentes, o lazer passou a demandar políticas que garantissem possibilidades de sua vivência por toda a população, corresponsabilizando todos os setores sociais (público, privado, terceiro setor e corporativo), também, pela educação

das capacidades dos sujeitos para que possam usufruir das oportunidades de lazer como um dos fatores de melhoria da qualidade de vida das pessoas e dos grupos. (p. 136)

No entanto, Telma Menicucci (2006, p. 136) chama atenção para o fato de que “diferentemente dos outros direitos, na CF/88, não foram definidos os princípios, diretrizes, objetivos, os mecanismos e regras institucionais que deveriam orientar a concretização do direito ao lazer”. Como consequência, a autora entende que as políticas públicas de lazer são iniciativas relativamente recentes e que, apesar de já terem existido ações que constituiriam uma política nacional de lazer, ainda não se poderia assumi-las como algo explícito, articulado ou concretizado, por ser o lazer realizado de modo frágil e desarticulado.

Em relação a isso, Manoel Filho (2009) alerta para o fato de que “Há, sem dúvida, direitos sociais que são antes poderes de agir. É o caso do direito ao lazer. Mas assim mesmo quando a eles se referem, as constituições tendem a encará-los pelo prisma do dever do Estado, portanto, como poderes de exigir prestação concreta por parte deste” (p. 50).

A partir destas análises, sigo por uma linha de pensamento que entende o lazer como um direito de todas as pessoas e reconhece a obrigação do poder público de favorecer sua vivência com ações que vão da garantia de espaços seguros e estruturados à oferta de opções para sua vivência, como um fim em si mesmo, e não com foco atrelado a outras áreas, a exemplo da saúde, da educação e da segurança, embora este afete e seja afetado pelos outros campos da vida das pessoas. Com isso quero evitar a visão funcionalista do lazer, comumente utilizada para justificar os investimentos públicos e privados neste direito.

Neste ponto, me vejo diante do desafio de escolher um caminho para seguir com a reflexão, caminho esse que implica renunciar a outros. Pela minha história na gestão de políticas de lazer uma opção seria a de trazer reflexões acerca de como elas vêm

sendo – ou não – desenvolvidas no Brasil e como isso dialoga com os Estudos Culturais e os corpos. Pelo perfil do evento e para me tirar da zona de conforto vou deixar de fora, ao menos em parte, a análise histórica e a contextualização das políticas públicas de lazer e tentar refletir acerca de que maneira os corpos, gêneros, sexualidades e as relações étnico-raciais poderiam ou deveriam ser considerados na elaboração, implementação e avaliação das políticas de lazer, a partir do enfoque dos Estudos Culturais.

Questões desafiadoras sobre corpos e políticas de lazer

A temática da mesa, antes de me levar a buscar possibilidades, me levou a diversos questionamentos provocadores. A professora Maria Manoel na mesa de abertura deste evento, destacou que a forma de perguntar nos estudos culturais é um desafio para construir o caminho da reflexão. Pergunto então:

1. Como incluímos – ou excluimos – os diversos marcadores identitários e formas de vivenciar o lazer, nos projetos e nas atividades propostas e desenvolvidas?
2. De que maneiras as políticas de lazer reforçam a cultura ocidental, machista, patriarcal capitalista, racista e homofóbica? Quando e como contribuem com a sua desconstrução?
3. Até que ponto as políticas de lazer reforçam a branquitude, a heterossexualidade e o androcentrismo – autorizados – e vigiam, punem, invisibilizam e criminalizam as resistências com seus saberes estéticos e corpóreos, carregados de dimensões culturais da negritude, indígenas, da homossexualidade e outras diversidades?

4. Há pistas de políticas de lazer como parte de um conjunto de ações que focam na igualdade com respeito à diversidade, no desenvolvimento humano, social e ambiental, no bem viver, na inclusão social e na participação, ou o predomínio é de políticas isoladas, homogeneizadas e homogeneizantes?
5. Nas políticas de lazer, todas as pessoas são, predominantemente, tratadas como sujeitos de direitos ou se destacam aquelas e aqueles que são mais sujeitos, seres humanos privilegiados/as pelas suas condições de ser - construídas culturalmente - e os e as que são invisíveis?
6. Enfim, como desenvolver políticas de lazer que, de fato, o priorizem, integradas a outras políticas, com empatia pelos diversos lazeres, buscando a compreensão crítica e empoderando as diferenças, para que os diversos saberes estéticos e corpóreos sejam valorizados e respeitados?

Já alerto que não tenho respostas, até porque, e ainda bem, os Estudos Culturais não seguem na direção delas, mas nos desafiam a despirmo-nos de conceitos absolutos, das dicotomias e hegemonias que tendem a representar determinadas perspectivas, em geral do homem branco, de origem europeia, com poder político, econômico e discursivo que ignora – conscientemente ou não - que existem ‘outras’ éticas, estéticas e filosofias por trás das diversas representações.

Somos aqui outras e outros que tentam resistir à colonialidade do sistema paradoxal, com cosmovisões que não pensam, a priori, por contradição, exclusão, fragmentação e homogeneização ou mesmo, quando o fazem, tem condições de refletir acerca destas atitudes. São nossos corpos dialogando sobre lazer e tentando contemplar os corpos outros, no pensar esse direito.

Sobre esses corpos outros

Para iniciar a reflexão em torno destas questões torna-se importante destacar que boa parte da sociedade ocidental segue insistindo em classificar os corpos, geralmente de maneira dual: homem ou mulher, preto ou branco, gordo/a ou magro/a, jovem ou velho e assim por diante, sem reconhecer as inúmeras outras possibilidades, nas quais os corpos não são definidamente um ou outro. O conceito de interseccionalidade que tem origem nos Movimentos de Mulheres Negras, destaca, por exemplo, que além da relação existente entre corpo e gênero, as questões raciais e de classe são fundamentais. Cláudia Cardoso (2012) afirma que o estabelecimento de relações entre corponegromulher “se configura como resultado de práticas discursivas disciplinares e normatizadoras de gênero e de raça e como agente produtor de sujeições e exclusões” (pp. 6061).

O conceito de interseccionalidade tem contribuído para que grupos inviabilizados, ou nossos corpos outros, passem a ser percebidos pela sociedade.

Eu penso que a interseccionalidade rompe com essa possibilidade de se falar em um sujeito unicamente pela cor da sua pele, por exemplo. A raça/etnia não dá conta. Todos os determinismos de raça, de classe, de gênero, todos os determinismos caem por terra. Gênero, por exemplo, é uma categoria vazia. Se eu acho que entendo o que é ser homem e o que é ser mulher, ou seja, se eu penso que o gênero é capaz de dar conta da totalidade sobre o sujeito, eu estou então essencializando o gênero. Na questão da transexualidade, quando eu proponho a não existência de um sujeito transexual universal, são experiências múltiplas, localizadas, singulares. Essa caixinha chamada ‘mulheres trans’ agrupa pessoas que passam pelas mesmas experiências? Eu sou igual a uma mulher negra e favelada? Impossível dizer que sim, não tem jeito. (Bento 2014, p. 166)

Há marcadores identitários que socialmente são tratados como inferiores, mas é importante que se perceba a sobreposição deles em diferentes corpos. São pessoas que carregam consigo diferentes estigmas sociais, como ressalta Berenice Bento (2014).

Se isolarmos qualquer categoria explicativa de um contexto mais amplo, matamos sua própria força. “Gênero”, “classe social”, “raça”, “sexualidade” são categorias analíticas e de lutas vazias, se as considerarmos isoladamente. Os gays femininos, mesmo bem casados, certamente ainda continuarão a ser aqueles que correm os maiores riscos de serem vítimas de violência. Portanto, qual o lugar do feminino na agenda de luta do movimento gay? (p. 257)

Tendo presentes estes aspectos, voltamos nossa reflexão, pelo viés dos estudos culturais, para esses corpos perpassados e que precisam ser considerados em suas especificidades pelas políticas de lazer. A Plataforma Política Marcha das Margaridas, ao referir-se aos corpos das mulheres rurais, traz a seguinte reflexão:

Nós, mulheres do campo, da floresta e das águas, sabemos e sentimos que nosso corpo é nosso primeiro território, onde nossa vida habita, e por isso lutamos por liberdade e autonomia sobre nosso corpo, tanto quanto lutamos pelo direito aos nossos outros territórios. Compreendemos em anos de luta e debate crítico que nosso corpo é nosso EU, e nosso EU é livre. Nunca aceitaremos passivamente a dominação da nossa alma, do nosso corpo, da nossa sexualidade, dos nossos desejos (Confederação dos Trabalhadores na Agricultura 2019, p. 32)

Vejo nesta declaração o que Stuart Hall nomina como uma prática de resistência de subculturas e de grupos historicamente excluídos. Isso porque a cultura representa um espaço de luta e contestação que favorece a produção dos sentidos e dos sujeitos que, por sua vez, fazem com que cada grupo social tenha suas

especificidades e seja singular. Trata-se de uma forma de ver a cultura, enquanto prática diária, maneira de fazer as coisas, o que Stuart Hall (1997) afirma ser um discurso, um modo de construir sentidos, que influencia e organiza tanto as nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmas/os.

Então, quando falamos em políticas de lazer, mais que conhecer as condições de trabalho e de produção para se aproximar das identidades das pessoas, Edward Thompson (1998) chama a atenção para a necessidade de atentar para a produção e para o consumo da cultura, percebida a partir de seus contextos históricos específicos, ao que eu acrescentaria, de seus corpos, não apenas pelas características biológicas, como de certa forma algumas políticas de lazer já fazem, mas pelas culturalmente construídas e constitutivas das suas identidades, de maneira interseccional.

Ou seja, esses contextos e esses corpos, não são algo dado a priori, resultam das relações de poder e, para serem entendidos, precisam ser desconstruídos e reconstruídos. A reconstrução e a intervenção demandam conhecer essas relações para traçar estratégias que permitam desarticulá-las e rearticulá-las. Lawrence Grossberg (1997) sugere que, pela inter-relação entre contexto, conhecimento e poder, os Estudos Culturais podem ser definidos como uma prática que “politiza a teoria e teoriza a política”, ao tomar como ponto de partida a cultura e avançar a partir dela para as relações de poder (materiais e textuais) que constituem o contexto de intervenção das políticas, sobre o qual falo a seguir.

O contexto de intervenção das políticas de lazer e os corpos outros

Eric Dunning (2003) defende a ideia de que o lazer é um aspecto crucial da vida humana e deveria ser analisado em sua complexidade “real”, em relação aos ritmos de vida experienciáveis e empiricamente observáveis, nos diversos contextos de lazer. O

autor credita a negligência a tais aspectos, ao fato de haver uma ênfase a um conjunto de dicotomias convencionalmente percebidas e sobrepostas, como entre trabalho e lazer, corpo e mente, individualismo e sociabilidade, seriedade e prazer, fenômeno econômico e não econômico, o racional e o irracional, vida real e fantasia, o útil e o inútil. Poderíamos acrescentar a esses os marcadores identitários que já mencionamos como masculino e feminino, branco e negro, pobre e rico, central e periférico, urbano e rural além de tantos outros. Esta tendência ocidental de pensamento reducionista e dualística acaba por tratar o lazer vivenciado, por exemplo, em atividades físicas, como as esportivas:

como uma esfera trivial, irracional, da vida, voltada para o prazer que envolve “o corpo” em vez de “a mente” e de pouca ou nenhuma utilidade e valor econômico “prático”, enquanto que as atividades de lazer tais como visitar museus e galerias de arte tendem a ser vistas como algo que envolve a outra metade do dualismo, isto é, “a mente”. (Dunning 2003, p. 19)

Partindo da reflexão de Eric Dunning, as políticas de lazer são, ainda, perpassadas por diversos outros atravessamentos que dizem respeito ao lazer para quem e com quem. Silvana Goellner e outros/as abordam, por exemplo, o atravessamento de gênero.

No curso da história, homens e mulheres foram educados praticando exercícios diferentes, o que era aconselhado para os homens não correspondia ao que as mulheres deveriam realizar. Essa separação, baseada na biologia dos corpos, terminou por engendrar-se na cultura brasileira determinando o que é masculino e o que é feminino [...] observamos, ainda, quando a identidade de gênero acaba por ser atravessada pela identidade sexual (p. 13-16).

Em direção semelhante, Sara Escaldante (2016) analisou a relação das mulheres com a noite e com o planejamento urbano

e evidenciou que, historicamente, o planejamento tem omitido as contribuições e demandas das mulheres, das pessoas negras, indígenas, LGBTQs e outros grupos, historicamente excluídos das estruturas de poder e tomadoras de decisão. A omissão existente acaba por levar a um planejamento focado em interesses simplistas, universalistas e padronizados que não consideram as diversidades presentes nas cidades e replicam as desigualdades, ao privilegiar o modelo “ideal” masculino.

As mulheres têm sido excluídas do tempo urbano noturno, pelo modo como seus corpos são socialmente definidos e controlados. A noite, em especial, do mundo ocidental, foi historicamente conceituada como proibida, por tratar-se de tempo e espaço “perigoso para elas” tanto em aspectos ligados ao lazer quanto ao trabalho. Já aos/as jovens negros e negras das periferias as áreas tidas como “nobres” das cidades são vetadas. Para trabalhar eles e elas até podem estar lá, mas para o lazer não. E, ainda, quando essa juventude se organiza na sua periferia para vivenciar lazer é tratada com desconfiança, vigilância, violência e desrespeito em relação às vivências escolhidas.

Os espaços urbanos de lazer são definidos, limitados e, muitas vezes, controlados, a partir de marcadores identitários, seja em relação às vivências e experiências adquiridas no período da infância, seja por imposições culturais, ou por medo. Em relação a este tipo de barreira, as participantes da II CNPM (Secretaria de Políticas para as Mulheres 2013a) aprovaram uma moção de apoio ao Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006 (Brasil 2006b) que na época tramitava no Senado Federal e definia os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião, procedência nacional, gênero, orientação sexual e identidade de gênero. Entre os motivos do referido apoio, apareceu:

Segundo pesquisas, 10% da população brasileira (18 milhões de pessoas) têm orientação sexual homoafetiva e como vivemos numa sociedade que impõe a heterossexualidade como norma, milhões de pessoas com práticas sexuais homoafetivas sofrem

discriminação na família, nos locais de trabalho, *nos espaços de lazer*, dentre outros, de forma impune (violência física, agressão verbal e, muitas vezes, chegando a assassinatos). (Secretaria de Políticas para as Mulheres 2013a, p. 124, grifo meu)

Para evitar que as opções de lazer continuem sendo definidas a partir de um processo de urbanização que torne a vida humana nas cidades algo penoso e arriscado, é preciso que se comece a falar em políticas de lazer pensando o planejamento urbano, resgatando a funcionalidade e a qualidade dos logradouros públicos, contemplando toda a população. Para tal, a cidade precisa ser pensada para e pela população e seus diversos corpos, abordando a falta de liberdade de ir e vir e de ocupar espaços públicos. Judith Butler reforça essa ideia apontando para a necessidade de resistirmos juntos e de ocuparmos os locais sociais, o que é válido também para o lazer.

Porque quando corpos se unem como o fazem para expressar sua indignação e para representar sua existência plural no espaço público, eles também estão fazendo exigências mais abrangentes: estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercitar a liberdade, e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida. (Butler 2018, p. 37)

Tendo presentes os aspectos abordados até aqui, passo a me desafiar a refletir acerca de limites e possibilidades percebidos e construídos nas minhas vivências relacionadas às políticas de lazer.

Corpos e culturas no dia a dia das políticas de lazer

Tem sido uma experiência rica aproximar estas ideias da minha história na gestão de políticas de lazer, dos encontros e desencontros que elas provocaram e ainda provocam. A primeira

delas diz respeito ao risco oferecido pelos programas, projetos e ações padronizados, visando uma suposta consistência racional à atuação do Estado, como se fosse possível desenvolver e implementar modelos que contemplem os diversos corpos, contextos, histórias e culturas.

Leila Mirtes de Magalhães Pinto (2014) reforça a questão dos diferentes perfis de políticas públicas, afirmando que as ações de desenvolvimento do lazer no Brasil vêm sendo, “sustentadas por políticas diferentes, até mesmo contraditórias, onde cada uma tem o desejo de promover certo tipo de sociedade e determinadas relações entre sujeitos, instituições e setores sociais” (p. 61). Ao ser incorporada pelas pautas transversais, esta diversidade pode mascarar a realidade e colocar foco no caráter funcional do lazer, como uma política destinada a compensar ou reparar problemas sociais de determinados grupos, o que venho chamando de lazer como meio para se alcançar algo “maior”. Ou seja, uma política de lazer pode tanto contribuir com a valorização e o respeito à cultura de determinado grupo quanto para colonizá-la, impondo-lhe padrões que desrespeitam sua história e levando ao desaparecimento de ricas vivências culturais, em prol de padrões, geralmente centrados no consumo globalizado.

Tais aspectos podem ter relação com a amplitude e diversidade que constituem o lazer, o que dificulta a definição do escopo de uma política voltada para a sua garantia, em especial nos moldes tradicionais. Como consequência, o lazer tem sido definido de diferentes formas e associado a conteúdos diversos, ou seja, torna-se dependente das configurações com que pessoas, instituições e profissionais se apropriam de tais conceitos e os colocam em prática, inclusive entre as políticas públicas. Um exemplo disso é a associação do lazer ao esporte no Brasil, tendo em vista a vinculação com a recreação nos cursos de Educação Física e às políticas públicas de esporte nos órgãos governamentais.

Para ilustrar, atuei por muito tempo no Programa Esporte e Lazer da Cidade, implementado pelo Ministério do Esporte, no

Governo Lula, com o objetivo de desenvolver políticas públicas de esporte e de lazer nos diversos pontos do país, a partir da implementação de núcleos com oficinas que contemplassem a cultura local e dando ênfase à formação dos agentes e gestores. Quem acompanhou esse trabalho sabe da nossa preocupação constante em considerar o lugar ocupado pelos sujeitos, mas talvez desconheça a dificuldade que isso trazia para os padrões de gestão pública que supervalorizam modelos e formulações que garantam eficiência, eficácia e efetividade, do ponto de vista do recurso público, desconsiderando, na maior parte das vezes, o cidadão e a cidadã, enquanto sujeitos coletivos, forjados por realidades diversas, desiguais e com potencialidades específicas que demandam atuações diversificadas.

Embora o PELC PRONASCI, o Vida Saudável e o PELC Povos e Comunidades Tradicionais¹ enfatizassem a intencionalidade de incluir culturas, corpos e corporeidades, essas ações acabavam esbarrando em questões orçamentárias e de gestão que tendem a priorizar o que é culturalmente reconhecido como lazer universal.

Como e por que generalizar, trabalhar por uma cultura única, como diria Stuart Hall? Quantas vivências de lazer deixaram de existir, foram esquecidas e substituídas pelas padronizadas pelo mercado, pela mídia e pelas próprias políticas da área? Fazer política pública questionando, problematizando e tensionando as posturas homogeneizantes e universalizantes e valorizando o multiculturalismo, eis um desafio dos estudos culturais que nos permitiria incluir corpos, culturas e desafiar as relações de poder estabelecidas.

-
1. As três ações/programas derivaram do PELC. A primeira, vinculada ao PRONASCI (Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania) foi desenvolvida em um esforço interdisciplinar de segurança pública, tendo como foco pessoas jovens em situação de violência; o Vida Saudável priorizava ações voltadas à população idosa; e o Povos e Comunidades Tradicionais desenvolviam ações de reconhecimento e valorização das culturas destes grupos sociais.

Trata-se de intervir conscientemente permitido às pessoas e comunidades entenderem, resgatarem ou construir suas próprias subjetividades, seus desejos, resistindo e ou, como nos ensina Manuel Cuenca Cabeza (2019), estando conscientes em relação às intervenções externas.

Por esse viés penso que as políticas de lazer poderiam, ainda, inspirar-se no que ensinam Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) sobre a produção do desejo ativo de lazer, de prazer enquanto razão desejante, causada pelas próprias pessoas e não pelo viés da falta, criada externamente e apropriada pelo mercado, que favorece a busca por realidades pouco significantes e sonhos dificilmente alcançáveis, porque geradores de novos desejos.

Essa questão remete à minha pesquisa de doutorado. Percebendo, a partir da atuação na gestão, a ausência de demandas por políticas de lazer, nas pautas de movimentos sociais de diversas áreas, escolhi as mulheres e fui verificar se essa ausência era real (Bonalume 2020). Confirmada minha percepção me desafiei a compreender as motivações que levavam a isso e uma das que se destacaram foi que as mulheres, em especial as pobres, negras e de menor escolaridade, sofrem uma série de imposições culturais, a exemplo da citada pela liderança feminista entrevistada por mim, Flora.

Muitas vezes, você tem ocupações que são tão extenuantes para o seu corpo que, além do tempo ser pouco, ele tá exausto. Nós fazemos muitas pesquisas com mulheres trabalhadoras e a gente vê isso, né? Que as mulheres não só têm pouco tempo, como não têm corpo para viver o pouco tempo que têm, porque estão exauridos pela dupla jornada de trabalho.

Essas imposições, somadas às questões abordadas anteriormente, tiram das mulheres e de diversos outros grupos a possibilidade de se reconhecerem como sujeitos do direito ao lazer. Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) afirmam que o desejo produz realidade. Sem se reconhecer no lazer, sem desejar lazer as pessoas

acabam por não produzir essa realidade. Neste sentido penso que é papel das políticas de lazer contribuir com a construção dessa razão desejante por lazer, que leve a uma produção que faça sentido em suas vidas.

Minha experiência mostra que incluir os diversos segmentos sociais nas atividades de lazer, além de difícil, devido às imposições que a sociedade faz sobre a maior parte dos corpos, não é suficiente para produzir uma apropriação crítica da cultura elaborada historicamente, como defende Manuel Cuenca Cabeza (2019). Isso porque, mesmo sentindo prazer ao vivenciar determinadas práticas, o lazer enfrenta dificuldades para encontrar espaço, romper as barreiras que o colocam em um lugar subalterno no sistema capitalista e atrair o desejo pessoal e coletivo, associado ao que é priorizado pelas pessoas.

Isso também apareceu na minha pesquisa. As mulheres destacavam as vivências lúdicas em suas atividades coletivas, mas não as contemplavam nas pautas de reivindicações elaboradas nestas mesmas atividades. Penso que tal postura resulta da colonização exercida sobre os corpos e a cultura pela sociedade machista da produtividade. Descolonizar implica construir coletivamente mudanças sociais profundas.

Produzindo resistências de corpos e culturas nas políticas de lazer

Há resistências, linhas de fuga, como chamariam Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010)? Sim, há! Para ilustrar com algumas, entre muitas, os Jogos dos Povos Indígenas, idealizados e realizados por pessoas indígenas, com o intuito de reunir diferentes culturas, pelo esporte e pela espiritualidade, espalharam sementes de resistência que hoje se multiplicam pelas aldeias no Brasil. São etnias retomando vivências de suas culturas e incentivando seus jovens a praticá-las e preservá-las. Uma busca rápida pela *internet*

revela diversos eventos, estudos e produções acadêmicas que vêm sendo desenvolvidos a partir deles.

As paradas LGBTQIA+, a Virada Cultural descentralizada e diversificada de São Paulo, com a temática “Virada do pertencimento”, o Festival de Parintins e, em certos aspectos, o carnaval e outros eventos e programas indicam a possibilidade de aliar lazer, cultura e corpos em ações públicas, não necessariamente promovidas pelo poder público, mas que precisam ser vistas, reconhecidas e apoiadas por ele.

Ainda entre as resistências, temos visto priorizações e produções acontecerem a partir da razão desejante em algumas juventudes. São cada vez mais comuns os grupos formados por jovens de periferia, predominantemente negros e negras que desejam lazer e, tendo em vista sua escassez enquanto política pública, o produzem a partir de suas realidades, resistências e possibilidades. A professora Ivy Guedes falou disso na conferência de abertura. Estas produções, muitas vezes, confrontam regras, padrões e utilizam os espaços de lazer para afrontar o sistema que tenta impor regras sobre corpos e culturas. No entanto, por fugirem dos padrões, essas vivências tendem a ser ignoradas, vigiadas, julgadas e até punidas pelo poder público.

Não se trata de dizer que tudo o que acontece neste e em outros lazeres promova cidadania, inclusão social, desenvolvimento humano e bem-estar, ou que não mereça ser motivo de reflexão, problematização, desconstrução e reconstrução. Aliás, esse poderia ser um dos papéis das políticas de lazer, a ser desempenhado de forma integrada com as juventudes e com diversas áreas das políticas públicas.

Que tal se os/as gestores/as discutissem a garantia de espaços seguros para que essas juventudes vivenciassem seu lazer, ao invés de colocar a polícia para dispersá-los? Que tal atuar na busca coletiva por alternativas para que as festas, os bailes e afins aconteçam sem que as pessoas que moram no entorno se sintam prejudicadas? Como a logística da cidade pode favorecer essas

festas e a participação nelas? Como trabalhar a relação diversão, segurança, respeito, machismo, LGBTQIA+fobia, saúde e outros atravessamentos com estas juventudes, para evitar que as bebidas, as drogas, o assédio, a linha de pipa com cerol, o narguilé e afins sejam os pontos altos da festa?

Essas e outras questões chamam a atenção para a necessidade de um olhar atendo aos segmentos que são centrais para os Estudos Culturais, por representarem às diversidades dos públicos beneficiários das políticas de lazer, no sentido de garantir que as demandas e necessidades, nem sempre explícitas, de cada público, dos diversos corpos, sejam consideradas determinantes da(s) ação(ões) que precisam ser de qualidade, construídas de forma participativa e integrada.

Neste sentido, é necessário aprofundar, difundir e espalhar o debate aqui proposto, contribuindo para que tais questões ganhem espaço nas agendas e envolvam a sociedade civil e os órgãos governamentais nas diversas esferas.

Em *Tributo a Stuart Hall*, Ana Carolina Escosteguy (2016) identifica desafios propostos pelos Estudos Culturais, relacionados ao feminismo, que podem ser adaptados para esta reflexão acerca dos corpos e das políticas de lazer:

- a identificação de problemáticas antes omitidas;
- a expansão da noção de poder, antes restrita à esfera pública, para a esfera privada que atinge diretamente a vida das pessoas;
- a revelação e a associação da categoria de poder, focada na classe, às questões de gênero e sexualidade, ao que acrescentaríamos de raça e etnia;
- a inclusão, na pauta, de temas acerca do subjetivo e do sujeito;
- a problematização das questões de identidade e subjetividade;

- o olhar para as aproximações e distanciamentos entre intenções e práticas; e
- o reconhecer das resistências escondidas enquanto uma realidade.

Se vivemos em uma sociedade segregada por dualidades que se interseccionam e hierarquizam a vida das pessoas, negando a multiplicidade, ignorando e tratando como estranhas as diferenças, as políticas de lazer acabam por afetar e serem afetadas por esta realidade. Desvelá-la, confrontá-la e buscar caminhos de superação é o desafio que nos é proposto pelos Estudos Culturais.

Embora as pautas identitárias venham conquistando espaço e direitos a partir de suas lutas, há um longo caminho a ser percorrido para que os diferentes corpos sejam reconhecidos, respeitados e incluídos com suas especificidades. Penso que é preciso unir as forças dos diversos grupos para um enfrentamento comum do modelo ocidental branco masculino de sociedade que hierarquiza e inferioriza as diferenças. Esse unir forças não implica desconsiderar as pautas específicas de cada segmento, em prol das universais, mas potencializar estas últimas, abrindo espaço para as demais no enfrentamento do processo de exclusão.

Para concluir e deixar a reflexão em andamento, entendo que os Estudos Culturais chamam nossa atenção para a necessidade de políticas de lazer que, a partir da participação das comunidades envolvidas, reconheçam e estimulem as resiliências que buscam preservar os saberes estéticos e corpóreos, carregados de dimensões culturais que tendem a ser invisibilizados. Além disso, é preciso que essas políticas construam desejos e ações que levem em conta os diferentes grupos sociais, corpos e culturas que formam nossa sociedade e favoreçam o desenvolvimento de um modo de vida que cada grupo entenda que vale a pena viver.

Referências

- BENTO, Berenice. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador, [s.n.], 2014.
- BONALUME, Cláudia R. *O lazer das mulheres na mesa de negociações: cartografando o lazer em movimentos sociais de mulheres brasileiras*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, UFMG, 2020.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 08/10/2020.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.
- CABEZA, Manuel Cuenca. “El ócio como resistência: sentido del ócio al envejecer”, in: BAPTISTA, Maria Manuel; PEREIRA, Maria J. A. e ALMEIDA, Alexandre R. A. de. (orgs.) *Ócios e resistências: crescer e envelhecer em contextos culturais diversos*. Coimbra: Grácio Editor, 2019.
- CARDOSO, Claudia P. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. Tese de Doutorado. Salvador: Programa de Pós-Graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, 2012.
- CONFEDERAÇÃO DOS TRABALHADORES NA AGRICULTURA (CONTAG). *Plataforma Política Marcha das Margaridas*. Brasília, 2019. Disponível em: http://www.contag.org.br/imagens/ctg_file_1236339083_14082019151003.pdf. Acesso em: 20/08/2019.

- COUTINHO, Carlos Nelson. Notas sobre cidadania e modernidade. *Perspectivas*, São Paulo, 22: 41 a 59, 1999.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DUNNING, Eric. “Sobre problemas de identidade e emoções no esporte e lazer: comentários críticos e contra-críticos sobre as sociologias convencional e configuracional de esporte e lazer.” *História: Questões & Debates*, nº 39. Curitiba: Editora UFPR, pp. 11-40, 2003.
- ESCALDANTE, Sara O. “Where is women’s right to the night in the new urban agenda? The need to include an intersectional gender perspective in planning the night.” *Towards Habitat III: a gender perspective*, vol. 9, nº1, Special Issue. Napoli: Università degli Studi Federico II di Napoli, p.165, June 2016.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. “Stuart Hall e feminismo: revisitando relações.” *MATRIZES, Tributo a Stuart Hall*, vol. 10, nº 3, São Paulo, pp. 61-76, set/dez. 2016.
- FILHO, Manoel Gonçalves Ferreira. *Direitos Humanos Fundamentais*. 11ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009.
- FONSECA, Ana Rosa da Rosa e PINTO, Leila Mirtes Magalhães. *A concretização do direito ao lazer: uma contribuição do Sesi e da indústria*. Belo Horizonte: Advogados Associados, 2015.
- GOELLNER, Silvana *et al.* “Lazer e Gênero nos Programas de Esporte e Lazer das Cidades.” *Revista Licere*, vol. 13, nº 5, Belo Horizonte, dez. 2010.
- GROSSBERG, Lawrence. “Cultural studies, modern logics, and theories of globalization”, *in*: McROBBIE, Angela (ed.) *Back to reality? Social experience and cultural studies*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

- MENICUCCI, Telma. “Políticas públicas de lazer: questões analíticas e desafios políticos”, in: ISAYAMA, Hélder e LINHALES, Meily Assbú (orgs.) *Sobre lazer e política: maneiras de ver, maneiras de fazer*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 136-164, 2006.
- PINTO, Leila. M. S. de M. “Seminário Nacional de Políticas Públicas de Esporte e Lazer - Construindo políticas públicas de lazer no Brasil”, in: TONDIN, G.; VIDAL, J. R. e FEIX. E. (orgs.) *Anais. 11º Seminário Nacional de Políticas Públicas de Esporte e Lazer*. 2013. Canoas. Porto Alegre: CORAG, 2014.
- SECRETARIA DE POLÍTICAS PARA AS MULHERES (SPM). *Anais. II Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres*. Brasília, 2013a. Disponível em: <http://www.spm.gov.br/assuntos/pnpm/publicacoes/anais-da-2a-conferencia>. Acesso em: 09/01/2019.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: estudo sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CORPOS EM PALCO: UMA ANÁLISE DE FOTOGRAFIAS DE PERFORMANCES DO TEATRO NACIONAL D. MARIA II

Helena Gonçalo Ferreira
Maria Manuel Baptista

Introdução

O Teatro Nacional D. Maria II é uma das principais e mais antigas entidades públicas de lazer em Portugal, tendo aberto as suas portas a 13 de abril de 1846. Durante muito tempo foi gerido por sociedades de artistas, a quem o Estado adjudicava a gestão através de concurso. As gestões mais conhecidas foram a da companhia Rosas e Brandão, de 1881 a 1898 e a de Amélia Rey Colaço/Robles Monteiro, entre 1929 e 1964. A partir de 2004, o Teatro Nacional D. Maria II passou para a tutela dos Ministérios das Finanças e da Cultura, passando a ser gerido por administração própria e, em 2007, integrou o sector empresarial do Estado (Teatro Nacional D. Maria II 2022). Uma das suas principais funções é “preservar a identidade cultural nacional” e “fazer muito bom teatro”, cumprindo as exigências e os números que o Estado lhe impõe (Palmeirim 2009, p. 82).

Ao longo dos seus quase dois séculos de existência, através das suas criações artísticas, criou um bloco ideológico, que atraiu para si a elite cultural portuguesa e garantiu a sua função de poder e autoridade através de um consenso passivo que Gramsci (2011) chamaria de “pequena política” e que se traduz na aceitação pelas massas deste bloco ideológico como “natural”, sem nenhuma perspectiva de mudança ou transformação (Gramsci 2011). Esse conjunto de crenças e valores do senso comum conduzem ao pensamento hegemónico que estabelece quais são os padrões legítimos para o “belo”, “o certo”, “o indicado” para este espaço cultural, incluindo sobre os corpos que o “habitam”. E, talvez seja por essa carga histórica, que este teatro é acusado de ter parado no tempo e de sofrer de uma “miopia hereditária” que herdou dos denominados “pais do teatro” (Palmeirim 2009, p. 80).

Segundo Teodósio (2016), o Estado não garante a diversidade e liberdade de produção cultural, porque fecha as portas a tudo o que é diferente daquilo que reconhece como arte. No entanto, nos últimos anos, o Teatro Nacional D. Maria II adotou uma agenda político-artística que possibilitou “desconstruir colonialismos (...), através da circulação e produção do (re)conhecimento” (Brunetti Cassis 2022, p. 123) e é, nesse sentido, que se procura, neste trabalho, investigar que tipo de corpos subiram, recentemente, ao palco do Teatro Nacional D. Maria II.

Corpos em palco

A história do teatro, como aliás, a história universal, é contada pelos grupos dominantes e opressores, segundo os seus valores e interesses, marginalizando os espaços e as formas em que os grupos minoritários atuam, remetendo-os para teatros de organização informal e de baixo estatuto (Cockin 1998) e, por isso, esses corpos que não têm acesso aos palcos ditos consagrados

tornam-se invisíveis no meio cultural. É o caso dos corpos femininos que, durante o século XVIII estiveram proibidos de atuar, chegando mesmo a ser banidos dos palcos no reinado de D. Maria I. Segundo Bruno Schiappa (2009) este facto limitou muito a evolução do Teatro em Portugal e trouxe consequências para o futuro e, mais concretamente de corpos negros, corpos *queer* e corpos com deficiência. Isabel Zuaa (2018) diz que saiu do país, porque em Portugal ia a castings, mas não ficava nos papéis, porque era “preta”. Carlos Paca, ator negro diz não entender isto, porque “os homens responsáveis pelo panorama artístico em Portugal” foram professores deles e mesmo assim só lhe dão acesso a “coisas específicas para pretos” (PACA, 2009) e Daniel Gorjão (2023), diretor artístico da peça “Tudo sobre a minha mãe” adianta que a seleção de corpos *queer* para o elenco foi um “ato político” e deseja que num futuro muito próximo esse ato seja normalizado. Apesar disso, houve alguma diversidade artística em Portugal, nos últimos anos (Brunetti Cassis 2022) e “a prática de uma resistência discreta ou semiclandestina da performance” (Madeira 2020, p. 140).

No palco, como na vida, os corpos em cena são assimilados com significados diferentes, e valorizados ou discriminados conforme a catalogação que lhes foi atribuída pela cultura vigente. Não é, por isso, de estranhar que os teatros ainda reproduzam e sedimentem todas as desigualdades, assimetrias e opressões existentes na sociedade patriarcal ocidental. Ainda no palco, como na vida, o corpo é um instrumento de trabalho, mas também um lugar de registo que guarda as inscrições das quais já foi alvo e as devolve em forma de discurso, para produzir significados (Madeira 2020). É através dos corpos que os artistas garantem alguma durabilidade no meio da efemeridade que é uma performance (Brunetti Cassis 2022), ao mesmo tempo que criam as suas próprias memórias corporais.

Esses corpos são sociais e discursivos vinculados com as relações de poder. Se no Ocidente o corpo masculino branco heterossexual é apresentado como o corpo ideal dominante em

relação a qualquer outro tipo de corpo, não é de estranhar que se desenvolvam resistências por parte de corpos diversificados que apresentem outro tipo de subjetividades, para poderem ser idealizados como ideais por quem procura a multiplicidade e a diferença (Grosz 2000). Os corpos (des)constróem-se sempre na relação com tudo o que está à sua volta e são organismos abertos e mutáveis que têm a maior facilidade em aprender a transformar-se noutros corpos. (Rosa 2019). São, ainda, historicamente construídos, compreendidos e representados com características identitárias que representam gênero, “raça”, orientação sexual, classe e outras particularidades culturais e codificam todos os significados que lhes são projetados (Grosz 2000).

Corpos que se (des)constróem no palco

Segundo Maria Brígida de Miranda (2010), os corpos que sobem aos palcos são corpos dóceis, porque as práticas utilizadas na formação de atores utilizam treinos disciplinares que os submetem, enquanto força produtiva para terem utilidade. A noção de “docilidade-utilidade” é encontrada em várias metodologias utilizadas na formação de atores e isso “é evidente nas interações de três agrupamentos de corpos: os corpos dos atores, o corpo do conjunto, e o corpo do público” (Miranda 2010, p. 64).

O controle das atividades durante a formação, bem como o controle das performances que são apresentadas e o controle na decisão da escolha dos corpos que as apresentam pelas direções das instituições, são mecanismos disciplinares que contribuem para a docilização (Foucault 2018). No entanto, já não estamos só perante esta disciplina panóptica. Agora, os corpos submetem-se voluntariamente ao que Ortega (2005) denomina de bioascese, que não é nem mais nem menos que a busca do corpo pelo corpo perfeito, custe o que custar, para, principalmente, provocar o desejo do outro por si, através da idealização da imagem corporal e, por

isso, o cuidado de si já não é mais a estética da existência, mas a perfeição do corpo ou aparência de perfeição, conforme padronizada no mundo ocidental. Perante este modelo de perfeição difícil de sustentar, todos os que não o conseguem alcançar são considerados falhados e votados à condição de inferioridade (Ortega 2005).

A resistência nestas condições implica resistir à disciplina imposta pelos outros, mas também e, sobretudo, resistir à autodisciplina, que, habitualmente, contém uma enorme vontade de adaptação e conformidade com a norma, consideradas a única forma de proteção. Se os corpos são lugares de controle, são-no também de resistência. O corte com as normas, por si só, transforma-se em práticas de resistência, que se inscrevem nos corpos. Consideramos aqui que: “Resistir é afirmar. Resistir é criar. Resistir é produzir diferenças. Pensar os limites e potências da criação. Criação como produção de diferenças, diferenças como necessidade de experimentação” (Pires 2007, p. 44).

Objeto de investigação

Com o objetivo de dar resposta às questões de investigação: quais os corpos que subiram ao palco nestes últimos dois anos? E, que tipo de representações e discursos corporais nos oferecem, de modo a que consigamos atribuir significado aos seus corpos?, concentramo-nos no site do Teatro Nacional D. Maria II, que tem um arquivo das performances que apresentou, com uma fotografia que lhe serve de cartaz publicitário. A amostra do nosso estudo é, então, constituída por 36 fotografias que divulgam todas as performances que foram apresentadas no palco deste Teatro no ano de 2021 e de 34 imagens que são o cartaz de todas as performances apresentadas em 2022, sendo que os dois anos perfazem o total de 70 imagens. No Quadro 1, apresentam-se as performances pela ordem que foram apresentadas ao público, em cada ano.

Quadro 1 – Performances apresentadas no Teatro Nacional D. Maria II 2021/2022

2021	2022
<ul style="list-style-type: none"> • Madalena; • O silêncio e o medo; • Dias contados; • Bacantes – Prelúdio para uma purga; • Os Lusíadas como nunca os viu; • Catarina e a beleza de matar fascistas; • Tempo para refletir; • Please please please; • O bom combate; • Top Girls; • Distante; • A matança ritual de Jorge Matrosmas; • O que vamos fazer com a revolta; • Bajazet considerando o Teatro e a Peste; • Aurora Negra; • Achas para a fogueira; • Calígula morreu. Eu não; • Quem matou o meu pai; • A Duquesa de Malfi; 	<ul style="list-style-type: none"> • Engolir sapos; • Ilhas; • Terra Nullius; • Permanent Desctruction – The SK Concert; • T-Shirt Conversations; • Hopeless; • Same same & Different; • Spare time work; • Quem espera; • Paraiso – A Divina Comédia; • Marãia Quêri; • Malheureusement Amélie est née uma carta de amor; • Lisbon, my Lisbon! • Cornucópia; • Esta é a minha história de amor; • Orlando; • Ainda Marianas; • Saigão; • Espectros;

<ul style="list-style-type: none"> • Coleção de espectadores; • Morte de um caixeiro viajante; • Praça dos heróis; • Silêncio; • Juventude inquieta; • Pranto de Maria Parda; • Buracos Negros; • Ópera Poeira; • O inesquecível professor; • Gentle Unicorn; • To reverse One's Eye; • Atlas de boca; • Contado pela minha mãe; • Quem vai ao mar; • A margem do tempo; • Off; • O cerejal 	<ul style="list-style-type: none"> • Frankenstein; • Outra língua; • Tartufo; • Cosmos; • Another Rose; • I Was sitting in my pátio this guy appeared I; • Insulto ao público; • Casa Portuguesa; • My technological pets; • Ça ira (1) Fin de Louis • Cadernos de; • O making of do Pinóquio; • Mascaradas; • Dobra; • A Ratoeira,
--	--

Fonte: Autoras 2023.

Metodologia: análise qualitativa

A metodologia utilizada na exploração e análise das fotografias foi a análise de conteúdo (Bardin 2018) e da abordagem semiótica visual (Barthes 1990), que destacam a forma como os elementos nas fotografias se encontram presentes e se combinam entre si para formar um conjunto de significados que produz sentido, no contexto de relações culturais atravessadas por fenômenos de poder (Hall 2003). A análise de conteúdo permitiu explorar e compreender as mensagens muito para além da leitura comum, porque se considerou o seu contexto histórico, político e social (Moraes 1999).

Considerando os objetivos desta investigação, observaram-se, de forma atenta, as imagens de divulgação das performances e verificou-se que estas representam corpos, enquanto formas vivas, que ao performatizarem, criam com as suas expressões, gestos e movimentos, algumas possibilidades no interior dos seus mundos culturais e sociais. Prosseguindo para uma análise mais rigorosa, registaram-se os seguintes dados e núcleos temáticos: cores utilizadas, posições corporais, tamanho dos corpos, partes dos corpos em destaque, expressões faciais, interação entre os corpos; roupa usada, acessórios utilizados, espaço circundante, objetos no espaço circundante, uso de símbolos populares; e as seguintes categorias que parecem funcionar por oposição nas fotografias analisadas: descontração/contração; desafio/acomodação; ações familiares/ações singulares; vestuário e/ou acessórios adequados/vestuário e/ou acessórios inabituais; lugar comum/espaço atípico; organizado/desorganizado. Estas categorias foram fundamentais para conseguir perceber quais foram os corpos representados nas fotografias, que é o mesmo que dizer, que o Teatro Nacional D. Maria II escolheu para apresentar no site, nos últimos dois anos, com o objetivo de produzirem significado.

Assim sendo, após interpretar as imagens uma a uma e cruzar todas estas categorias emergiram dois tipos de corpos: os corpos

dóceis e os corpos de resistência, conforme se apresenta no Quadro 2. Demos conta, imediatamente, que nestes dois tipos de corpos se entrelaçavam as seguintes características identitárias: gênero, “raça”,¹ orientação sexual e grupos sociais. Este entrelaçamento, como sublinha Grosz (2000), não ocorre através da interseção, em que cada um representa uma estrutura autônoma que se conecta com outra estrutura, mas através da constituição mútua e, por isso, incluímos aqui todos os corpos brancos noutras características identitárias, porque estas os identificam melhor.

Os corpos dóceis e de resistência foram encontrados nas fotografias, não considerando nenhum texto presente no site, nem sequer o título. Estas fotografias, relembramos, são o principal meio que publicita as performances no site do Teatro D. Maria II e são intencionais e enfáticas, uma vez que têm o objetivo de serem facilmente identificadas pelo público alvo ao qual se dirigem (Barthes 1990).

QUADRO 2 – Tipos de corpos e características identitárias

Tipos de Corpos	Caraterísticas identitárias			
Dóceis	Gênero	“Raça”	Orientação Sexual	Grupos Sociais
Resistência				

Fonte: Autoras 2023.

Na análise e articulação dos elementos visuais uns com os outros, verificamos que, as caraterísticas identitárias que emergem nos corpos dóceis são as seguintes: masculino normatizado, branco, heterossexual, com os grupos sociais normatizados, como se pode verificar no quadro 3.

1. Utiliza-se o termo “raça” apenas como categoria reconhecida de (des)construção de identidades.

QUADRO 3 – Corpos Dóceis

Corpos Dóceis			
Gênero	Masculino normalizado – 7	Feminino normalizado – 1	Híbrido/Não binário – 0
	Masculino resistência – 0	Feminino resistência – 0	
“Raça”	Branco – 19	Negro – 0	
Orientação Sexual	Heterossexualidade – 2	Homossexualidade – 0	
Grupos sociais	Grupos Sociais normalizados – 3	Grupos sociais resistência – 0	
Total	32 corpos dóceis		

Fonte: Autoras 2023.

Corpos Dóceis

Masculino Normalizado

As figuras de 1 a 7 remetem-nos para a construção sociocultural do que é o masculino normalizado no meio ocidental. Vemos bem no centro da imagem homens, brancos, ocidentais, sozinhos, como se não precisassem de mais ninguém para encher o espaço. As suas posturas corporais demonstram que dominam o espaço e se sentem confortáveis e à vontade. Apresentam-se como potentes, viris, fortes, vigorosos, independentes e nas figuras 5 e 6 até mesmo como guerreiros. A grande maioria deles usa símbolos de classe média/alta como o fato e a gravata e o vestuário dos restantes apesar de não ser tão sóbrio, continua a ser algo informal e escuro, para demonstrar responsabilidade e estatuto. Todas estas imagens correspondem às crenças e representações sobre o que é ser homem no meio cultural ocidental.

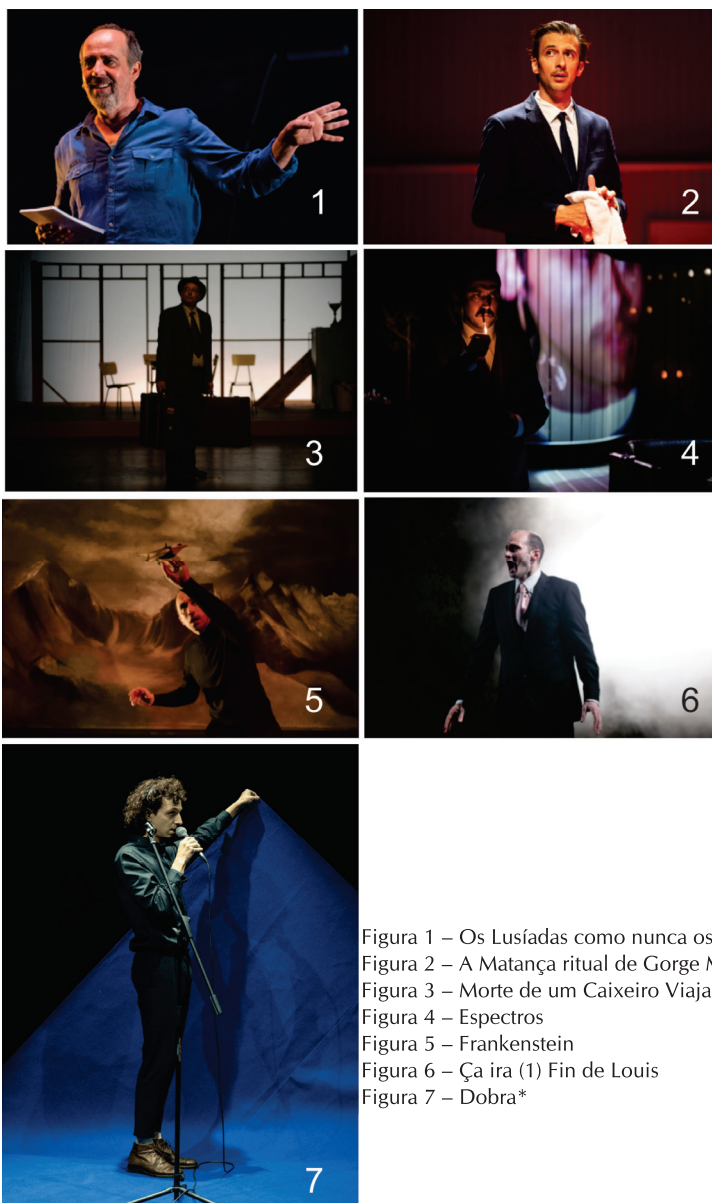


Figura 1 – Os Lusíadas como nunca os ouviu
 Figura 2 – A Matança ritual de Gorge Mastromas
 Figura 3 – Morte de um Caixeiro Viajante
 Figura 4 – Espectros
 Figura 5 – Frankenstein
 Figura 6 – Ça ira (1) Fin de Louis
 Figura 7 – Dobra*

* Fonte das Figuras inseridas neste capítulo: Teatro Nacional D. Maria II.

❑ Feminino normatizado

A figura 8 apresenta uma mulher oprimida por um homem com uma cabeça de porco. A mulher, com olhar vago no horizonte e expressão alienada encontra-se de pé, com uma maçã na boca, como se estivesse à espera de ir para o forno para ser assada, evidenciando que é vítima de violência. O homem com cabeça de porco encontra-se atrás de si, como se a vigiasse e ela mantém-se ali, a olhar para o vazio. O homem veste uma camisa azul e usa gravata, o que remete para o homem branco, heterossexual, de classe média, machista, que se considera chefe de família e a mulher remete para o estereótipo de mulher oprimida e submissa, que se encontra sob a liderança do chefe e obedece, apesar disso a parecer violentar. A sua expressão facial dá conta disso mesmo.



Figura 8 – O que vamos fazer com a revolta

❑ Heterossexualidade normatizada

As figuras 9 e 10 remetem para a heterossexualidade normatizada. As duas imagens apresentam um casal heterossexual: uma mulher e um homem. A figura 9 é um desenho. Os protagonistas foram desenhados com cores vivas e com corninhos, bem coradinhos e bastante animados, enquanto acenam para os espectadores. O cenário é colorido, romântico, com florinhas e estrelinhas. Aparece uma bebida, como se o casal celebrasse algo e

uma labareda que remete para a paixão. A figura 10 mostra-nos um casamento. A mesa posta com comida e bebidas que evidenciam que houve gente a celebrar, enfeitada com guirlandas e rosas vermelhas, que simbolizam paixão. Uma mulher asiática vestida de noiva, debruçada em cima da mesa, com um ar infeliz, como se estivesse a sofrer e a chorar e um homem branco e ocidental, também com ar infeliz e de derrotado. Os dois corpos e o cenário remetem para um casamento, que é o culminar de uma relação heteronormatizada, que não deu certo, o que, apesar de tudo, por esta altura, também já se encontra normalizado.



Figura 9 – Malheureusement Amélie est née – uma carta de amor



Figura 10 – Saigão

□ Grupos Sociais normatizados

As figuras 11, 12 e 13 remetem-nos para situações familiares. Nas figuras 11 e 12 surge a morte de uma pessoa e a despedida dos familiares. No caso da figura 11, três mulheres velam e cuidam de um corpo morto. Encontram-se no chão, de joelhos, debruçadas sobre

o corpo. No caso da figura 12, um homem vela e abraça o corpo de uma mulher morta, que pela idade e intimidade demonstrada sugere ser a mãe. As figuras 13 e 14 são típicas cenas familiares. A figura 13 exibe uma sala de uma casa ocidental de classe média alta, onde um homem e uma mulher vestidos elegantemente se encontram a conversar, a alguma distância, remetendo para as relações que se vivem debaixo do mesmo teto, embora as pessoas tenham muito pouco em comum. A figura 14 mostra-nos uma celebração, um brinde entre quatro pessoas que parecem conhecer-se bem e que, no momento têm algo em comum para brindar.



Figura 11 – Madalena

Figura 12 – Contado pela minha mãe

Figura 13 – A Ratoeira

Figura 14 – Esta é a minha história de amor

No caso dos Corpos de Resistência, encontramos corpos com as seguintes características identitárias, segundo o gênero: masculino, feminino e híbrido/não binário; relativamente à “raça”: corpos brancos e corpos negros; no que diz respeito à orientação sexual: homossexualidade e heterossexualidade; e, por fim, no

que diz respeito aos grupos sociais, encontramos grupos atípicos, conforme quadro 4.

QUADRO 4 – Corpos de Resistência

Corpos de Resistência			
Gênero	Masculino normatizado – 0	Feminino normatizado – 0	Híbrido / Não binário – 10
	Masculino resistência – 7	Feminino resistência – 17	
“Raça”	Branco – 19	Negro – 8	
Orientação Sexual	Heterossexualidade de resistência – 1	Homossexualidade – 2	
Grupos sociais	Grupos Sociais normatizados – 0	Grupos sociais resistência – 11	
Total	48 corpos de resistência		

Fonte: Autoras, 2023

Corpos de Resistência

Masculino de resistência

Nestas imagens que vão da figura 15 à figura 21 encontramos aquilo que alguns autores denominam de novas masculinidades (Marin 2018), e que são reinvenções da masculinidade, deixando para trás os modelos da masculinidade hegemônica (Almeida 2018). Encontramos, por isso aqui, vários corpos diferentes que romperam com as normas e os estereótipos sobre o homem e criaram as suas novas formas de ser e de se expressar. A figura 20 diz-nos isso mesmo, o homem a tentar sair do quadrado, que ainda existe, mas já é de vidro e, por isso, frágil. As figuras 15 e 19 exibem homens descontraídos, vestidos de modo informal, com coloridos que segundo a norma até poderiam ser considerados femininos. A figura 16 mostra-nos um homem completamente fragilizado, aquilo

que até se poderia dizer “de rastos”, contrariando a ideia normativa de que “um homem não chora”. As figuras 17, 18 e 21 já são mais subversivas e exibem corpos inscritos com mensagens claras contra a masculinidade hegemónica, exibindo corpos frágeis, como no caso da figura 18, em que vemos um homem em cima de um carro, numa cidade, só em boxeurs, de braços abertos, como se estivesse a ser crucificado; revelando vergonha, pelos seus prazeres, na figura 21 e lutando, de forma ativa, pela paz, como o mostra a figura 17.

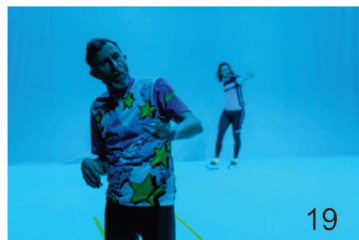
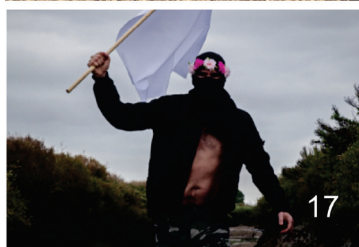


Figura 15 – Achas para a fogueira
 Figura 16 – Quem matou o meu pai
 Figura 17 – Praça dos Heróis
 Figura 18 – To Reverse One's Eyes
 Figura 19 – Same Same & Different
 Figura 20 – Paraíso – A Divina Comédia
 Figura 21 – Maráia Quéri

□ Feminino de resistência

O espaço público de poder é, em si, um espaço de resistência para as mulheres, que durante séculos foram remetidas para o espaço privado. Nestas imagens vemos mulheres sozinhas a ocupar esse espaço, com propriedade, como é o caso das figuras 23, 24, 25, 28, 29, 30, 34, 35, 36 e 37, ou em grupo, apresentando uma sala cheia de mulheres, como se dissessem que agora começa a ser a vez delas, como é o caso das figuras 33 e 38. Enfrentam-nos com olhares poderosíssimos, como se pode ver na figura 27, ou com gestos provocadores como nas figuras 23 e 30, ou com expressões corporais bruscas, como o demonstram as figuras 34 e 37. Subvertem o espaço privado, convertendo-o em mais coisas para além das lides domésticas, como se pode ver na imagem 22, em que vemos uma mulher num ambiente caseiro bucólico, vestida de vermelho, como se fosse para uma festa, ou na figura 35, em que a jovem se encontra em casa, mas viaja virtualmente. A imagem da figura 29 apresenta-nos uma mulher que já não “engole sapos”, encara-os de frente e a figura 25 apresenta-nos um corpo de uma mulher com deficiência, ocupando um espaço que durante séculos lhe esteve vedado.



Figura 22 – Bajazet, considerando O Teatro e a Peste



Figura 23 – Coleção de Espectadores

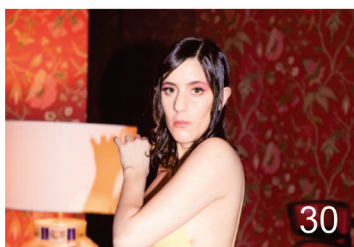
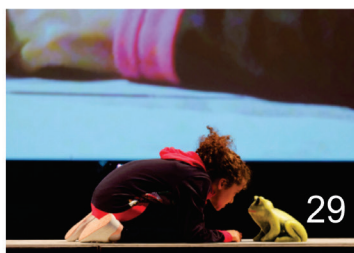


Figura 24 – Juventude Inquieta

Figura 25 – Gentle Unicorn

Figura 26 – Quem vai ao mar

Figura 27 – A margem do Tempo

Figura 28 – Off

Figura 29 – Engolir Sapos

Figura 30 – Permanent Destruction – The SK Concert

Figura 31 – Quem espera

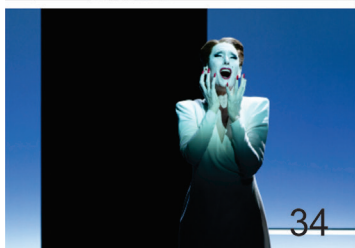


Figura 32 – Ainda Marianas

Figura 33 – Outra Língua

Figura 34 – I was sitting on my patio this guy appeared I thought I was...

Figura 35 – My technological pets

Figura 36 – Cadernos de

Figura 37 – Mascaradas

Figura 38 – Top Girls

□ Híbrido / Não Binário

Consideramos ainda aqui corpos híbridos/não binários os corpos *queer*, que desnaturalizam as bioidentidades e problematizam o binarismo de gênero (Louro 2001). São corpos que nas fotografias tanto podem ser figuras masculinas como figuras femininas. É o caso das figuras 39, 40, 43, 45 e 47; os que, de algum modo assumem características identitárias masculinas e femininas e se identificam claramente na mistura das duas, como o caso das figuras 41 e 46; e, ainda aqueles corpos que, sendo reconhecidos como masculinos usam vestuário e acessórios que são normativamente considerados femininos, como é o caso das figuras 42 e 48 e vice versa, como acontece na figura 44.

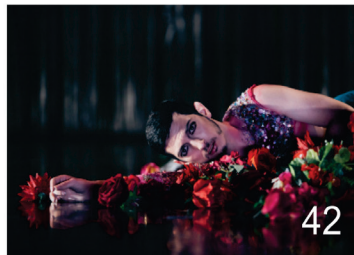


Figura 39 – Bacantes – Prelúdio para uma purga

Figura 40 – Please, please, please

Figura 41 – Tempo para refletir

Figura 42 – Calígula morreu. Eu não



43



44



45



46



47



48

Figura 43 – A Duquesa de Malfi

Figura 44 – Ópera Poeira

Figura 45 – Spare Time Work

Figura 46 – Cornucópia

Figura 47 – O Making of do Pinóquio

Figura 48– Orlando

❑ Corpos Negros

Em 8 imagens observamos corpos negros que não estão a fazer os papéis estereotipados que, habitualmente lhes são atribuídos. As figuras 51 e 52 apresentam mulheres negras, poderosas, seguras delas próprias, que enfrentam os espectadores de frente, como se os interpelassem, os provocassem, para que as olhem e vejam o quanto

são poderosas. A figura 55 mostra um grupo de homens e mulheres negros, com inscrições no corpo e sem o olho esquerdo, como se pertencessem a outro mundo ou se se estivessem a transformar num outro corpo. Rostos poderosos, também, a enfrentar quem os olha. As figuras 49, 50, 53, 54 e 56 mostram-nos grupos de corpos negros a viver situações do quotidiano como conversar, tocar, socializar, algumas com corpos brancos que remetem para o comum numa sociedade diversificada, onde as pessoas vivem juntas e todas têm acesso às mesmas atividades, mostrando deste modo, que não faz sentido falar em papéis para atores negros.



Figura 49 – O Silêncio e o Medo

Figura 50 – O bom combate

Figura 51 – Aurora Negra

Figura 52 – Pranto de Maria Parda

Figura 53 – O Cerejal

Figura 54 – Lisbon, My Lisbon



Figura 55 – Cosmos

Figura 56 – Casa Portuguesa

Heterossexualidade de resistência

A figura 57 exibe um corpo feminino e um corpo masculino à descoberta um do outro, em igualdade de circunstâncias. Os dois corpos estão seminus, entrelaçados e descobrem-se sexualmente. É uma relação de igualdade entre um homem e uma mulher, em que os dois parecem ter direito ao prazer.



Figura 57 – Atlas da Boca

Homossexualidade

As figuras 58 e 59 remetem para o amor entre mulheres, para a lesbianidade. Na figura 58 vemos duas mulheres com a boca muito perto uma da outra, prestes a beijar-se. Encontram-se completamente alienadas de tudo o resto e consegue ver-se o desejo nos seus rostos. A figura 59 mostra duas mulheres a abraçar uma

terceira e várias mãos femininas a tentar chegar-lhe, mostrando que esse é o seu objeto de desejo. Os rostos das três mulheres exibem volúpia.



Figura 58 – Tartufo



Figura 59 – Another Rose

❑ Grupos Sociais de resistência

Todas estas figuras nos remetem para atos de resistência. A figura 60 mostra-nos dois corpos femininos, com todos os seus pertences na rua, de forma desorganizada, que nos leva a refletir no que é e pode ser uma casa e o que é ou não organizado e o que é o território e nas políticas de habitação. Na figura 61 vemos um corpo feminino jovem, rodeada por outros corpos que a olham e que nos dão a entender que se encontram à espera que tome uma decisão, porque é ela que está no poder. As figuras 62 e 63 mostram-nos um corpo a controlar outro corpo e a decidir as suas posturas. Tocam mesmo no corpo das outras pessoas, para as colocar do jeito que querem. A figura 64 exhibe vários corpos jovens de costas, num

mundo em que toda a gente exhibe o rosto, eles voltam as costas e vão à sua vida. A figura 65 exhibe vários corpos que falam através de t-shirts com mensagens ativistas. Na figura 66 vemos um corpo masculino com um maçarico a queimar a erva verde, o que remete para as questões ambientais. A figura 67 exhibe um conjunto de corpos sentados a assistir a algo, com o rosto tapado de vermelho, mostrando que estão ali, mas não veem, porque têm os olhos tapados. A figura 68 exhibe rostos com a língua de fora e expressões divertidas, como se estivessem ali para se divertir uns com os outros. A figura 69 exhibe soldados com trajes históricos, com rostos com um buraco quadrado, com fundo escuro, o que remete para a reescrita da história, uma vez que qualquer rosto pode ocupar aquele lugar, mas os quadrados também podem remeter para corpos retrógrados, pouco evoluídos. A figura 70 exhibe um corpo masculino a mostrar confiança num grupo de pessoas que se encontra atrás de si, uma vez que se atira para eles, de costas e eles tentam apanhá-lo, parecendo assim falar da confiança na humanidade.

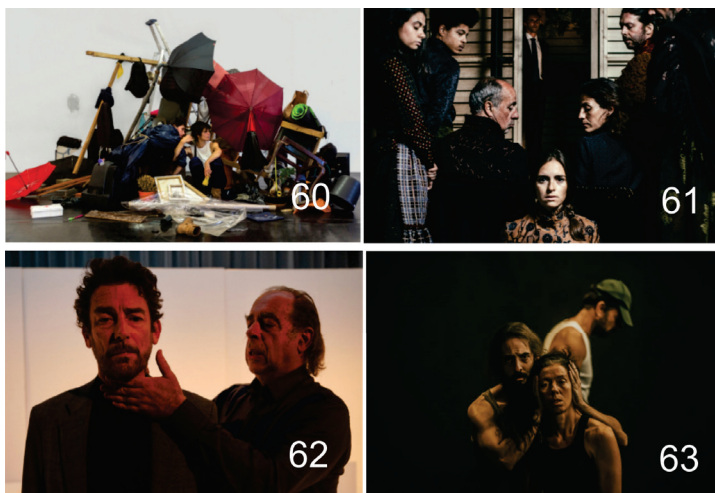


Figura 60 – Dias Contados

Figura 61 – Catarina e a beleza de matar fascistas

Figura 62 – Silêncio

Figura 63 – Ilhas



Figura 64 – Terra Nullius
Figura 65 – T-shirt Conversations
Figura 66 – Hopeless
Figura 67 – Insulto ao Público
Figura 68 – Distante
Figura 69 – Buracos Negros
Figura 70 – O Inesquecível Professor

Discussão de resultados

O significado dos corpos de uma atriz ou ator em cima de um palco, tem que ser analisado pelo fato de serem personagens, mas não se esgota nisso, porque os corpos que atuam continuam a ter poder para realizar as suas escolhas (Santos 2000). Por isso, é de vital importância interrogar estes corpos, para perceber os seus significados. Partindo das categorias que emergiram da análise das imagens, concluímos que os corpos dóceis estão contraídos, acomodados e organizados. Encontram-se em lugares que nos são comuns e usam vestuário e acessórios considerados adequados para as ações que realizam e que nos são completamente familiares. São sempre alguém que se reconhece de imediato, como o soldado de Foucault (2018), corpos disciplinados como tantos outros. Os corpos de resistência, por sua vez, são corpos descontraídos, que nos desafiam pelas suas expressões, mas também pelas ações singulares que realizam. São desorganizados, usam vestuário e acessórios inabituais e encontram-se em espaços atípicos. Emanam poder, porque a resistência é tão criativa, versátil e produtiva como o poder. Por isso é que resistir é servir-se das mesmas armas que o poder, é usar as mesmas estratégias para se organizar e sedimentar. Em síntese e como se pode ver no quadro 5, em baixo, os corpos dóceis são contraídos, acomodados, praticam ações familiares, usam vestuário e/ou acessórios adequados e encontram-se num lugar comum, onde tudo parece organizado. Já os corpos de resistência são descontraídos, desafiantes, praticam ações singulares, usam vestuário e/ou acessórios inabituais e encontram-se num espaço atípico, desorganizado.

QUADRO 5 – Discursos dos corpos dóceis e de resistência

	Corpos	
	Dóceis	De Resistência
Descontração		X
Contração	X	
Desafio		X
Acomodação	X	
Ações familiares	X	
Ações singulares		X
Vestuário e /ou acessórios adequados	X	
Vestuário e/ou acessórios inabituais		X
Lugar comum	X	
Espaço atípico		X
Organizado	X	
Desorganizado		X

Fonte: Autoras 2023.

Considerações finais

Como se verificou pela análise das fotografias que anunciam as performances que subiram ao palco do Teatro Nacional D. Maria II encontramos 32 corpos dóceis e 48 corpos de resistência, contrariamente ao que poderia ser esperado, uma vez que, como já se referiu, o que está normatizado em palco são os corpos dóceis, fáceis de disciplinar. Esta rutura com o sistema normativo é de vital importância, porque basta a presença de um corpo de resistência para chamar a atenção da sociedade e para romper com a corrente hegemónica (Leal 2018). A penetração de corpos de resistência

é extremamente relevante em processos de representatividade e de procura por uma identificação cultural, porque os corpos disponíveis irão ditar a forma como apreendemos as identidades e as suas realidades (Rosa 2019). Para além disso, a apropriação de espaços considerados sagrados e normativos, como é o caso do Teatro Nacional D. Maria II, por corpos a quem este espaço estava vedado, cria a hipótese da possibilidade da permeabilidade destes espaços e do seu modo de organização, derrubando fronteiras hierárquicas. Como bem refere Boaventura de Sousa Santos (2009), as subjetividades emergentes, que procuram alternativas emancipatórias frente ao poder hegemónico são as principais protagonistas dos sistemas de mudança. Conseguir movimentar-se contra qualquer força opressora e dominante é o caminho emergente e a decisão ética que irá conseguir multiplicar as resistências e descentralizar o poder (Laclau 2011).

É, no entanto, necessário que se realizem estudos comparativos mais dilatados temporalmente, abrangendo direções do Teatro Nacional D. Maria II diferentes e, portanto, políticas diferentes, para se poderem observar diferenças e momentos de mudança que nos permitam melhor compreender esta realidade.

Deixamos o caminho em aberto, tal como os corpos de resistência que ocuparam o palco do Teatro Nacional D. Maria II nestes dois últimos anos.

Referências

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si: Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Etnográfica Press, 1995.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2018.

- BARTHES, Roland. *O óbvio e o obtuso: ensaios sobre fotografia, cinema, teatro e música*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BRUNETTI CASSIS, Nathalie. “Da cena dragqueen underground ao Teatro Nacional D. Maria II: Gaya de Medeiros.” *Sinais De Cena*, nº 3, vol. 1, pp. 121-136, 2022. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/sdc/article/view/28951>. Acesso em: 10/01/2023.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- GORJÃO, Daniel. “Escolha de corpos ‘queer’ foi ato político na peça ‘Tudo Sobre a Minha Mãe’.” *Sapo*, 2023. Disponível em: <https://mag.sapo.pt/showbiz/artigos/escolha-de-corpos-queer-foi-ato-politico-a-peca-tudo-sobre-a-minha-mae>. Acesso em: 12/01/2023.
- GRAMSCI, Antonio. *Cartas do Cárcere (Antologia)*. Santiago de Compostela: Estaleiro Editora, 2011.
- GROSZ, Elizabeth. “Corpos reconfigurados.” *Cadernos Pagu*, nº 14, pp. 45-86, 2000. Disponível em: [https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/2000\(14\)/Grosz.pdf](https://ieg.ufsc.br/public/storage/articles/October2020/Pagu/2000(14)/Grosz.pdf). Acesso em: 06/01/2023.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- KELLY, Mark G. E. *The Political Philosophy of Michel Foucault*. New York, London: Routledge, 2009.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- LEAL, Dodi. *Performatividade transgênera: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral*. São Paulo: Hucitec Editora, 2021.
- LOURO, Guacira Lopes. “Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação.” *Estudos Feministas*, vol. 9, nº 2, Florianópolis, pp. 541-553, 2001. Disponível em: <http://>

www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000200012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10/01/2023.

- MADEIRA, Cláudia. *Arte da Performance, made in Portugal, Uma aproximação à(s) história(s) da arte da performance portuguesa*. Lisboa: ICNOVA – Instituto de Comunicação da Nova, 2020.
- MARÍN, Jorge García. *Novas Masculinidades – O Feminismo a (De) Construir o Homem*. Santiago de Compostela: Através Editora, 2018.
- MIRANDA, Maria Brígida de. *Playful Training: Towards Capoeira In The Physical Training Of Actors*. Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010.
- MORAES, Roque. “Análise de conteúdo.” *Revista Educação*, n° 22, vol. 37, pp. 7-32, 1999.
- ORTEGA, Francisco. “Da ascese à bio-ascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo”, in: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda e VEIGA-NETO, Alfredo *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 139-173, 2005.
- PACA, Carlos. Carlos Paca – “O teatro é a verdade, a reciprocidade no momento”. *Buala*, 2009. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/cara-a-cara/carlos-paca-o-teatro-e-a-verdade-a-reciprocidade-no-momento>. Acesso em: 06/01/2006.
- PALMEIRIM, Madalena Manzoni. “A Dimensão do Teatro Nacional D. Maria II.” *CINE QUA NON*, n° 1, Lisboa, pp. 80-83,

Spring, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstr>

JUVENTUDES E SUAS PERFORMANCES
CORPORAIS NA SUA VIVÊNCIA DE LAZER
NA APARELHAGEM SONORA “O GIGANTE
CROCODILO PRIME” DE BELÉM DO PARÁ

Mauro Costa Rodrigues
Ana Cláudia Porfírio Couto

Introdução

A presente investigação se propôs a colocar em pauta as relações estabelecidas pelas juventudes durante suas práticas de lazer na aparelhagem Gigante Crocodilo Prime de Belém do Pará-Brasil. As aparelhagens, são megaestruturas de equipamentos sonoro-eletrônicos utilizados para animar as festas paraenses realizadas, principalmente, na periferia de Belém, possuem uma indiscutível importância na ocupação do espaço urbano, sendo reconhecidas como elemento cultural próprio desta região do país e são frequentadas, em sua maioria, por jovens - cidadãos brasileiros que estão na faixa etária de 15 e 29 anos de idade, conforme dispõe o Estatuto da Juventude, a Lei nº 12.852, de agosto de 2013 (Brasil 2013).

A festa de aparelhagem, opondo-se ao defendido pela antropologia estrutural, se caracteriza como um ambiente de disputa, que é carregado de negociações, que podem ser pacíficas ou não. Dessa forma, a festa não se compreende como um lugar em que se suspende tudo, suspende as diferenças sociais e todos ficam iguais, a festa não é o lugar de neutralização de conflito e que torna as pessoas que ali estão idênticas, mas sim, um lugar que aflora as diferenças existentes e passa a destacar a origem das pessoas que ali estão, intensificando as disputas e a identificação e formação de grupos distintos. O que por consequência, em algumas ocasiões gera conflitos.

A ideia de que a festa é um momento da sociedade respirar e esquecer as suas diferenças para depois voltar tudo ao que era antes, anularia as tensões presentes nestes espaços, tensões e conflitos visivelmente perceptíveis a quem se propõe investigar fenômenos desta natureza, e, se assim fosse, estaríamos compreendendo de forma simplista e até, erroneamente, a festa e os indivíduos que ali estão, que não deixam de ser o que são e, muito menos, se esquecem de onde vêm. A festa de aparelhagem como festa periférica, se mostra como uma arena política onde hierarquias são invertidas e as relações de poder são postas à prova, não sem conflito.

Por isso, a pesquisa despendeu uma atenção especial para o contexto da juventude periférica de Belém do Pará que frequenta as aparelhagens, em especial a Gigante Crocodilo Prime. O lugar de inserção destes jovens na rede hierárquica de relações, suas performances corporais, suas histórias de vida, visão de mundo e a visão sobre seus corpos. A apropriação destes corpos jovens, seus posicionamentos e as relações de poder que são desafiadas nos seus espaços de vivência de lazer, sempre atento às negociações e disputas ali existentes. Outro fator observado foram as hegemonias presentes nas relações sociais nas aparelhagens, assim como as contra hegemonias que com o passar do tempo são instauradas, por meio de negociações, conflitos, alianças e sobreposições.

Vale destacar que os sentidos sociais que são negociados, que são instaurados, reinstaurados, que são alargados, que são ressignificados, que são transformados, só são transformados mediante o conflito, a disputa. E essa disputa passa por negociações, passa por hegemonias, passa por contra hegemonias, passa por alianças, passa por toda uma rede de relações sociais nas quais o poder é o vetor, formando todo um dispositivo imprescindível à possibilidade de compreensão de qualquer fenômeno da cultura.

As performances dos corpos, também são pontos importantes das festas. E isso, possibilita a quem estuda a festa uma vantagem analítica, pois, ao observá-la, percebe-se de imediato a performatividade dos corpos dos seus participantes. São corpos realizando coisas que são permitidas ou não são permitidas. Coisas que não são permitidas fora do contexto da festa, mas que ali são permitidas, e não são permitidas em função das alianças ou pela aceitação livre e gratuita da sociedade. A permissão acontece ali porque esses corpos se colocam desafiando a regra e forçam a aceitação de uma performatividade diversa do cotidiano, muitas vezes forçada dentro da festa, e, extrapolando estes muros, passa para fora da festa, transbordando e não permanece somente ali.

A exemplo disso temos o vestuário da festa que passa a ser utilizado no cotidiano - são as roupas da festa que são usadas para frequentar a escola, fruto de uma performatividade conflitante, disputadora, que disputa esse corpo, ela disputa a regra do corpo, ela disputa dentro da festa e ela muda a sociedade. Então a festa é um lugar em que é possível transformar coisas, ela tem uma dimensão transformadora, ela tem uma dimensão de negociação e até revolucionária com potencial de reorganizar o tecido social.

Situação que se intensifica na realidade juvenil. Pois, os corpos jovens, por natureza já se destacam por sua rebeldia e capacidade de quebrar as regras. Durante o momento festivo, como dito anteriormente, algumas situações são permitidas e outras não. Além disso, existem conjunturas que são aceitas somente no espaço

das aparelhagens e por isso, os jovens utilizam o momento da festa das e nas aparelhagens para demonstrarem suas verdadeiras facetas. Por isso, o momento da festa, é visto como um elemento transformador e até mesmo com certo potencial revolucionário, pois traz à tona possibilidades, geralmente, não vistas na sociedade e características ímpares das relações sociais e culturais da juventude periférica paraense.

Dessa forma, as aparelhagens podem ser reconhecidas como espaços de resistência e de luta destes corpos jovens, já que ali eles podem perceber o potencial de transformação e de significação que possuem. De certa maneira, muitas identidades ali presentes, se encontram em constantes ameaças de sobrevivência, visto que o modelo branco colonizador, toma como negativo algumas formas de apropriações e de vivência do lazer daquele público. Daí a importância na utilização da perspectiva dos Estudos Culturais na presente pesquisa. Uma vez que, a sua forma de enxergar o fenômeno cultural, difere de outras áreas do conhecimento, dado que se utiliza da perspectiva da interdisciplinaridade, o que é de considerável importância para o entendimento das aparelhagens, da condição juvenil, dos corpos que ali se encontram, do lazer, da tecnologia, da música e do próprio evento em si. Os Estudos Culturais também ganham força, devido ao arcabouço teórico que esse campo possui no que diz respeito, a cultural popular – base fundamental para a compreensão do propósito deste estudo.

No contexto das festas de aparelhagens destaca-se como ritmo predominante nestes espaços, o tecnobrega, estilo de música que está vinculado ao gênero brega paraense, inserido no conjunto das músicas populares, e incrementado com a dimensão tecnológica. O tecnobrega é uma música popular do Norte do Brasil que possui como característica principal seu atravessamento pela tecnologia, por isso, o seu nome, tecno/brega, que é o brega paraense que foi permeado pela tecnologia, através da qual se dá a influência nos comportamentos desta juventude e a própria experiência de lazer.

Metodologia

A Metodologia utilizada neste estudo de caso consistiu na observação da vivência de lazer de jovens no contexto das festas de aparelhagens. Dessa forma, optou-se por uma abordagem qualitativa, sem deixar de reconhecer que esta abordagem, assim como qualquer outra, é impregnada de vantagens e desafios. Desafios ligados à amplitude e extensão que este conceito abrange e as particularidades de sua operação, bem como as limitações que este campo investigativo carrega.

A partir de seu viés qualitativo e, portanto, não preocupada com resultados numéricos, a presente pesquisa focou na valorização e no enfoque dos resultados que os valores numéricos não conseguem atingir. Sobretudo, por esse método trabalhar “com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes que correspondem a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (Minayo 2002, p. 22).

Assim, os momentos desse processo investigativo foram: a observação participante - segunda e quinta-feira na casa de festa ‘Karibe Show’ e sexta-feira no ‘Point Show’ – ambas as casas estão localizadas em regiões periféricas da cidade, sendo a primeira mais próxima a Ananindeua, cidade que compõe a região metropolitana de Belém e de Icoaraci – distrito de Belém, a segunda localizada no bairro Curió Utinga; o bloco de notas transcrito em diário de campo; a pesquisa bibliográfica; o questionário que foi aplicado de forma virtual e presencial e que possibilitou acesso às informações gerais que permitiu traçar um perfil, mesmo que pequeno dos e das jovens pesquisados e, as entrevistas semiestruturadas que contribuíram significativamente no processo de levantamento de dados.

Os dados levantados empiricamente foram interpretados através da técnica da análise de conteúdo com o apoio do *software* Nvivo, versão 12.0. Uma vez que a análise de conteúdo é

“compreendida muito mais como um conjunto de técnicas” (Minayo 2002, p. 74) e, tendo como base esta perspectiva metodológica, buscou-se analisar as variáveis qualitativas dos dados levantados através das técnicas mencionadas anteriormente e que compõem as estruturas investigativas deste tipo de pesquisa (Bardin 2011). Uma das compreensões acerca deste formato de investigação, entende que seu fundamento está em evidenciar os componentes estruturais dos conteúdos investigados (Laville e Dionne 2008).

Como elementos de base amostral a pesquisa dispôs dos conteúdos decorrentes das entrevistas com três pesquisadores que fizeram investigações sobre as aparelhagens, 11 jovens,¹ sendo 5 homens e 6 mulheres, e os registros da pesquisa exploratória e das observações participantes – diário de campo, fotos e vídeos. As entrevistas com as pessoas jovens foram as últimas a serem realizadas.

Após as entrevistas, utilizou-se da *Análise de Conteúdo* (Bardin 2011), para fazer as transcrições dos conteúdos levantados, a partir das etapas analíticas propostas por esta autora: pré-análise, exploração do material e tratamento dos resultados, inferência e interpretação. Em seguida a essa organização dos dados, definição das unidades de registro e categorias. Bardin (2011), define unidade de registro como “a unidade de significação codificada e correspondente ao segmento de conteúdo considerado unidade de base, visando à categorização e à contagem frequencial” (Bardin 2011, p. 54). Já a categorização, é um processo “de classificação de elementos constitutivos de um conjunto, por diferenciação e, seguidamente, por reagrupamento segundo o gênero (analogia),

1. A fim de garantir o anonimato dos e das jovens que participaram desta investigação foi utilizado nomes de bairros periféricos e ou com alto índice de violência da cidade de Belém, bairros de origem das juventudes frequentadoras das festas de aparelhagens e onde se realizam majoritariamente estes tipos de festas. Os onze bairros utilizados para dar nomes aos sujeitos desta pesquisa foram: Cabanagem, Condor, Guamá, Jurunas, Marambaia, Parque Verde, Pedreira, Sacramenta, Tenoné, Terra firme e Utinga.

com os critérios previamente definidos” (Bardin 2011, p. 147). Para isso, foi utilizado o software Nvivo, versão 12.0. Este é uma ferramenta eletrônica que auxilia a organização dos diversos conteúdos presentes nos materiais recolhidos em seus mais diversos formatos, tais como texto, imagem ou áudio. Foram encontrados 30 casos, que se distribuíram da seguinte maneira: 3 pesquisadores, 16 observações e 11 jovens. A partir dos casos foram elencados 13 temas presentes em seus conteúdos, estes temas deram suporte para a identificação das unidades de registros, que somaram um total de 88 unidades codificadas e agrupadas em 4 categorias: aparelhagem, juventude, lazer e cultura.

Estes dados resultaram da pesquisa exploratória ocorrida entre os meses de março a julho de 2018 que contribuiu para definir a quantidade e quais as Aparelhagens seriam investigadas e a identificação dos sujeitos envolvidos (DJs, produtores, público jovem- principal foco do estudo). Os produtores afirmaram, que as Aparelhagens que possuem maior presença de público jovem, são o “Crocodilo” e o “SuperPop”. Fato que foi confirmado com a aplicação dos questionários, as entrevistas e com as próprias observações realizadas. Diante dos levantamentos que realizou, optou-se por acompanhar as atividades da Aparelhagem “O Gigante Crocodilo Prime – o animal toca tudo do Pará”, e popularmente conhecida como “Croco”, para desenvolver esta pesquisa, por acreditar que esta aparelhagem daria mais subsídios e conteúdo de análise.

A seleção dos indivíduos que participaram da investigação foi realizada ao final do período de observação das festas das aparelhagens que permitiu definir os critérios mais adequados para a seleção. Contudo, para selecionar as pessoas jovens que fizeram parte dessa investigação, foi priorizado os indivíduos que tinham maior tempo de frequência nas atividades das aparelhagens, mais assíduos e reconhecidos pelo público ali presente.

As informações coletadas foram sistematizadas, por meio da transcrição das entrevistas e análise de conteúdo do corpus

constituído por elas, na qual o buscou-se observar as regularidades e recorrências entre o conjunto das experiências narradas para se realizar em cada uma das entrevistas a análise das especificidades de cada experiência da vivência do lazer e participação nas aparelhagens; as observações foram anotadas em caderno de campo, contendo as descrições das pessoas, dos lugares, dos acontecimentos, dos comportamentos, ações, atitudes, conversas, etc.

A Cidade de Belém

A cidade de Belém foi fundada em 12 de janeiro de 1616, pelo Capitão-mor português Francisco Caldeira Castelo Branco, que era responsável pela Coroa por conquistar, ocupar, explorar e proteger a foz do Rio Amazonas contra os holandeses e ingleses. Ao ser fundada, a cidade tinha como nome “Feliz Lusitânia”, mudando posteriormente para Santa Maria do Grão-Pará. Nesse período colonial, a economia da pequena cidade dependia da coleta das drogas do Sertão, da agricultura de subsistência, pecuária e pesca. No século XVIII, a cidade começou a avançar pela mata, ganhando mais distância do litoral. Dessa forma, Belém não era mais apenas um ponto de defesa, e sim um ponto de penetração do interior e de conquista do Amazonas. A economia de Belém é bastante diversificada. Suas atividades se baseiam nas atividades de comércio, prestação de serviços, turismo e atividade industrial – com destaque para indústrias alimentícias, navais, metalúrgicas, químicas, entre outras.

Os ritmos mais populares de Belém são o Calypso, o brega paraense, o tecnobrega, o carimbó e a guitarrada. De acordo com Lemos (2008), “o tecnobrega nasceu do brega tradicional, produzido nas décadas de 1970 e 1980, quando se formou o movimento do gênero no Pará” (Lemos 2008, p. 21). Na década de 1990, os artistas paraenses agregando novos elementos às suas produções, passaram

a produzir novos estilos musicais, como o calypso, que se origina sobre fortes influências de ritmos caribenhos como: o bolero, a salsa, a rumba e o merengue. Lemos (2008), ao elaborar um traçado histórico do surgimento do tecnobrega, aponta que o seu surgimento se deu no princípio dos anos 2000, em meados do ano 2002. Já Sarraf e Brito (2010), se embasando em artistas e produtores ligados ao tecnobrega, apresentam, de forma mais precisa, que o ritmo nasceu no “verão paraense, em julho do ano de 2002. Esse momento é considerado o boom do ritmo” (Sarraf e Brito 2010, p. 7).

A Festa de Aparelhagem

A partir das perspectivas previstas para esta investigação vale ressaltar que se requer primeiramente o reconhecimento de sua popularidade e influência em todo um ciclo do divertimento e entretenimento da cidade de Belém e sua região metropolitana. É preciso reconhecê-la como o principal difusor do circuito festeiro da cidade de Belém, conforme apontam Lemos (2008) e Costa (2009). Pois, as Aparelhagens, antes de qualquer coisa, se constituem como uma das principais atividades de lazer da cidade, repleta de significados, sociabilidades e práticas diversas.

As Aparelhagens de Belém do Pará, ainda carregam certa conotação negativa, sobretudo para aqueles que nunca estiveram em um evento ou atividade festiva animada por uma aparelhagem. As aparelhagens ainda sofrem com o estigma de ser um espaço de marginais e “malacos”. Visão reforçada pelos agentes da segurança pública do estado.

Estas visões reforçadas pelos agentes da segurança pública têm influenciado diretamente a vivência do lazer das e dos jovens frequentadores das aparelhagens modificando o modo destes jovens estarem nestes espaços, em especial a sua presença organizada em formato de grupo, conhecidos e automeados como equipe,

fã-clube, galera, comitiva e o que Lima (2008) chamou de grupos de entusiastas e composições lúdico-associativas e afirma serem formadas geralmente por jovens.

Um elemento a ser reconhecido nestes espaços é a valorização de sua identidade regional, marcado fortemente pelo tecnobrega. Ao valorizar o que é local, as aparelhagens mostram que não é preciso seguir padrões, modismos que tentam impor os comportamentos e os estilos de vida a serem seguidos por todos (Hall 2018). Contudo, não deixa de reconhecer que é preciso estar atento às tendências da indústria cultural como um todo.

Esta valorização do que é próprio da terra, o ritmo, a dança, sua cultura, que possui uma forte relação com a natureza (com a floresta, com a terra e com as águas), de algum modo expressam resistência e afirmação de sua identidade regional, perceptível em suas produções artísticas, culturais e relações cotidianas. Este jeito de ser está presente em suas produções musicais, nos seus espaços de sociabilidade, assim como todo o contexto que o envolve.

É neste contexto que se inserem as Aparelhagens de Belém do Pará, como um espaço de lazer, marcado por esta identidade regional, que ao reafirmá-la, através da valorização da produção fonográfica local, questiona a imposição de uma padronização da indústria cultural estabelecidas pelas regiões sul e sudeste do país.

Assim, a partir do contexto cultural das festas das aparelhagens e das observações realizadas para o desenvolvimento desta investigação, percebeu-se que chegar ao início das festas, muitas vezes é garantia de entrada gratuita, principalmente para as mulheres. As casas sempre realizam promoções de entrada, sendo elas gratuitas, com preços simbólicos ou através de divulgação/compartilhamento do evento nas suas redes sociais. Mas, pagar a entrada parece não ser um problema para o público das aparelhagens, visto que continuam chegando com a mesma intensidade à noite toda, mesmo após o período de gratuidade no acesso à festa. Estas facilidades da entrada nem sempre garantem a lotação do espaço no início da festa, que muitas vezes acontece somente após o

encerramento das entradas promocionais. Independentemente de ser gratuito ou não, as casas geralmente chegam a sua lotação máxima.

A entrada dos DJs, que é um dos momentos mais esperados, sempre acontece após execução de uma espécie de vinheta contendo uma apresentação dos mesmos. Eles passam a sua apresentação inteira se comunicando e interagindo com o público, convidando para as próximas apresentações da aparelhagem, mandando abraços para amigos e anunciando o nome de pessoas e grupos presentes, atendendo as solicitações dos participantes da festa, através de mensagens ou do próprio celular levado ao DJ para que anuncie os seus nomes ou do grupo. É comum os DJs também anunciarem seus patrocinadores e parceiros, ao mesmo tempo em que é projetado em um painel de “led”, que fica atrás de sua mesa de som, as propagandas e logos destes patrocinadores e parceiros. Neste mesmo painel também são divulgadas propagandas das próximas apresentações e são exibidos anúncios de proibido fumar. Quanto ao consumo do cigarro, mesmo com anúncios de proibição nos telões de “led” e em placas espalhadas pelo espaço, as pessoas fumam normalmente ignorando os avisos e sem que os seguranças chamem a sua atenção. O público que não faz uso destas drogas, lícitas e ilícitas, parece não se incomodar com o uso.

Nas observações, tanto no Karibe Show, quanto no Point Show, em dias que o Gigante Crocodilo Prime toca, é possível perceber que há muito consumo de bebida alcoólica, dentre elas: cervejas, uísques e bebidas destiladas. Parece que ter uma garrafa de uísque e um balde de cerveja na mesa é algo indispensável para os grupos de jovens que frequentam as festas. Os baldes são comprados durante toda a festa, mas em dias de promoção (promoções que o valor da cerveja vendida oscila entre R\$ 1,49 e R\$ 1,99 a lata de 350ml), alguns grupos chegam mais cedo (formam fila) para garantir a quantidade de balde necessária que dure o tempo que permanecerão na festa. Essas promoções começam logo no início das festas e tem horário estipulado para acabar.

A lógica do consumo nas aparelhagens não difere de outros espaços em que se compra baldes de cerveja e garrafas de uísque, com o intuito de se esbanjar certo poder aquisitivo e status social, que é mensurado pela quantidade de garrafas de uísque e baldes de cerveja em cima das mesas.

Durante a festa vários ritmos são tocados, dentre eles o tecnobrega, o funk, o forró, o sertanejo, o “pop”, o “dance music”. E, como já mencionado o tecnobrega é o ritmo mais tocado e é o ritmo que mais anima e contagia o público, fazendo-os dançar bastante. Dançam tanto na pista de dança como nos espaços próximos as suas mesas, pessoas sozinhas, casais héteros e casais homossexuais. Homens dançam juntos naturalmente, sendo gays ou não, ação que comumente em outros espaços são repudiadas ou motivo de piadas machistas. As festas de aparelhagem parecem ser um lugar onde o preconceito com os “LGBTQI+” parece não existir. Talvez por isso seja tão comum a presença desta comunidade neste espaço.

Como uma espécie de necessidade de mostrar-se, durante toda a festa é visível o uso intenso dos smartphones, como um meio de registro dos momentos em fotos, selfies, lives e gravações. Tal atitude está próxima ao que Helena Abramo (1994) apresenta, ao destacar a característica juvenil – em especial da juventude imersa na Indústria Cultural – de ser vista, de mostrar-se para os outros do seu grupo e de outros grupos, fato facilmente verificado ao longo da festa, independentemente do grupo, seja através do uso de suas melhores roupas, ou do consumo em sua mesa, que evidencia o claro objetivo de ser notado.

Se aproximando do fim da festa, que geralmente acontece por volta das cinco da manhã, nota-se a permanência de uma média de 50% (visualmente) de lotação do público. As músicas tocadas começam a variar os ritmos e estilos, mas sempre sob a condução do DJ, que mantém o seu ar de mestre de cerimônia. O público que permanece sempre apresenta bastante animação e parece querer aproveitar até ao último momento da festa. Quem permanece, aproveita para dançar com mais “liberdade”, com seus passos

ganhando mais malabarismos e coreografias, até adquirindo um estilo mais performático.

Na frente da casa de show, alguns jovens, que não moram nas proximidades, costumam esperar a condução para ir embora para suas casas, conduções que vão desde moto táxi a ônibus interurbano. Outro destaque é a forma como as aparelhagens sempre terminam suas apresentações, com o DJ desejando um bom retorno às casas ao som de uma música gospel.

O Público

Durante a pesquisa exploratória, com os diálogos com alguns produtores e produtoras, com pesquisadores das aparelhagens e, as conversas informais, com alguns jovens, foi possível ter ideia das aparelhagens que estavam em maior evidência. Os produtores culturais, citaram que as aparelhagens focadas em tocar músicas que fizeram sucesso em períodos anteriores, que são chamados de bailes da saudade, têm tido grande expressão de público, sobretudo por pessoas que protagonizaram as festas com aparelhagens no passado, mas há também forte presença do público jovem e vêm ganhando mais adesão entre as juventudes. Mas, quando questionados sobre quais aparelhagens têm atraído mais as juventudes, foram unânimes em dizer que as aparelhagens: “Crocodilo” e o “SuperPop” são as que têm maior participação de jovens. Posteriormente, com os questionários, as entrevistas e com a própria observação, foi possível verificar a veracidade desta informação.

O jovem entrevistado Parque Verde, de 18 anos, quando perguntado sobre o público que mais frequenta estas aparelhagens, foi categórico em sua resposta: “Jovens! Hoje em dia são jovens. Jovens de faculdade... grupos de amigos de rua [...] tem os grupos que sempre frequentam que são de mais idade. Mas, hoje em dia, o público dominante são os jovens”. Quando indagado sobre as aparelhagens

que estavam em maior evidência, respondeu: “As aparelhagens mais famosas aqui em Belém são: Crocodilo e SuperPop”. Aproveitei e indaguei quais destas tinham a participação de mais jovens e a resposta foi: “No crocodilo, que tanto é o que eu frequento. Que eu gosto mais de ir. Não digo que eu não vá no SuperPop, mas é uma coisa mais difícil”. As demais entrevistas seguiram com respostas próximas a estas, sempre aparecendo estas duas aparelhagens como mais populares de Belém, porém o “Croco” foi destacada como a aparelhagem que atualmente atrai o maior número de público, sendo em sua maioria, jovens. Tal observação foi comprovada através das entrevistas com as e os jovens, que citaram ambas como as aparelhagens do momento, além de terem destacado também a presença de muitos adolescentes, menores de idade, e pessoas adultas, como apontadas na fala do jovem Parque Verde.

Desta maneira, é possível afirmar que o público frequentador das aparelhagens é majoritariamente jovem, equilibrado entre homens e mulheres. Um público que se preocupa com a sua aparência, onde se percebeu que tanto os homens, quanto as mulheres parecem escolher a melhor roupa para curtir a aparelhagem. Os trajes das mulheres são sempre muito bem produzidos e variados, vai desde o estilo “baile funk carioca” ao estilo “baile de debutante”, usando do short curto ao vestido longo, passando pelas roupas coladas, calças, chinelo/rasteirinhas, tênis e saltos, com predominância de shorts e saias curtas e coladas. Uma curiosidade sobre as jovens é o fato de elas retocarem a maquiagem no meio do público, sem preocupação alguma. Já no público masculino é comum o uso de boné, bermuda, camisa de malha, calça, tênis e chinelos, poucos usam regatas, o que poderia ser o mais natural considerando o clima quente da cidade de Belém.

Exceto pelos estereótipos que caracterizam o que os próprios frequentadores classificam como “malacos”, é difícil identificar a classe social das pessoas que frequentam as aparelhagens. Contudo, de acordo com os grupos de sociabilidade, e ao observar as conversas que eles desenvolvem, a maioria são jovens das regiões periféricas da cidade. Esta observação pôde melhor ser identificada nas

apresentações do Crocodilo, no Point Show, espaço que o crocodilo se apresenta toda sexta-feira. A maioria dos frequentadores, nas sextas-feiras, são moradores do entorno da casa de show.

Durante as observações percebeu-se a intensa animação do público nas festas de aparelhagens. Em determinados momentos, o DJ que comanda a aparelhagem, desliga a música para que o público cante em coro determinado trecho, e este, por sua vez, interaja, não só cantando, mas com dança e gestos ligados àquela música, ao DJ ou a aparelhagem. O período de observação permitiu identificar que o fim da festa costuma se dar por volta das 5 horas da manhã, momento em que a aparelhagem conta com um público entre 20% e 50% da sua lotação máxima.

Quanto a faixa etária, apesar de se tentar ter certo controle na entrada das festas, que estabelece como idade mínima de acesso, 18 anos, há uma grande presença de jovens menores de idade, que burlam o acesso, apresentando, na maioria das vezes, documentos falsos. Estes casos são praticados majoritariamente pelas jovens e ressalta-se que a maioria dos e das jovens entrevistadas começaram a frequentar as aparelhagens antes dos seus 18 anos.

Os Interesses

Dispostos dos dados levantados e de todo o processo de análise, aqui se apresentam os interesses percebidos para a frequência nas aparelhagens. Para Parque Verde (18 anos) é nestes espaços que ele consegue encontrar com os amigos, “Na festa eu bebo com os amigos, bate papo... a união de amigos que eu não encontro no dia a dia. É mais fácil de encontrar na festa do que no dia a dia” (Parque Verde), já Guamá (21 anos) além de local de diversão e curtir o final de semana é local de namoro, “é o local que eu gosto de ir pra me divertir, pra mim curtir final de semana, me divertir com os meus amigos. Se tiver mulher eu levo, entendeu?”

(Guamá). Quando indaguei uma das jovens entrevistadas sobre sua motivação de frequentar as aparelhagens ela deu a seguinte resposta:

Porque eu gosto de sair principalmente com minhas amigas, amo conversar... amo conversar... falar assuntos aleatórios das nossas vidas... de coisas. E quando eu me dou essas oportunidades, esses momentos que eu estou com elas, nesses lugares eu gosto muito de dançar, eu amo dançar. Eu me dou essa oportunidade de estar nesses lugares... de dançar, de conversar de relaxar...parece que eu sinto outra vibe... eu gosto disso, sabe? De dançar mesmo, se eu puder ir pra festa so pra dançar, eu vou fazer isso... se puder ir prum barzinho so pra conversar, não precisa nem beber, eu vou fazer isso... eu gosto muito. (Condor 23 anos)

Por isso, percebe-se que como um dos motivos principais que fazem esses jovens entrevistados frequentarem a aparelhagem Gigante Crocodilo Prime, é a sensação de pertencimento que estes possuem para com essa festa específica, com os ritmos tocados, os DJs que ali apresentam e o próprio público presente nessa aparelhagem. Essa relação com o público pode ser evidenciada quando se observa as roupas que são usadas pelas pessoas, a localidade delas (maioria de regiões periféricas de Belém), a forma como se comportam e curtem a festa, as apropriações daqueles grupos e também a faixa etária em comum observada nesses eventos.

A aparelhagem representa para estes jovens um espaço privilegiado para seu desenvolvimento enquanto um ser relacional, a partir das relações que seus corpos performáticos estabelecem com os demais corpos participantes da festa e na medida em que em suas experiências de convivência com o outro e da interatividade em si os possibilitam ampliar suas relações sociais. Assim, através deste modo único de ser, a aparelhagem se apresenta aos demais espaços de convivência sociais como um modelo dinâmico que compreende e se adequa ao universo juvenil indicando possíveis caminhos

e formatos para espaços como escola, família e até o trabalho, que atendam as demandas e as necessidades dos e das jovens, provocando e/ou exigindo destes espaços novas configurações que surtem a partir destas inserções.

Diante do que foi apresentado é possível concordar com Spósito (2005) que destaca a importância do não monopólio das instituições clássicas nos processos de socialização da juventude, que também passa a ocorrer a partir de uma diversidade de instâncias, como os espaços de lazer, a produção cultural, o consumo, e os próprios grupos de pares.

A investigação junto às juventudes frequentadoras das aparelhagens apresenta a assimilação de hábitos próprios destes espaços o que proporciona aos e as jovens tornarem-se mais sociáveis, ou seja, passam por um processo pelo qual aprendem e interiorizam normas e valores, característicos da festa que frequentam, no qual a sociabilidade tornou-se importante neste processo de análise. É através das experiências de socialização que os indivíduos podem construir/desenvolver sua identidade e serem reconhecidos na sociedade. Sendo assim, a socialização é um processo fundamental como meio de integrar os sujeitos na esfera social, bem como, um meio que garante a continuidade do ciclo dos sistemas sociais. Ou seja, é o processo de inserção dos sujeitos na sociedade, adequando comportamentos e ações, formando-os através dos valores, normas e práticas culturais em que o sujeito de insere.

Além da inserção dos sujeitos no espaço social, os e as jovens são capazes, a partir, de seu modo de ser, de se relacionar com a sociedade, provocar alterações nas constituições dos diversos espaços de sociabilidade, sejam as instâncias socializadoras tradicionais ou não. Os sujeitos jovens desenvolvem práticas e experiências específicas de sua condição juvenil que permite dizer que a socialização não pode ser vista apenas como internalização de normas e valores, mas produção de práticas, saberes e experiências eminentemente juvenis.

A participação nas aparelhagens forma os e as jovens, por meio de uma prática dialógica estruturada a partir de relações mais horizontais, por mais que existam também ali relações hierárquicas, para o compromisso com sua cultura local e os possibilitam despertar a consciência de sua condição social. A aparelhagem torna-se, assim, um espaço de representação e pertença do indivíduo, no qual os e as jovens podem conviver e desenvolver mecanismos para ampliação de sua participação para além dos espaços privados, mas sempre articulados entre si, uma vez que a convivência possibilita que os corpos jovens ali presentes criem laços e firmem opções embasadas em uma identidade coletiva.

A convivência entre pares e os processos de sociabilidades ali estabelecidos possibilitam experiências que podem condicionar ao desenvolvimento de maior autonomia e ao mesmo tempo apresentam elementos que proporcionam aos e às jovens ampliarem seu trânsito social ou mesmo inserir-se socialmente. A convivência entre pares, e aqui estabelecida por meio das festas de aparelhagens, pode suscitar interesses sociais, o reconhecimento de sua identidade regional, a valorização de seu lugar de origem, o apreço pela justiça, o respeito à diversidade, o aumento da confiança interpessoal, uma vez que possibilita às e aos jovens relacionar-se com o outro diferente e assim ampliar sua visão de mundo.

Na dinâmica da festa, são os e as jovens que direcionam, organizam e desenvolvem os momentos de interação que ali são vivenciadas a partir do seu próprio jeito de ser, o que torna os momentos mais atrativos e participativos para todos, assim como possibilita maior interação entre os e as jovens. Enfim, mesmo reconhecendo a importância de se reconhecer a diversidade de instâncias socializadoras – a exemplo estão os espaços das festas de aparelhagem –, em que se inserem os sujeitos jovens e que esferas como a família, escola e o trabalho não tenham aderência absoluta destes sujeitos, estes ainda são relevantes neste processo.

Considerações finais

Apesar dos seus mais de 50 anos de existência, e se constituírem de inúmeros elementos que contribuem positivamente para a vida das juventudes que as frequentam, as Aparelhagens de Belém do Pará, ainda carregam certa conotação negativa, sobretudo para aqueles que nunca estiveram em um evento ou atividade festiva animada por uma aparelhagem. As aparelhagens ainda sofrem com o estigma de ser um espaço de marginais e malacos.² Visão reforçada pelos agentes da segurança pública do estado.

Utinga (20 anos), ao falar sobre algumas discriminações sofridas relatou o seguinte sobre uma abordagem policial que sofreu após sair de uma aparelhagem.

Quando fui abordado no dia em que passei no vestibular mesmo, fui a uma festa de aparelhagem, na volta um carro da rotam parou o nosso carro e foi nos revistar, no momento da abordagem eles pediram logo o meu alvará de soltura, só pq eu havia raspado o meu cabelo e disse que morava no Curió, na invasão (loteamento paraíso verde). Vê se pode isso kkk. Eles queriam me levar preso, disque eu tava foragido. Aí eu mostrei a postagem da Érika no meu Facebook, a professora.
(Utinga 20 anos)

Estas visões reforçadas pelos agentes da segurança pública têm influenciado diretamente a vivência do lazer das e dos jovens frequentadores das aparelhagens modificando o modo destes jovens estarem nestes espaços, em especial a sua presença organizada em formato de grupo, conhecidos e automeados como equipe, fã-clube, galera, comitiva e o que Lima (2008) chamou de grupos

2. Expressão que em Belém, refere-se aos indivíduos que possuem envolvimento com a criminalidade.

de entusiastas e composições lúdico-associativas e afirma serem formadas geralmente por jovens.

Tais associações são nada mais do que amigos que se juntam de forma organizada para frequentarem, juntos, a aparelhagem. Como forma de criar identidade grupal diferenciando-se dos demais frequentadores adotavam símbolos geralmente ligados a aparelhagem que identificassem o pertencimento a determinado grupo, como camisa personalizada contendo o nome dos integrantes do grupo estampado na parte de traz.

Se em outros períodos existiam ou eram mais evidentes os agrupamentos presentes nas aparelhagens através dos fãs clubes, galeras, equipes ou comitivas, hoje essa presença se dá de forma mais velada. Elas não deixaram de existir. Apenas se reconfiguraram diante do contexto atual, em que os agrupamentos de jovens organizados que, frequentavam as aparelhagens eram vistos como grupos de marginais ou formados por jovens com algum envolvimento ao tráfico, consumo ou apologia ao uso de drogas ilícitas, sobretudo, pelos agentes da segurança pública, conforme informou um dos coordenadores de segurança (CS) de um dos locais de apresentação das aparelhagens:

Antes os fãs clubes, galeras e comitivas eram mais organizadas, tinham camisas próprias, bandeiras e outros elementos próprios que as identificavam. Mas a polícia começou a associar essa galera com gangues, marginais, aí proibiram o uso das bandeiras e intimidou as manifestações mais expressivas. Os DJs tocavam as músicas de cada galera, tinham gritos de guerra que também foram proibidos pela PM alegando que muito eram apologia ao uso de drogas ou que incentivavam a criminalidade (CS).

Contudo o que se pôde observar, neste período de investigação, já foi apontado por outros pesquisadores, que o público que frequenta as aparelhagens não se restringe apenas a

este público que para muitos, ainda são os únicos frequentadores. Hoje, as aparelhagens alcançam os mais variados públicos, desde o indivíduo morador das regiões periféricas, aos indivíduos residentes das áreas nobres da cidade, porém, há uma predominância de uma identidade periférica e que não pode ser interpretado como sinônimo de criminalidade.

Um elemento a ser reconhecido nestes espaços é a valorização de sua identidade regional, marcado fortemente pelo tecnobrega. Ao valorizar o que é local, as aparelhagens mostram que não é preciso seguir padrões, modismos que tentam impor os comportamentos e os estilos de vida a serem seguidos por todos (Hall 2018). Contudo, não deixa de reconhecer que é preciso estar atento às tendências da indústria cultural como um todo.

Esta valorização do que é próprio da terra, o ritmo, a dança, sua cultura, que possui uma forte relação com a natureza (com a floresta, com a terra e com as águas), de algum modo expressam resistência e afirmação de sua identidade regional, perceptível em suas produções artísticas, culturais e relações cotidianas. Este jeito de ser está presente em suas produções musicais, nos seus espaços de sociabilidade, assim como todo o contexto que o envolve.

É neste contexto que se inserem as Aparelhagens de Belém do Pará, como um espaço de lazer, marcado por esta identidade regional, que ao reafirmá-la, através da valorização da produção fonográfica local, questiona a imposição de uma padronização da indústria cultural estabelecidas pelas regiões sul e sudeste do país.

É possível que esta valorização do que é local seja uma das principais razões do sucesso das aparelhagens e, que as garantem com recorde de público, se comparadas a outros espaços de lazer da cidade.

Foi neste cenário e contexto que a pesquisa em questão se efetivou e que teve como objetivo investigar as relações estabelecidas pelas juventudes durante suas práticas de lazer na aparelhagem Gigante Crocodilo Prime de Belém do Pará.

Dessa forma, segundo as perspectivas dos Estudos Culturais as aparelhagens nas quais os corpos juvenis são performatizados, formam um contexto que pode ser compreendido como um dispositivo de luta e de resistência, contra padrões estereotipados como corretos e ideais. Este campo de estudo, também auxiliou na compreensão da vivência do lazer destes jovens frequentadores das aparelhagens de Belém e que residem, em sua maioria, nas zonas periféricas da cidade.

Nesse contexto, as festas de aparelhagem são constituídas pela parte tecnológica imponente, mas também pela parte humana. Sendo que naquele ambiente, um elemento necessita do outro e eles funcionam em perfeita sintonia, já que as juventudes ali presentes e os demais grupos sociais que frequentam este espaço de lazer, estão atrelados à tecnologia. Os presentes reagem à tecnologia, mexem-se com o som, isso é uma coisa física, tecnologicamente mediada, visto que os corpos ao serem atravessados pela tecnologia tornam-se extensão desta tecnologia. Com essa fusão entre o humano e o tecnológico, Belém se torna uma cidade que treme ao som dos vibrantes ciborgues que são comandados pela extensão humana da festa. Destaco aqui essa extensão, pois os DJs em muitos momentos apenas respondem à animação do público e às características das variadas aparelhagens.

Por esses motivos, as sociabilidades juvenis desenvolvidas implicam uma forma de cultura popular, expressada neste contexto através da música popular, entendendo essa cultura popular no contexto atual, e não como uma dimensão ancestral, ou como referência ao rural ou local – pequenas comunidades –. Mas, compreendida e expressada através de seu atravessamento pela tecnologia. Uma vez que já não existe mais a possibilidade de um popular puro, intocado e imaculado, pois mesmo o popular local, quando acontece, está inserido na lógica do capitalismo global, sobretudo em função da tecnologia que permite assim a criação de um mercado. Ou seja, não estamos tratando de realidades

de contextos rurais e pequenas comunidades com suas práticas musicais naquela realidade específica, que detinham a propriedade e eram compreendidas como a legítima expressão/representação de popular pela compreensão tradicional de popular. Mas, estamos tratando de um estilo de música popular atravessada pela tecnologia - o tecnobrega.

Assim, essa cultura atravessada pela tecnologia não se trata da inserção da tecnologia em uma cultura pré-existente. Mas, em uma forma de produção cultural que traz em sua origem e em sua constituição, esse atravessamento tecnológico, ou seja, toda a sua estrutura é tecnológica, sua produção, reprodução e difusão são permeadas pela tecnologia e por máquinas tecnológicas. Tal realidade traz questionamentos às formas tradicionais de criação e produção musical e, de alguma maneira, pondo em causa uma série de conceitos tais como o que é originalidade, o que é autenticidade o que pode nos fazer questionar quem foram os reais criadores deste determinado estilo musical.

Em suma, os jovens como corpos dançantes, performáticos e envolvidos por esta produção cultural, são levados a buscar e frequentar estes lugares para o desenvolvimento deste estilo de vida tomado pela tecnologia num lugar também mecânico e altamente tecnológico. Assim, o sucesso e a efervescência das festas de aparelhagens no contexto periférico da cidade de Belém se dão em função do processo de desenvolvimento destas festas que envolvem seus frequentadores numa espécie de extrato sonoro, de tal modo que os corpos são inteiramente convocados para estes espaços.

Desse modo, a realidade da vivência de um lazer altamente tecnológico pela juventude, pode apresentar grande contribuição para o campo do lazer, de modo especial, e conseqüentemente para a sociedade, ao possibilitar uma ampliação das possibilidades de compreensão do lazer e da condição juvenil, permitindo uma maior articulação entre outras formas de sociabilidades para além dos espaços tradicionais de lazer. Uma vez que o lazer é de suma

importância para a formação humana e constituição da personalidade e identidade dos indivíduos, especialmente a juventude que está em processo de definição de sua identidade e buscando ocupar cada vez mais o espaço público e a própria cidade.

As aparelhagens nas quais os corpos jovens performatizam, formam um contexto que pode ser compreendido como dispositivo tecnológico de luta. São o lugar que estes corpos jovens se apropriam e onde tomam consciência do seu potencial de resistência e de transformação. Ali, dançando, cantando, gritando, ficando bêbado, riem e deboçam do sistema branco normativo colonizador. E, com seus corpos, enfrentam este sistema, mostrando sua existência e dizendo que, mesmo que esta sociedade que está aí, não os reconheça ou os desqualifique e diga que há um lugar específico para eles, ou que o seu lugar não é ali, eles mostram que, na ação concreta performativa material, reivindicam e ocupam um lugar social que não é o lugar que lhes foi pré-estabelecido/imposto e, sim, o lugar onde eles quiserem estar. A frequência e defesa desta forma de vivência do lazer e deste espaço de lazer, é a expressão de resistência e defesa de uma identidade constantemente em ameaça de existência.

Ou seja, considerando estes corpos que são convocados para as festas, podemos compreender estes espaços como lugares de *performances* corporais, encontrando aqui o lazer atravessado por uma cultura tecnológica extremamente desenvolvida e com intensa pujança que captura os corpos e os sentidos de quem as frequenta.

Em síntese, a proposta aqui foi trazer uma reflexão acerca destes corpos juvenis e suas *performances* na sua vivência de lazer e apontar contribuições para a academia para se possa compreender a condição juvenil a partir da dimensão do lazer, ao mesmo tempo em que a condição juvenil pode trazer novas perspectivas para se olhar o lazer na contemporaneidade.

Por fim, as reflexões sobre as distintas realidades do lazer não podem se encerrar aqui, visto que o Brasil é um país heterogêneo quanto a sua composição física, climática, características sociais e, por consequência, consumos e vivências das práticas de lazer, sendo que estas recebem influência da globalização, das tecnologias, mas também das regionalidades existentes no território nacional.

Referências

- ABRAMO, Helena. *Cenas Juvenis – punks e darks no espetáculo urbano*. São Paulo: Ed. Scritta, pp. 55-79, 1994.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Pinheiro, 2011.
- BRASIL. *Lei nº 12.852*, de 5 de agosto de 2013. Estatuto da Juventude. Brasília: Diário Oficial da União, 2013.
- COSTA, Antonio Maurício Dias da. *Festa na cidade: o circuito bregueiro em Belém do Pará*. 2ª ed. Belém: EDUEPA, 2009.
- HALL, Stuart. “Codificação/Decodificação”, in: SOVIK, Liv (org.) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: representação da Unesco no Brasil, pp. 387-404, 2003.
- HALL, Stuart. “Pensando a Diáspora (reflexões sobre a terra no exterior)”, in: SOVIK, Liv (org.) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, pp. 1-18, 2003.
- HALL, Stuart. “Estudos Culturais: dois paradigmas”, in: SOVIK, Liv (org.) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2018.

- LAVILLE, Christian e DIONNE, Jean. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- LEMOS, Ronaldo. *Tecnobrega: o Pará reinventando o negócio da música*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2008.
- LIMA, Andrey Faro de. “*É a festa das aparelhagens!*”: *performances culturais e discursos sociais*. Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2008.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SARRAF, M. T. A. e BRITO, R. S. “Música paraense no palco: o percurso do tecnobrega a partir da abordagem do programa Central da Periferia.” *XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 2010, Caxias do Sul (RS). Divisão Temática Comunicação, Espaço e Cidadania, da Intercom Júnior – Jornada de Iniciação Científica em Comunicação, 2010. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2010/resumos/R5-2830-1.pdf>. Acesso em: 03/12/2018
- SPOSITO, Marília Pontes. “Algumas reflexões e muitas indagações sobre as relações entre juventude e escola no Brasil”, in: ABRAMO, H. e BRANCO, Pedro Paulo (orgs.) *Retratos da juventude brasileira. Análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Instituto da Cidadania/Editora Fundação Perseu Abramo, pp. 129-148, 2005.

LAZERES E ARTES; CULTURAS E SABERES
POPULARES: QUESTÕES PARA *SER E VIVER*
LAZER ENTRE OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

Khellen Cristina Pires Correia Soares
Juliana Araujo de Paula
José Alfredo Oliveira Debortoli

Aberturas

Nós não somos de paz, somos de festa!
(Nêgo Bispo).

No contexto do 2º Congresso da Rede Internacional de Estudos Culturais – RIEC, propusemos o *Grupo de Trabalho Temático: Lazer, Cultura, Comunicação, Artes, Sensibilidades e Saberes Populares*. Tínhamos como propósito o encontro e o diálogo com pesquisadores, conhecimentos, concepções e conceitos, que trouxessem para o centro do debate princípios éticos e políticos, que possibilitasse problematizar o Lazer em contextos tradicionais. Pautamos relações de pesquisa que nos implicam aprofundar processos de produção de conhecimentos que, ao entrelaçar *Lazeres*

e Artes, Culturas e Saberes Populares, relacionasse o sentido do conhecimento acadêmico em uma agenda de resistências e movimentos sociais.

A coordenação dos trabalhos foi proposta pelo Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem na Prática Social – *NAPrática*,¹ que, no contexto do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, tem enfatizado a relação entre cultura, lazer e educação. O envolvimento e diálogo com diferentes contextos e grupos sociais, têm possibilitado indagar formas *outras* de participação, acesso ao conhecimento e expressão na vida cotidiana. Enfatizamos, a centralidade do corpo e da arte, do festejar e do celebrar, interpelando modos de ser e viver, indagando outras relações possíveis, a despeito das relações de poder impregnadas pelos modos de produção social moderno-capitalistas, fazendo emergir uma ritualidade coletiva da vida e do cotidiano.

Para o debate, trazíamos como intenção um diálogo que nos desafiasse compreender, de uma forma tão histórica quanto cotidiana, o sentido e a centralidade da arte e do corpo em um entrelaçamento de narrativas *(en)corporadas*, que pudessem revelar experiências culturais nas quais pessoas compartilham práticas capazes de gerar consciência de si e resistências no tempo e no território, gerando acesso e participação em sistemas culturais compartilhados. Destaca-se, assim, também, a centralidade da vida cotidiana expressa no corpo e nas práticas em comum, nos modos de ser e viver. Estas relações de saber e pesquisa é o que, justamente, têm possibilitado indagar outras relações possíveis, para além da temporalidade, espacialidade, ritmo e modos de produção social moderno-capitalista, europeu-patriarcal.

1. O Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem na Prática Social – *NAPrática* é um grupo de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer, credenciado ao CNPq desde o ano de 2011, coordenado pelos Professores José Alfredo Oliveira Debortoli e Eliene Lopes de Faria. Conta também com os pesquisadores Sônia Cristina de Assis e Genesco Alves Sousa da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG).

Os diálogos emergiram a partir de nossos envolvimento de pesquisa, na expressão da musicalidade, do canto, da dança, da pintura, da religiosidade; dos saberes do Reinado, dos rituais dos Terreiros, dos fazeres dos Quilombos, dos Trabalhadores do Campo e da cosmologia cotidiana dos Povos Indígenas, que revelam outros processos e relações de participação na produção e (re)produção cotidiana da vida; constituindo práticas geradoras de sentidos, processos comunais² e consciência coletiva.

Do ponto de vista epistemológico, tocados por cosmologias outras, buscamos discutir possibilidades e, também, limites de movimentos de pesquisa como troca de saberes, no sentido de uma ação político-epistemológica *pluriversa*. É urgente enquanto pesquisadores pautar nossa responsabilidade de assumir uma abordagem teórica engajada no movimento social, que reconheça e se reconheça em outras formas de habitar no mundo, outras relações com o tempo e o território, com os saberes e os processos de organização social, em busca de “ontologias-outras” não extrativistas.

Ao propor um grupo com a temática *Lazeres e Artes, Diversidades e Saberes Populares*, esperávamos provocar encontros de estudos, questões e agendas a serem investigadas coletivamente a partir de temas vitais para as pessoas e movimentos sociais. Relacionando ciência e ação política, indagamos caminhos de pesquisa, em que os(as) pesquisadores(as) possam assumir o compromisso de não falar pelo outro, não extrair conhecimento do outro, mas compartilhar, no movimento de pesquisa, processos de resistências e luta, capaz de gerar consciência e expressão, tomando como princípios a justiça e a igualdade: um propósito ético ao encontro de pensamentos-outras, epistemologias-outras, corporalidades-outras.

2. Como destaca Gladys Tzul Tzul (2019, p. 106), as formas comunais de resistência constituem processos de resistência protagonizados por mulheres, homens, meninas e meninos, velhas e velhos que compartilham uma terra e trabalham juntos na construção de seus caminhos.

Do ponto de vista dos Estudos do Lazer, temos nos aproximado do pensamento de Maria Manuel Baptista (2013), problematizando nas sociedades e culturas contemporâneas as relações corpo, tempo e território mediados pelas relações capitalistas de produção. Maria Manuel Baptista problematiza o tempo como uma concepção capitalista e nele a obliteração dos processos de subjetivação, em que as pessoas, sua corporalidade, sua ritualidade são exploradas e expropriadas não apenas na sua força de trabalho, mas em seu tempo e território. Com essa perspectiva, nos provoca indagar outros sentidos, conhecimentos e processos de desenvolvimento que possam reaproximar as pessoas em sua subjetividade, entrelaçadas em experiências culturais singulares.

Para Maria Baptista (2013, p. 4), os modos de produção moderno-urbano-capitalista tendem a reduzir as pessoas à obediência de uma lógica de mercado e do consumo desvinculado dos processos de produção da vida. Por isso, ao irmos ao encontro de outras relações e mundos possíveis, temos nos aproximado de processos criativos, rituais e festivos singulares, que se revelam como uma potência profundamente revolucionária. Na vida cotidiana, as práticas em comum revelam saberes que constituem modos de ser, viver e compartilhar, produzindo relações com o território, constituídas em processos de cuidado e sustento.

Em diálogo com Heidegger (1992), Baptista (2013, p.8) nos oferece o conceito de “*projeto poemático*”, para enfatizar *outros modos ociosos de viver* como um desafio à existência, o que requer preparação, esforço, dedicação e condições educativas e culturais que nos aproxime mais da humanidade do ser humano. Cabe aqui destacar a vida e as pessoas, em seu tempo-território, como “projeto poemático”.

Dessa perspectiva, buscamos, também, a aproximação e o diálogo com os estudos do Professor Adolfo Albán Achinte³ indagando relações Lazer e Arte, tomando como princípio o envolvimento comunitário, as práticas e os saberes pertinentes aos

3. Adolfo Achinte coordena o Curso de Licenciatura em Etnoeducação do Departamento de Estudos Interculturais da Universidade do Cauca-Popayán, Colômbia.

contextos tradicionais e comunitários, sobretudo de cosmologias indígenas e africanas, implicados em agendas de resistências e lutas sociais, alinhados com um enfoque e uma *opção decolonial* (Palermo 2019) nossas questões e perguntas apontavam para o tensionamento entre os saberes científicos, os saberes culturais e os saberes artísticos.

Durante o *II Segundo Colóquio Interdisciplinar de Estudos do Lazer* havíamos realizado um diálogo com a Professora Zulma Palermo e o professor Adolfo Achinte, em uma roda de conversa denominada *Diversidades e Arte, percursos no Lazer*. Trazendo e fazendo convergir diferentes percursos de estudo que assumem a centralidade da Arte, do Corpo e do Movimento. Propusemos dialogar sobre *outros processos de produção de conhecimentos*, de forma coletiva, com ênfases nas pessoas e nas práticas culturais, em seus modos de *agir-pensar*, nas manifestações e experiências de sentido e compreensão da vida e das relações: sentir-pensar; corpo-coletivo; trabalho-ócio/lazer, tecendo territórios-tempos-rituais.

Adolfo Achinte (2008), tensionando o debate sobre a arte em torno da mercantilização e da indústria cultural (Horkheimer e Adorno 1998), bem como suas implicações na vida cotidiana como processo de *colonização do mundo da vida* (Habermas 1997), propõe enfatizar a “arte popular” como possibilidade de lutas e resistências, produção e criação cultural. Arte como vida cotidiana, espaço público, território comum, atravessado de histórias, imaginários e representações. Em diálogo com André Leroi-Gourhan (1971), enfatiza a arte como processo de habitar e organizar o mundo, não apenas como expressão técnica, mas como uma linguagem que faz emergir os sentidos que os territórios produzem nos seres humanos.

Adolfo Achinte, em entrevista realizada com Lucía Sartino (2021) destaca que, desta perspectiva, a arte se torna uma forma de expressar e interpelar o mundo tornando-se um espaço de criatividade, que mantém a dinâmica da vida, em processos de identificação, reflexão e consciência, de maneira coletiva e “comunal”, convertendo-se em tempo-espaço de coesão social

e resistência. Enfatiza, ainda, que arte e trabalho cotidiano se entrelaçam nas práticas comunitárias dos setores campestinos, afro e indígenas como uma rica dinâmica criativa. Na arte se constituem corpo, se expressam e se manifestam, denunciam a violência, entrelaçam práticas recreativas e *re-existência*.

Lazer, re-existência e práticas afro-diaspóricas

A noção de re-existência, desenvolvida por Achinte, tem guiado nossas reflexões sobre as especificidades da relação entre lazer e a população afro-diaspórica no Brasil. Utilizar o termo dessa forma, e não como resistência, significa abordar o enfrentamento à lógica da modernidade/colonialidade. Segato (2020), nessa mesma linha, defende o uso da palavra *re-existência* dentro da perspectiva decolonial na medida em que carrega consigo o sentido de manutenção da existência.

Achinte parte da premissa de que a colonialidade refere-se à perpetuação das relações coloniais, ideia originalmente desenvolvida pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (Segato 2013). Com foco especial ao processo de colonialidade do ser, dimensão ontológica da colonialidade que tem como trágica consequência a produção de não-existência, Achinte (2017, p. 15) entende que o ser escravizado e/ou colonizado é “marginal como sujeito, mas central como corpo explorado no sistema hegemônico de dominação/produção).

Nessa perspectiva, o entendimento que se desenvolve é de que a desumanização gerada no processo colonial sobre os dominados gerou um silenciamento e a negação de suas formas de estar no mundo. Tais negações são, muitas vezes, introjetadas nas subjetividades, nos termos de Achinte (2017, p. 16) “negações que o sujeito colonizado opera sobre si mesmo e sobre seu universo de coletividade”. Simas e Rufino (2018, p. 42), refletindo especificamente sobre o contexto brasileiro, também elaboram

nessa direção ao afirmarem que “a política colonial produziu as presenças negro-africanas como impossibilidades, as subalternizado e inculcando o desvio existencial em seus agentes”.

Embora não se possa negar a opressão e os silenciamentos produzidos pela lógica colonial, também não se pode perder de vista as práticas de enfrentamento e de criação de formas particulares de existência. *Re-existência* refere-se, portanto, a essas formas “altamente criativas para continuar inventando-se a existência inclusive fora dos marcos legais, mas também operando com o sistema estabelecido” (Achinte 2017, p. 20).

O corpo apresenta-se como o lugar no qual a perversidade da colonialidade se manifesta através da violência física e simbólica. É, no entanto, no corpo que reside a possibilidade de reconstrução e reinvenção da existência. “O corpo objetificado, desencantado, como pretendido pelo colonialismo, dribla e golpeia a lógica dominante. A partir de suas potências, sabedorias encarnadas nos esquemas corporais, recriam-se mundos e encantam-se as mais variadas formas de vida” (Simas e Rufino 2018, p. 49).

Achinte defende que a decolonialidade deve manifestar-se na práxis da *re-existência*. Trata-se de uma forma de reelaborar a vida, auto-reconhecendo-se como sujeitos da história e revalorizando o que nos pertence desde uma perspectiva crítica frente a tudo aquilo que propiciou a renúncia e o auto-desconhecimento. (Achinte 2015) Com essa categoria, Achinte defende que os escravizados não só resistiram enfrentando o sistema, mas que foram com isso configurando formas cotidianas particulares de existir. Trata-se de uma decisão consciente de construir vida mesmo em condições críticas.

Olhar para a experiência social da população negra no Brasil nos faz encontrar, inevitavelmente, com essas formas de enfrentamento e de invenção de outras formas de relação com o mundo. “Nas festas, brincadeiras de risos ou de valentias, nos jogos de sorte ou azar, nas seduções, movimentos, invocações e transe, a vida é significada a partir da reinvenção de outros tempos /espaços”

(Simas e Rufino 2018, p.45) Capoeira, samba, futebol, candomblé, jongo são apenas alguns exemplos das práticas culturais brasileiras que nos provocam a olhar o mundo e perceber a *re-existência* negra.

O samba, por exemplo, “manifestação oriunda das culturas subalternizadas” (Simas 2020, p. 112), foi reelaborado no território brasileiro após a experiência da diáspora africana e se cruzou com outras experiências culturais, expandindo seu alcance às outras classes sociais. O futebol, no caminho inverso, foi “introduzido aqui como lazer dos jovens das camadas dominantes e imigrantes ingleses, foi *macumbado* pelos corpos lanhados por chibatas e ganhou múltiplos significados” (*idem*, 2020, p. 112). Tanto hoje, quanto historicamente, ambas as práticas são reinventadas cotidianamente e, mesmo sendo expressões de contradições, podem ser percebidas como modos de emancipação e luta.

A memória é um fator importante nesse processo, uma vez que “*re-existir* a partir da memória é revelar o que permitiu encontrar sentido de continuar existindo, mesmo com a adversidade, a negação, o esquecimento, a exploração, o racismo e o silêncio” (Achinte 2017, p. 21) A violenta experiência do colonialismo que objetificou os corpos negros e pretendeu apagar sua memória foi transgredida no território brasileiro a partir da reinvenção da vida nas práticas que buscavam a “invenção, construção, manutenção e dinamização de identidades comunitárias” (Simas e Rufino 2019, p. 58).

A tentativa de apagamento e de esquecimento produzida pela colonialidade é subvertida, portanto, a partir da circulação dos saberes nas práticas que, de forma entrelaçada, produzem pertencimento e laços de sociabilidade. Retomando o exemplo do samba:

A história do samba é muito mais que a trajetória de um ritmo, de uma coreografia, ou de sua incorporação ao panorama mais amplo da música brasileira ou de um gênero seminal, com impressionante capacidade de dialogar e se redefinir a partir das circunstâncias. O samba é muito mais do que isso. Em torno dele circulam saberes, formas de apropriação do mundo,

inscrição de identidades, modos cotidianos, jeitos de comer, beber, vestir, enterrar os mortos, celebrar os deuses e louvar os ancestrais. (Simas e Rufino 2019, p. 84)

Dentro de uma perspectiva de sabedorias africanas e ameríndias, o contrário da vida não é a morte, mas sim o desencanto. O ser encantado é aquele disponível para uma experiência total de vida, que escapa das dualidades como a de mente/corpo, sagrado/profano, natureza/cultura. O encantamento representa, portanto, a liberdade do corpo frente às opressões, enquadramentos e expectativas normativas. Os corpos tomados pela alegria expressa no ritmo, na dança e em outras práticas de *re-existência* têm a possibilidade de tecer outras relações com o mundo, relações pautadas pelo compromisso primordial com a vida. “A brincadeira, a vadiação, a alegria e a festa como fundamento de espanto da miséria, da escassez e da morte enquanto paralisia e captura do tempo” (Simas e Rufino 2019, p. 49).

Lazer, povos indígenas e pensamentos outros

Em uma perspectiva intercultural pensar os povos indígenas, seus corpos e manifestações lúdicas nos desafia a estabelecer um olhar *alteritário* no sentido de compreender a inteireza das cosmologias indígenas. É necessário ampliarmos nossos sentidos, imaginação e sensibilidade para compreendermos outras formas de habitar o mundo, de se relacionar com os seres vivos e não vivos, de vivenciar os cotidianos e enfim, viver, em uma perspectiva “comunal”.

Ao destacar a necessidade de compreender a inteireza das cosmologias indígenas, estamos dizendo da importância de buscar romper com qualquer construção imposta pelo colonialismo, que nos reparte, hierarquiza e desumaniza. Esta se torna uma tarefa

difícil, pois foram e são construções estratégicas e associadas para um projeto de dominação dos corpos, imposição de forma única de existir, de supremacia de um único saber, um Deus, uma cor, um cabelo e a normalização da relação de extração de riquezas naturais, enfim a supremacia de um modo único de viver.

O reconhecimento do *pluriverso* indígena nos coloca neste território de compreensão de que cada povo se organiza socialmente de forma única, por meio de uma cosmologia específica que organiza o cotidiano social, religioso e econômico de cada povo. Luciano (2006) destaca que a cosmologia indígena se revela no dia a dia por meio dos saberes tradicionais do mundo natural e sobrenatural, sendo assim, cada povo indígena tem sua cosmologia e os acontecimentos do cotidiano destes são conduzidos através dos mitos e ritos destes povos e de uma forma única de se relacionar com o todo de que fazem parte.

Trazendo para centralidade as cosmologias indígenas, destacamos um movimento insurgente, o Bem Viver, que começa a ser discutido nos anos 90, por um grupo composto por movimentos sociais, especialmente o movimento indígena latino-americano, mobilizados pela insatisfação com relação à ideia de desenvolvimento elaborada a partir da ideia de modernidade e do neoliberalismo. O Bem Viver questiona o formato de desenvolvimento difundido pelo ocidentalismo, trazendo alternativas outras de desenvolvimento, embasadas nos saberes dos povos indígenas, tendo a centralidade na convivência humana e na ecologia profunda.

O Bem Viver não se oferece como a enésima tentativa de um capitalismo menos desumano – nem deseja ser um socialismo do século 21. Muito pelo contrário: acusa a ambos sistemas, irmanados na exploração inclemente de recursos naturais. O Bem Viver é a superação do extrativismo, com ideias oriundas dos povos e nacionalidades indígenas, mas também de outras partes do mundo. (Acosta 2016, p. 29)

O Bem Viver, pode ser considerado um exercício decolonial, para pensar sobre as tantas possibilidades de organização, formas e saberes indígenas que foram e são invisibilizadas pelo processo de colonialidade; nos possibilita refletir o quanto estes saberes podem nos auxiliar a compreender melhor nossa existência, nossas tantas possibilidades de inteireza conosco e com a natureza. Mamani (2010) e Quijano (1997) trazem estudos que dizem do processo de genocídio e etnocídio que sofreram e sofrem ainda hoje os povos indígenas, bem como vivemos ainda em uma relação de dominação colonial de culturas outras.

Reconectar com os saberes indígenas, buscar compreender a visão cosmológica que envolve o habitar destes povos, suas possíveis relações com o místico, com a natureza, com a família e a comunidade nos remete a realizar uma reflexão sobre a relação entre território e cultura que se aproxima das afirmações de Santos (1996, p. 114), ao destacar que uma sociedade reivindica ao se apoderar de um território é o acesso, o uso e o controle, desde as realidades visíveis aos poderes invisíveis que o compõem e que parece partilhar o domínio das condições de reprodução de vida dos homens, tanto a deles própria quando a dos recursos dos quais eles dependem.

A sociedade não indígena, pelos padrões estabelecidos pelo colonialismo, capitalismo e patriarcado, por conta das demandas estabelecidas por sua forma de viver, produzir e consumir, estabelece um modo de habitar diferente dos povos indígenas, enquanto para a primeira há uma necessidade humana de dominação da natureza e dos recursos naturais; para a segunda, é necessária uma possibilidade de comunhão e unidade entre homem, natureza e recursos naturais.

A ideia de aprender com os povos indígenas soa diferente, pois ao certo seremos questionados: o que iremos aprender com estes povos? O questionamento é realizado tendo como referência toda uma história de negação, desvalorização, subalternização e invisibilização dos saberes dos povos originários, que dentro de um discurso criado na colonialidade são saberes produzidos por povos atrasados, selvagens (sem desenvolvimento), distante das

sociedades desenvolvidas e de suas narrativas de produção de uma cultura melhor, superior e moderna.

Desta forma, trazer outras epistemologias para o campo do lazer é ressaltar narrativas outras, para dizer das possibilidades de produção da vida em perspectivas outras, para além do discurso da modernidade ou pós modernidade, trazer para esta realidade experiências que provoquem questionamentos acerca do que de fato vem a ser esse desenvolvimento pessoal, social e econômico e como os modos outros de viver trazem saberes e histórias de relações e compromimentos com o meio em que vivem, o lugar onde habitam e vivem experiências de lazer. Ao realizar um estudo com o povo indígena Akwẽ-Xerente, Soares (2017) destaca que:

O “olhar de perto e dentro” das práticas culturais Akwẽ-Xerente nos permitirá dizer das relações que este povo estabelece entre natureza, cultura, cognição e percepção. Esta forma de habitar o mundo, que é revelada pela cultura, pode ter aproximações com o campo de estudos do lazer. A vida cotidiana indígena Akwẽ-Xerente, ou ainda, o modo de habitar no mundo do povo Akwẽ-Xerente possibilita-nos observar as diferentes relações estabelecidas entre o indivíduo e o cosmos, ou a valorização da natureza no processo de constituição do ser índio, ou seja, da capacidade desta para gerar valor a modos de habitar no mundo do povo Akwẽ-Xerente. O território deste povo se constitui na medida em que desenvolvem suas vidas neste lugar, neste ambiente. (Soares 2017, p. 79)

Os povos indígenas revelam, em sua maioria, uma unidade existencial entre natureza e cultura, uma sinergia que permite o habitar deste povo, com toda sua diversidade e que determinam territorialidades e temporalidades específicas. O movimento que os indígenas realizam no seu habitar condiciona o que está no tempo e no espaço e este mesmo movimento de habitar condiciona o que está no espaço e no tempo. O verbo do lazer, ação da vivência/experiência da humanidade indígena está atrelada à territorialidade e

constitui-se na maneira como este povo se comunica com as formas de vida que lhe rodeiam e estas relações consolidam a consciência de pertencimento ao ser indígena e a este lugar, que é território e vida, de forma única.

Considerações para continuarmos em diálogo

Cabe-nos aqui enfatizar o reconhecimento, gratidão e abertura aos estudos no Campo do Lazer, e sua potência relacional com as artes e os saberes populares. Ao estabelecermos relações a com a diversidade das experiências culturais, assumimos o desafio de provocar movimentos de pesquisa *outros*, que, para além de reflexões que emergem pautadas na lógica urbano-moderna, e denunciam as opressões do tempo social capitalista, nos exigem mais que liberação do tempo, a habilidade coletiva de habitar o mundo, fruir e fluir o tempo na totalidade de nossas relações e processos criativos e produtivos da vida.

Assumimos, pois, como princípio compreensivo a diversidade e a alteridade de pessoas e grupos sociais, classes sociais, diversidade etária, diversidade sexual e de gênero, desafiados pelos contextos rurais, pelas comunidades indígenas, ribeirinhas, quilombolas, pelo movimento social implicando relações necessariamente interculturais e confluentes, interpelamos o Lazer indagando relações sociais outras e outros modos de habitar o território e organização da prática social, revelando processos identitários, sempre com ênfase no que emerge da vida cotidiana, seus processos e relações.

Buscamos nos constituir pesquisadores nas aberturas do e para o cotidiano de pessoas e coletivos sociais, com centralidade no corpo, no tempo e no ritmo da vida, em diálogo com práticas e saberes, atentos à expressão dos modos de participação, resistências, inventividade e luta: de *re-existências*. Do cotidiano emergem

histórias e rituais, possibilidades de reflexividade e consciência, constituídas nas experiências culturais, atravessadas pelos sentidos do tempo e do território, das interações e das subjetividades.

Enfatizamos, com o sentido de Verónica Gago (2019, p. 96) o “corpo” como “*campo de batalha*”, “*corpo-território*” como desafio para o encontro com experiências culturais que evoquem trazer novos elementos para indagar contradições e relações de poder no contexto da vida moderna e contemporânea, a partir da abertura para ser *Pluriversidade*, desafiando epistemologias outras. A aproximação dos modos de ser e viver, sobretudo de cosmologia africana e indígena, em suas relações com a natureza e o território, nos trazem outras concepções sobre os usos da terra, indagando vínculos coletivos e comunais. Experiências rituais marcam e atravessam a existência humana, religando com o sagrado da terra, do tempo e do humano.

O universo de práticas cotidianas de lazeres, artes e saberes dos indígenas resistem e desafiam, os diversos campos de estudos, o reconhecimento da sua existência e produção. Ao destacar as práticas culturais, por exemplo, do povo Akwẽ-Xerente, Soares (2017), destaca-se a íntima relação entre o ritual de nomeação, de cântico, as brincadeiras, jogos, corrida de tora, corrida de flecha, confecção do artesanato, banhos no rio e caça as tanajuras como tempo de diversão, lazer e arte. Os vínculos entre território, tempo e sustentabilidade cultural são percebidos e trazem uma possibilidade de reconhecimento das identidades indígenas por meio do exercício do olhar alteritário.

Explicitam-se relações como potência política não extrativistas, em um indissociável vínculo material-espiritual, constituídos a partir de práticas em comum, associadas a rituais, artefatos, festas, formas de sustento e organização social. Estas concepções e modos de vida têm nos provocado intensamente compreender outros vínculos e relações possíveis no contexto das cidades, a partir das diferentes lógicas de percepção e de vivência do espaço e tempo.

Um processo de luta contra o silêncio e invisibilização: uma luta contra a colonialidade do poder, contra o silenciamento das subjetividades, que se expressam em práticas de sustento e festa, que convocam atenção aos rituais do tempo e da terra, da arte e do corpo, amplificando os sentidos da palavra, dos saberes, das relações com o ambiente e com o outro como possibilidade de expressão resistência e luta: *re-existência*: tomar consciência do que se é; ser quem se é; expressar-se plenamente quem se é.

Por isso reafirmamos, inspirados em Nêgo Bispo (2021, p.23), “nós não somos de paz, somos de festa”. A festa é nossa luta, nossas práticas de enfrentamento e de criação da existência cotidiana, na direção contrária a um modo único de viver. O Bem Viver tomado como experiência do sagrado coletivo encarnado, no exercício de encantamento do mundo. Enfatizamos, pois, o Lazer como tempo-território de resistência ao furto de nossa subjetividade coletiva e comunal.

Referências

ACOSTA, A. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ACHINTE, Adolfo. *Prácticas creativas de re-existencia: mas allá del arte... el mundo de lo sensible*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2017.

ACHINTE, Adolfo. *Sabor, poder y saber. Comida y tempo em los vales Afroandinos de Patía y Chota-Mira*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015. (Colección Territorios del Saber)

ACHINTE, Adolfo. “Arte y Espacio Público: ¿Un encuentro posible?” *CALLE 14*, nº 2, diciembre, 2008.

- ADORNO, T. M. e HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.
- BAPTISTA, Maria Manuel. “Ócio, Temporalidade e Existência – uma leitura à luz da fenomenologia e hermenêutica heideggerianas.” *Revista Lusófona de Estudos Culturais/ Lusophone Journal of Cultural Studies*, vol. 1, nº 2, pp. 173-182, 2013.
- BISPO, Nêgo. “Início, Meio e Começo.” *Revista Revestrés*, nº 50, pp. 10-23, nov/dez. 2021.
- GAGO, Verónica. *La Potencia Feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Heidegger, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, (Trad. Maria Da Conceição Costa), Lisboa, Edições 70, 1992.
- LEROI-GOURHAN, A. *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- MAMANI, F. *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. CAO, 2010.
- QUIJANO, Anibal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina.” *Anuario mariateguiano*, 9.9, Lima, pp. 113-21, 1997.
- PALERMO, Zulma. “Zulma Palermo: a opção decolonial como um lugar-outro de pensamento.” *Epistemologias do Sul*, vol. 3, nº 2, pp. 44-56, 2019. Entrevista a Tereza Spyer (UNILA) Henrique Leroy (UFMG) e Leo Name (UNILA) .

- SANTOS, M. *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SARTINO, Lucía. “Entrevista a Adolfo Albán Achinte: *Conversaciones sobre procesos creativos y quehaceres en ‘juntanza’*.” *Revista Otros Logos*, nº 12, Año 11. Comahue: Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad Universidad Nacional del Comahue, 2021.
- SEGATO, Rita. *Gênero e colonialidade – aula pública com a Profª Drª Rita Segato*. Youtube, 09/10/2020. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=VgcSZmwn8I4&ab_channel=UnBTV.
- SEGATO, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- SOARES, Khellen C. P. *A cultura e lazer na vida cotidiana do povo Akwe-Xerente*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.
- TZUL TZUL, Gladys. *Dossier La forma comunal de la resistência*, pp. 105-111.



LAZER, PRODUÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL

Jenifer Lourenço Borges Vieira

Elisângela Chaves

Introdução

Cada vez mais, um modelo hegemônico de sociedade, aquele visto como ocidental, capitalista, industrializado e urbano, é difundido, em termos mundiais (Gomes, Isayama, Debortoli e Silva 2016). E, assim, determinados entendimentos e determinadas vivências de lazer são disseminadas, como se fossem parte de um modelo universal e totalizante de sociedade.

Porém, torna-se necessário reconhecer que existem outros modos de vida e outras formas de vivências de lazer diferentes. Os mesmos autores pontuam que o reconhecimento dessa diversidade suscita desafios que nos mobilizam a problematizar o lazer em diferentes realidades e perspectivas, para tentar garantir esse direito social a amplas camadas da população brasileira. As peculiaridades históricas, culturais, sociais e políticas incidem diretamente e nossas escolhas de temas, objetos e metodologias de pesquisa. E, na busca de uma produção de conhecimento crítica e sólida academicamente,

buscamos neste texto dialogar possíveis configurações do lazer, que o definem como a representação de uma das dimensões da cultura. Apesar do termo “representação” ser bastante genérico para definir lazer, é possível entendê-lo como um componente da cultura e não sinônimo dela.

Werneck (2003) explica que a cultura é composta por um emaranhado simbólico, constituído de elementos como, do ponto de vista antropológico, os processos de socialização, de aprendizagem, de tradições, de valores. Além disso, a cultura representa ainda, para a autora, “um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras e instruções – que orientam o comportamento humano” (p. 69). Dessa forma, o lazer seria um desses elementos constitutivos da cultura.

Para contextualizar a cultura neste texto, iniciamos a reflexão a partir do que pontua Werneck (2003). A autora explica que cultura constitui um campo privilegiado de produção humana, conforme os processos de socialização, aprendizagem, tradições, valores dos sujeitos, dentre outros. O lazer, nesse caso, representa apenas uma de suas dimensões. Dessa maneira, pode-se dizer que ele não é sinônimo de cultura, mas uma dimensão analítica da própria cultura que oferece elementos para, através de suas manifestações lúdicas, compreendermos um grupo social em um determinado período, suas formas de vida e relações sociais.

Constituído conforme as peculiaridades do contexto no qual se desenvolve, o lazer pode acarretar produção de cultura – no sentido de construção e transformação de diversos conteúdos culturais usufruídos pelas pessoas, grupos e instituições. No entanto, quando relacionamos a cultura ao lazer, não estamos reduzindo-a a um único conteúdo, pois isso seria uma visão parcial. Nessa perspectiva, a ação do lazer é construída em um tempo/espço, dialoga e sofre interferência das demais esferas da vida em sociedade e nos permite ressignificar continuamente a cultura em sua totalidade.

Neste sentido, o presente texto se propõe a realizar uma revisão de definições sobre a relação lazer, cultura e produção cultural, como importe reflexão para a organização e desenvolvimento de pesquisas nos Estudos do Lazer.

Interfaces entre o Lazer e a Cultura

Ao relacionarmos a cultura e o lazer, podemos compreender o lazer como dimensão da cultura. Para Gomes e Faria (2005), compreender o lazer como dimensão da cultura significa entendê-lo como inserido numa dinâmica cultural complexa,

implica reconhecer que as práticas e as manifestações vivenciadas no lazer não se dão em um 'deserto social', que o lazer revela contradições socioculturais profundamente inseridas em nossa cultura. (Gomes e Faria 2005, p. 54)

Nesse sentido, para se pensar o lazer e, principalmente, os seus sentidos e significados, torna-se necessário compreendê-lo como parte das contradições que envolvem a cultura, no sentido de estar impregnado por seus valores, suas normas, suas regras, entre outros. Gusmão (2008) explica que a cultura como universo simbólico é importante para a compreensão da realidade social humana. Logo, compreender o lazer como parte da cultura implica considerar “seus conteúdos a partir das práticas significativas para os grupos sociais que as desenvolvem” (Alves 2003, p. 105). Ou seja, situado e contextualizado.

Gomes e Faria (2005) destacam dois aspectos sobre a articulação do lazer como dimensão da cultura. O primeiro deles seria atentar-se para não interpretar o lazer como atividade marginal no cotidiano do indivíduo, “como prática de menor importância, ou mesmo irrelevante, para uma diversidade de sujeitos/grupos

sociais” (p. 51). Já o segundo aspecto seria justamente “considerar que as tramas culturais que perpassam o lazer são cada vez mais importantes à compreensão da realidade sociocultural, bem como à superação de limites colocados por ela” (p. 53). Ou seja, o lazer precisa ser analisado levando em consideração o contexto social, histórico e cultural em que está inserido, e não deve ser analisado como atividade coadjuvante, sem grande importância.

Analisando a lazer a partir dessa perspectiva, podemos ter estudos que proporcionam um entendimento maior a respeito da própria cultura (ou das culturas estudadas). Nesse sentido, Oliveira (2019) explica que “a partir do lazer, é possível, por exemplo, fruir experiências culturais, reforçar identidades, conhecer tradições, apropriar territórios” (p. 77). Ela pontua ainda que, “em um mundo fragmentado e homogeneizador, o lazer pode ser a ferramenta que promove a valorização do multiculturalismo e das pluralidades” (p. 77).

Na literatura, encontramos vários estudos que foram desenvolvidos seguindo essa linha de pensamento. O próprio estudo de Oliveira (2019) é um exemplo. Nesta pesquisa, a autora, compreendendo o lazer como dimensão da cultura e necessidade humana, apresentou a percepção do lazer como indispensável para a construção das culturas e identidades especificadas no estudo, pois ele é uma prática social complexa.

Peretti (2018), no prefácio do livro *Cultura Popular – Gestos de ensinar e aprender*, de Jadir de Moraes Pessoa, afirma que há, no Brasil, “imenso espaço para a construção de uma ciência da sabedoria popular” (p.9). Pois, no Brasil, temos danças, histórias populares, mitos, folguedos regionais, crenças, medicina popular, artesanato, entre outras práticas reunidas “numa convivência pacífica culturas autóctones” que formam “esse imenso caldo cultural e um povo cultural imensamente rico” (Peretti 2018, p. 9). Estudar então as práticas de lazer neste contexto pode proporcionar uma compreensão sobre a formação de identidades ou das identificações culturais. Mattelart e Neveu (2004) pontuam que, a partir dos anos

de 1980, as culturas chamadas subalternas ou pós-coloniais foram foco dos estudos culturais. Eles explicam que

elas deslocam o olhar da “racionalidade da razão” para um outro nível de racionalidade, o das ações efetivas, das emoções e das sensibilidades. Elas contribuem para subtrair as visões do mundo ao domínio do universalismo do *logos* ocidental. Esse descentramento se deu simultaneamente à reabilitação das sensibilidades indissociáveis dos lugares, das situações geoculturais onde se dá a tensão entre o nacional e a esfera transnacional. Essa concessão de prioridade ao afetivo levou as abordagens da diversidade cultural a se interrogar sobre o vínculo entre a identificação geocultural e o pensamento teórico, a produção e a transformação dos saberes. (Mattelart e Neveu 2004, p. 173)

Dessa forma, é possível construir modos de pensamento mais assertivos para dar conta das próprias realidades destes locais, a partir do entendimento do indivíduo inserido em tal realidade. Nesse sentido, Mignolo (1996) explica que o “Terceiro Mundo não produz só culturas para serem estudadas por antropólogos e por etno-historiadores, mas intelectuais que geram teorias e refletem sobre sua própria cultura e sobre sua própria história” (p. 25)

Outro exemplo é o de Magnani (1996). Em seu estudo, o autor evidencia que o estudo das práticas culturais de lazer permite verificar a existência de um

componente afirmativo referente ao estabelecimento e reforço de laços de sociabilidade, desde o núcleo familiar até o círculo mais amplo, que envolve amigos, colega, ‘chegados’ (no âmbito do pedaço) e desconhecidos (fora do pedaço) (p.33).

Ou seja, para se estudar a cultura no âmbito do cotidiano, as práticas de lazer são significativas. O curioso, nesse caso, como

afirmam Gomes e Faria (2005), é que mergulhando no cotidiano do lazer podemos observar uma diversidade de práticas, uma “variedade de formas de vida com múltiplas possibilidades de trocas” (p. 69). O próprio Magnani (1996) explica que “a cidade concentra e multiplica toda essa complexidade” (p. 21). Porém, para que tal análise se torne possível, é necessário focar na diversidade e não nas regularidades que estamos habilitados a evidenciar, levantando os aspectos comuns.

Bhabha (2013) pontua que a diversidade cultural é um objeto epistemológico, ou seja, a cultura pode ser compreendida e estudada como objeto de conhecimento empírico. Porém, a diferença cultural é o “processo de enunciação da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural” (p. 69). O autor explica que

se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. (Bhabha 2013, p. 69)

Assim, pensar na diversidade cultural significa compreender e, principalmente, reconhecer os conteúdos e costumes pré-estabelecidos, porém sem julgamento de valores, mantendo-os em um enquadramento temporal relativista. Dessa forma, a diversidade cultural pode dar “origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade” (Bhabha 2013, p. 69). Por outro lado, Bhabha (2013) também nos explica que a diversidade cultural pode ser entendida como a “representação de uma retórica radical de separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única” (p. 69). Ou seja, ela pode emergir como um sistema de intercâmbio de signos culturais e de articulação.

No âmbito dos Estudos do Lazer, a diversidade de experiências culturais desenvolvidas e vivenciadas e suas peculiaridades dos locais onde elas se desenvolvem são de grande importância. A ideia aqui não é compreender a cultura ou as experiências culturais como algo capaz de produzir uma unidade inter-referencial, generalizável, capaz de progredir ou evoluir as ideias no tempo. E sim provocar uma reflexão acerca da noção de “identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo passado originário mantido vivo na tradição nacional do Povo” (Bhabha 2013, p. 74).

Essa diversidade de experiências culturais pode ser observada nas práticas e/ou vivências desenvolvidas ou realizadas no âmbito de políticas públicas. Gomes e Faria (2005) pontuam que, com relação ao campo das políticas para o lazer no Brasil, tal setor ainda recebe menores investimentos e pouca atenção do Estado quando comparado a outros âmbitos das necessidades humanas. O argumento defendido pelas autoras nesse sentido é que a falta de legitimação do lazer no Brasil justifica tal fato. Elas pontuam que isso se deve

principalmente ao fato de que a realidade social desigual brasileira ainda não assegura a todos o acesso a direitos básicos — educação, saúde, moradia, trabalho são necessidades básicas inexistentes no cotidiano de grande parte da população. Diante desse quadro, as propostas/iniciativas relacionadas ao direito ao lazer ficam fora das prioridades dos cidadãos no que se refere aos investimentos públicos, ou seja, na falta de expectativa de condições dignas de vida da maioria da população; o lazer é assumido como luxo, como supérfluo, esvaziado do sentido da sobrevivência. (Gomes e Faria 2005, p. 52)

Ou seja, apesar de ser objeto de interesse de grupos sociais diversos, o lazer nem sempre é compreendido como um direito social na realidade brasileira sob a ótica das políticas públicas. Apesar disso, Bezerra (2018) nos aponta uma reflexão significativa

sobre os projetos políticos que envolvem a cultura. A autora explica que a cultura vem sendo considerada o centro das atenções em projetos políticos de desenvolvimento e de construção da cidadania. Tal fato tem “provocado uma ascensão de debates que abarcam questões políticas, ao articularem cultura e identidade, cultura e desenvolvimento, cultura e economia, cultura e diversidade cultural” (Bezerra 2018, p. 15).

Lazer, produção e identidade cultural

O lazer pode implicar na produção de cultura – no sentido de construção e transformação de diversos conteúdos culturais usufruídos pelas pessoas, grupos e instituições. Essa cultura produzida no âmbito do lazer pode influenciar na identificação cultural dos indivíduos. Miranda (2000) explica que os conceitos ou concepções acerca da identidade cultural dos indivíduos vêm sofrendo alterações e se transformando ao longo de todo o processo civilizatório. Isso porque aquele sujeito do Iluminismo, concebido como ser “totalmente unificado desde o seu nascimento, dotado das capacidades de razão, consciência e ação” (p. 82), passou a ser compreendido pela ideia mais recente de sujeito sociológico, este último sendo aquele que se molda ou se forma a partir das relações com outros sujeitos, que “mediam os seus valores, sentidos e símbolos expressos em uma cultura” (p. 82).

Hall (2019) pontua que a identidade, nessa concepção sociológica, integra o sujeito à estrutura, preenchendo o espaço existente entre o “interior” e o “exterior”, unindo o mundo pessoal e o mundo público. Isso porque,

o fato de que projetamos a ‘nós mesmos’ nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos os seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’, contribui para

alinhar nossos sentimentos subjetivos com lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, 'sutura') o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto o sujeito quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis. (Hall 2019, p. 11)

Entretanto, as próprias mudanças estruturais e institucionais da sociedade atual, globalizada, estão fazendo com que o sujeito se torne fragmentado. A globalização, considerada “um complexo de processos e forças de mudança” (Hall 2019, p. 39), possui características temporais e espaciais que fazem com que as distâncias e as escalas temporais sejam comprimidas. Tal fator apresenta influência direta sobre as identidades culturais dos indivíduos. Dessa forma, a própria sociedade estaria obrigando o sujeito a assumir diversas identidades, e algumas vezes contraditórias e não resolvidas (Hall 2019; Miranda 2000). Conforme Hall (2019), “o próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (p. 11).

Esse processo de identificação versátil estaria produzindo então o sujeito pós-moderno, não possuindo assim uma identidade fixa, permanente ou essencial. O sujeito pós-moderno estaria vinculado às formações e transformações contínuas dos sistemas culturais que o rodeiam e, conseqüentemente, o condicionam (Hall 2019; Miranda 2000). Barbosa (2010) explica que a identidade na modernidade tardia, ou pós-modernidade, estaria em crise. Segundo o autor, a causa da referida crise seria então decorrente

das profundas e enormes transformações devidas entre outros fatores à globalização, à celeridade dos meios de comunicação, ao encurtamento do tempo e do espaço que se impõem aos hábitos, aos gêneros devida e às antigas solidariedades, com conseqüências, portanto, também para a noção de cultura. (Barbosa 2010, pp. 75-76)

Hall (2019) explica que o sujeito pós-moderno irá assumir e, ao mesmo tempo, deixar de assumir identidades culturais diferentes de acordo com cada momento que ele esteja vivenciando. Assim, o sujeito seria confrontado por uma pluralidade de identidades possíveis, podendo se reconhecer com cada uma delas, ao menos temporariamente, “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam” (Hall 2019, p. 12).

Ora, se o sujeito pós-moderno pode se identificar e/ou ter a sua identidade cultural influenciada por diversos sistemas de significação e representação cultural de acordo com o momento que ele esteja vivenciando, a participação dele nos processos de pesquisa é definidora de análises. Tendo em vista que o sujeito pós-moderno dificilmente terá a sua identidade unificada, finalizada, completa, pois sempre estará susceptível a novas influências culturais, o mais assertivo neste caso será discorrer sobre o processo de identificação dele. E, especificamente, como o lazer pode contribuir (ou não) para esse processo.

Para analisarmos a influência do lazer nesse processo de identificação cultural do indivíduo, devemos levar em consideração que “a identidade está profundamente envolvida com o processo de representação” (Hall 2019, p. 41). Logo, as mudanças advindas da própria globalização, principalmente no que diz respeito às relações de tempo e espaço nos diferentes sistemas de representação, apresentam repercussões sobre as formas de localização e representação das identidades ou das identificações culturais.

Uma das formas de se analisar as práticas de lazer nesse contexto da identificação cultural do indivíduo é focando no lugar onde tais práticas ocorrem. Aqui, torna-se relevante destacar que, conforme afirma Giddens (1990), a modernidade separa o espaço do lugar “ao reforçar relações entre outros que estão ‘ausentes’, distantes em termos de local, de qualquer interação face a face” (p. 18). Enquanto o lugar permanece “fixo”, o espaço pode ser cruzado em questão de segundos, seja através de um avião a jato, do telefone ou da própria internet. Nesse sentido, Hall (2019) explica

que o lugar é considerado o ponto de práticas sociais específicas que moldam e formam o indivíduo, fazendo com que ele tenha uma ligação identitária com o conhecido, familiar, delimitado.

Utilizaremos como exemplo o estudo de Nunes e Chaves (2019). Em tal estudo, analisando as práticas de lazer no cotidiano da Comunidade dos Arturos, as autoras pontuam que o lugar,¹ é uma questão importante para compreendermos as práticas de lazer. Na referida pesquisa, elas identificaram, a partir da fala dos entrevistados, que determinados lugares retratam a representação cultural dos envolvidos nas práticas de lazer.

Nesse contexto, as autoras pontuam que a relação dos indivíduos entrevistados com os lugares citados retrata uma identidade cultural valorizada e cultivada pela própria comunidade no sentido de perpetuação dos saberes tradicionais e das próprias tradições locais (Nunes e Chaves 2019), influenciando assim o processo de identificação cultural dos envolvidos. De acordo com as autoras,

conhecendo as relações que permeiam a comunidade e como elas afirmam e recriam a identidade dos Arturos, foi possível identificar as práticas de lazer, suas manifestações e suas relações com os espaços da comunidade. (Nunes e Chaves 2019, p. 246)

Ao analisarmos como exemplo o estudo de Nunes e Chaves (2019), verificamos que, apesar da comunidade dos Arturos ser uma comunidade tradicional, remanescente de quilombo, localizada na cidade de Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte/MG, considerada símbolo da resistência negra no estado, ela não se fechou ou se excluiu da sociedade. Como afirmam Nunes e Chaves

1. Na referida pesquisa, apesar das autoras utilizarem o termo “espaço”, elas fazem menção ao lugar onde as práticas de lazer ocorrem. Ou seja, elas utilizam “espaço” como sinônimo de lugar.

(2019), os moradores dessa comunidade tradicional estão inseridos na dinâmica da sociedade moderna. Ou seja, também sofrem influência de outras representações culturais. Tal fato corrobora a Robins (1991) *apud* Hall (2019) quando o autor afirma que, apesar da globalização ser considerada uma força dominante dos novos tempos, o localismo não deve ser considerado sem significado no processo de identificação cultural.

Nesse sentido, Costa (2013), ao analisar a mesma comunidade dos Arturos, com o foco na aprendizagem e na identificação cultural desses indivíduos a partir da Festa da Nossa Senhora do Rosário, chega à conclusão de que a cultura não pode ser considerada algo pronto que possa (ou deva) ser internalizada. Principalmente porque ela (a cultura) é dinâmica e possibilita a interatividade entre as pessoas que vivem culturalmente e não em culturas, uma vez que “não existem fronteiras culturais” (p. 70). Ou seja, “não há limites puros e corpos exclusivos” (p.70) quando se trata de cultura.

Outro exemplo a ser analisado, que vai ao encontro dessa linha de pensamento, é o estudo de Velloso (1990). No estudo, a autora mostra como um grupo formado por negros baianos, que viviam na cidade do Rio de Janeiro, se esforçou para perpetuar seus valores e suas tradições, associando a ideia de espaço (aqui novamente como sinônimo de lugar) à identidade cultural.

Mais uma vez se confirma a ideia de sociabilidade espacial como costume profundamente enraizado na cultura afro-baiana. Entre nós, essa tradição era encabeçada pelas mulheres que, muitas vezes, acabavam transformando suas casas em verdadeiras oficinas de trabalho. As casas eram os *cantos*, o *pedaço* onde era possível unir esforços, dividir tarefas, enfim, reunir os fragmentos de uma cultura que se via constantemente ameaçada. (...) Frequentemente a casa das tias se convertia nesse polo aglutinador de energia, onde se dava a socialização do grupo. (Velloso 1990, p. 213)

No contexto da pesquisa de Velloso (1990), podemos afirmar que, assim como explica Hall (2019), a “particularidade do lugar e da cultura nunca pode ser desconsiderada, nunca pode ser absolutamente transcendida” (p. 44), uma vez que a globalização também é associada a novas dinâmicas de *re*-localização. Ou seja, o lugar onde as práticas de lazer são realizadas são importantes para o processo de identificação cultural. Nesse sentido, podemos inferir que a globalização caminha em paralelo com o reforçamento das identidades locais ao mesmo tempo que produz novas identidades (Hall 2019). Uma vez que, tanto no primeiro exemplo citado (Nunes e Chaves 2019; Costa 2013) quanto no segundo (Velloso 1990), as comunidades envolvidas nos estudos estavam abertas a influência da sociedade em seus costumes tradicionais e, conseqüentemente, no seu processo de identificação cultural.

No caso do primeiro exemplo, apesar de terem os seus próprios times de futebol, quando realizam torneios, os membros da comunidade buscavam sempre convidar os times da vizinhança, de fora da comunidade dos Arturos, promovendo essa troca de experiências culturais. O próprio futebol é considerado uma prática cultural externa aos costumes e tradições africanos perpetuados na comunidade do Arturos. Já no caso do segundo exemplo, o grupo não rejeitava inteiramente os padrões burgueses de família. Como pontua Velloso (1990), “a tia Ciata, por exemplo, conseguia assegurar a respeitabilidade de sua casa, adotando certos padrões comportamentais” (p. 212).

Assim, verificamos a influência de culturas diferentes nos dois exemplos citados, traduzindo uma intercomunicação dos códigos culturais. Hall (2019) pontua que um possível efeito para essa troca ou partilha de códigos culturais é o alargamento das identidades e uma proliferação de novas posições de identidade. Em concordância com essa afirmativa de Hall, podemos reiterar que as práticas de lazer se tornam exemplos também dessa troca ou partilha de códigos culturais.

Bhabha (1996) pontua que a troca ou partilha de códigos culturais, ou seja, a articulação de culturas “é possível não por causa da familiaridade ou similaridade de *conteúdos*, mas porque todas as culturas são formadoras de símbolos e constituidoras de temas” (p. 36). Ele explica que todas as formas de culturas estão relacionadas umas às outras porque a própria cultura é uma atividade significativa ou simbólica (Bhabha 1996). A partir dessa lógica, ele nos apresenta a noção de tradução cultural, significativa para o processo de identificação cultural. De acordo com Hall (2019), o conceito de tradução cultural apresentado pelo autor diz respeito às “formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispensadas* para sempre de sua terra natal” (Hall 2019, p. 52). Ou seja, apesar de não estarem mais vivendo no espaço de origem daquela determinada cultura, ainda possuem fortes vínculos com o lugar e, principalmente, com suas tradições. Porém, esses indivíduos aprenderam a “negociar com as novas culturas em que vivem” (Hall 2019, p. 52) sem perder a sua identidade e nem necessariamente se deixar assimilar por elas.

Assim sendo, eles carregam traços da cultura, das tradições e das linguagens e histórias pelas quais foram marcados em algum momento, traduzindo essa cultura para o momento atual de suas vidas, se configurando como produto de várias outras culturas e histórias que se conectam, pertencentes às chamadas culturas híbridas (Bhabha 1996, p. 52). Carvalho (2011) explica que a tradução cultural é entendida como “um processo de releitura e de incorporação de novos elementos” (p. 68).

Bhabha (1996) pontua ainda que todas as formas de cultura estão sempre sujeitas a formas intrínsecas de tradução. Os indivíduos estariam sempre simulando, reproduzindo, transferindo, transformando a cultura original. Ou seja, as culturas só são constituídas em relação a essa ‘alteridade’ interna do indivíduo à sua própria atividade formadora de símbolos, que fazem com que elas se tornem estruturas descentradas, “e que através desse deslocamento ou liminaridade abre-se a possibilidade de se articularem práticas e

prioridades culturais diferentes e mesmo incomensuráveis” (Bhabha 1996, p. 36). Ao relacionarmos tal raciocínio ao lazer, podemos inferir que as práticas desenvolvidas e vivenciadas nesse contexto podem ser consideradas uma forma de tradução cultural, na qual os indivíduos envolvidos poderão influenciar ao mesmo tempo em que são influenciados pela cultura traduzida.

Aqui, trazemos novamente o conceito de hibridação cultural, formulado por Canclini (1997, 2011), e que Bhabha (1996, 2013) traduz como o terceiro espaço ou entre-lugar. Um lugar que emerge a partir do encontro de dois “originais”, e que permite a outras posições culturais surgirem (Bhabha 1996). Essa ideia do terceiro espaço, da hibridação cultural e/ou do entre-lugar pode ser aplicada nas práticas de lazer vivenciadas para o entendimento do processo de identificação cultural.

De acordo com Canclini (2011), os estudos sobre a hibridação “modificaram o modo de falar sobre a identidade, cultura, diferença, desigualdade, multiculturalismo e sobre pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais: tradição-modernidade, norte-sul, local-global” (p. 17). Ele explica que a hibridação não deve ser compreendida como sinônimo de fusão sem contradições, porém pode auxiliar no entendimento de “formas particulares de conflito geradas na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina” (p. 18). De acordo com Carvalho (2011),

a dialética entre tradição e modernidade emerge com o estabelecimento de novos paradigmas, os quais reforçam e justificam o caráter de dinamicidade verificado em todos os sistemas culturais, permitindo dessa maneira a constante incorporação e/ou o abandono de diversos elementos em suas estruturas originais, materializadas na experiência cotidiana. (Carvalho 2011, p. 68)

A ideia é, então, utilizar os processos de mediação cultural para auxiliar na narrativa dos processos de identificação cultural através das práticas de lazer vivenciadas. Pereira *et al* (2019) afirmam que “os sentidos do lazer emergem do envolvimento com o território, entrelaçando experiências singulares de produção cotidiana da vida” (p. 185).

As práticas de lazer desenvolvidas em diferentes espaços podem configurar exemplos da diversidade regional e local que se desdobram em diferentes referências e significados para aqueles envolvidos. Além disso, podem também influenciar nos processos culturais de apropriação e incorporação de novos valores simbólicos que irão ajudar na construção de outras identidades (Carvalho 2011).

Para compreendermos a mediação cultural no lazer, podemos questionar os indivíduos das pesquisas, sobre a participação e o envolvimento dos beneficiários de determinados projetos. Como explicam Galegale e Oliveira (2017), a identificação da participação dos sujeitos sociais no processo de construção dos sentidos, eliminando a passividade dos envolvidos nesse processo, é necessária para que possamos caracterizar a mediação cultural. Eles pontuam que “a partir dessa identificação é possível apontarmos intenções ou motivações para a existência da mediação enquanto ação cultural” (p. 48).

Compreendendo a mediação como categoria intrínseca a qualquer processo cultural, assim como afirmam Perrotti e Pieruccini (2014), podemos inferir que novas leituras de fenômenos culturais, a exemplo dos citados neste texto, podem conferir centralidade aos processos de mediação cultural. Assim, poderemos também estudar tais processos, compreendendo-os como uma categoria autônoma e atribuindo a eles centralidade nas análises de pesquisas envolvendo processos culturais.

Nesse sentido, as práticas de lazer, ao serem estudadas podem se configurar em processos socioculturais advindos da própria hibridação cultural. Ou seja, elas podem ser consideradas processos socioculturais onde “estruturas ou práticas discretas,

que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (Canclini 2011, p. 19). Para os Estudos do lazer os processos de identificação cultural e sua relação com os processos de mediação cultural são importantes para compreensão e ampliação de análises sobre experiências culturais de lazer.

Referências

- BARBOSA, Marco Antônio. “Pós-modernidade: a identidade – real ou virtual?” *Direitos Culturais*, vol. 5, nº 8, Santo Ângelo, pp. 75-92, jan/jun. 2010.
- BEZERRA, Jocastra Holanda. *O popular e a política cultural no Brasil contemporâneo*. Fortaleza: Editora Premium, 2018. 192 p.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renato Gonçalves, 2ª Edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CANCLINI, Nestor Garcia. “Introdução à edição de 2001: Culturas híbridas em termos de globalização”, in: CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2011, pp. XVII-XLIII.
- CARVALHO, Karoliny Diniz. “Identidade, Turismo e Tradução cultural: Análise da dinâmica dos eventos juninos no Maranhão.” *Rosa dos Ventos-Turismo e Hospitalidade*, vol. 3, nº 1, pp. 62-72, jan/jun. 2011.
- COSTA, Karla Tereza Ocelli. *Arturos, filhos do Rosário: nas práticas sociais, uma história que se revela na festa de Nossa Senhora do Rosário*. Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Estudos do Lazer. Belo Horizonte: Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

- GALEGALE, Bernardo Perri e OLIVEIRA, Lúcia Maciel Barbosa de. “Mediação cultural no âmbito da web 2.0: interatividade, participação e experiência.” *Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação*, vol. 13, n° esp., pp. 46-50, 2017.
- GIDDENS, Anthony. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GOMES, Christianne Luce; ISAYAMA, Helder Ferreira; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira; SILVA e Silvio Ricardo da. “Formação dos agentes sociais dos programas Esporte e Lazer da Cidade e Vida Saudável: uma discussão conceitual sobre lazer, esporte e cultura”, in: PINTOS, Ana Elenara da Silva e ISAYAMA, Helder Ferreira (orgs.) *Formação dos agentes sociais dos programas Esporte e Lazer da Cidade (PELC) e Vida Saudável (VS): trajetória, memória e experiências*. Campinas: Autores Associados, 2016.
- GOMES, Ana Maria Rabelo e FARIA, Eliene L. *Lazer e diversidade cultural*. Brasília: SESI/DN, 2005.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. “Antropologia, estudos culturais e Educação: desafios da modernidade.” *Pro-Posições*, vol. 19, n° 3 (57), set/dez. 2008.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.
- MAGNANI, José Guilherme e TORRES, Lillian de Lucca (orgs.) *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996.
- MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. Introdução aos estudos culturais. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: parábola Editorial, 2004.
- MIGNOLO, Walter D. “*Los Estudios Subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: la política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales.*” *Revista de la Casa de las Américas*, n° 204, 1996, pp. 20-40.

- MIRANDA, Antônio. “Sociedade da informação: globalização, identidade cultural e conteúdo.” *Ciência da Informação*, vol. 29, nº 2, Brasília, pp. 78-88, ago. 2000.
- NUNES, Raquel Rocha e CHAVES, Elisângela. “Lazer e cultura: o cotidiano da comunidade dos Arturos.” *Licere*, vol. 22, nº 1, Belo Horizonte, pp. 231-262, mar. 2019.
- OLIVEIRA, Naiara Paola de. *O lazer para além do urbano: a produção social do tempo e do território no povoado do Galheiros, Diamantina, Minas Gerais*. [manuscrito] / Naiara Paola de Oliveira, 2019.
- PEREIRA, Joyce Kimarce do Carmo; COSTA, Karla Tereza Ocelli; ASSIS, Sônia Cristina de e DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. “Festas, modos de vida e patrimônio cultural: experiências de lazer nos rituais do tempo e do território”, in: GOMES, Christianne Luce; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira e SILVA, Luciano Pereira da. (orgs.) *Lazer, práticas sociais e mediação cultural*. Campinas: Autores Associados, 2019.
- PERETTI, L. “Prefácio”, in: PESSOA, J. de M. *Cultura Popular: gestos de ensinar e aprender*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- PERROTTI, Edmir e PIERUCCINI, Ivete. “A mediação cultural como categoria autônoma.” *Informação & Informação*, [S.l.], vol. 19, nº 2, pp. 1-22, out. 2014.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. “As tias baianas tomam conta do pedaço... Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro.” *Revista Estudos Históricos*, vol. 3, nº 6, pp. 207-243, dez. 1990.
- WERNECK, Chistianne Luce Gomes. “Lazer, história e pesquisa: reflexões sobre os significados de recreação e de lazer no Brasil e emergência de estudos sobre o assunto (1926–1964)”, in: WERNECK, C. L. G. e ISAYAMA, H. F. *Coletânea IV Seminário “O lazer em debate”*. Belo Horizonte: UFMG/DEF/ CELAR, 2003.



O TURISMO NA CULTURA MOÇAMBICANA: TENSÕES ENTRE NEOLIBERALISMO E DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO

Gustavo Schünemann Christófaró Silva
Hélder Ferreira Isayama

A atividade turística vem se consolidando como uma atividade produtiva capaz de gerar emprego e renda, muitas vezes sendo incluída entre os setores fundamentais para o desenvolvimento de certas regiões e localidades (Beni 2007; Domingos 2012). Além disso, se constitui como uma área da economia mundial que, com o passar do tempo, vem se firmando, com um crescente número de turistas e prestadores de serviço (Terenciano, Mucache e Salião 2018).

A Organização Mundial do Turismo (OMT) concebe o turismo como um

conjunto de atividades que as pessoas realizam durante suas viagens e estadas em lugares distintos de seu entorno habitual, por um período de tempo consecutivo inferior a um ano, com fins de lazer, negócios ou por outros motivos não relacionados ao

exercício de alguma atividade remunerada no local visitado [...] (OMT 2001, p. 31)¹

É importante destacar que o deslocamento e a pernoite são elementos fundamentais para essa concepção de turismo, o que do nosso ponto de vista pode limitar o entendimento sobre a temática. No entanto, a atividade pode ser encarada como um fenômeno sociopolítico, econômico e cultural que, ao permitir que um conjunto de atividades – sejam elas formais ou informais – se desenvolvam em determinados locais, favorece que diferentes efeitos sobre o meio ambiente sejam gerados (Zimmermann 1996; Ruschman 1999).

De acordo com Silva e Moesch (2016) para romper com a visão de que turismo é apenas uma indústria, é preciso compreendê-lo como uma prática social. Assim, o campo do turismo envolve a subjetividade, tendo em vista que se relaciona diretamente com quem viaja e com quem produz a viagem. Portanto, é um fenômeno complexo que não pode ser reduzido a um negócio ou indústria.

Para além de fatores econômicos e não econômicos que balizam a escolha dos destinos, a permanência no local escolhido, os meios de transporte e as opções de alojamento, Zimmermann (1996) e Corrêa e Mariani (2011) salientam que é necessário considerar o espaço físico, o tempo e o indivíduo como os três elementos básicos que compõem a estrutura do turismo. Em relação a processos e dinâmicas de seu funcionamento, além do impacto no funcionamento do setor, Beni (2007) sugere quatro eixos chave para o desenvolvimento da atividade turística, a saber: o espaço geográfico, a demanda, a oferta e as operadoras de mercado. Para Terenciano, Mucache e Salião (2018), tais “elementos corroboram um conjunto de diferentes factores relacionados e que se caracterizam

1. Cabe ressaltar que essa concepção da atividade utilizada pela OMT não é hegemônica e recebe uma série de críticas de pesquisadores/as que pensam o turismo para além da perspectiva econômica.

como sistema, que deve evoluir em qualquer sociedade, época, num sentido dinâmico” (p. 53).

Pelo fato de ser capaz de promover a inclusão social, além de permitir oportunidades de emprego, novos investimentos, receitas e empreendedorismo local, a atividade turística representa um caro dispositivo de transformação das sociedades, capaz de contribuir com a economia global. Nesse contexto, o objetivo desse texto é traçar uma abordagem histórica sobre o turismo em Moçambique, tendo em vista identificar ações, legislações e tensões estabelecidas a partir de diferentes visões sobre o turismo presentes nesse país.

Para Cunha (1997), em Moçambique, assim como globalmente, o turismo se apresenta como uma das mais rentáveis e promissoras atividades em expansão no mundo.

Porém, tal cenário não é percebido no país, pois o contexto moçambicano é marcado por adversidades que limitam o fortalecimento do setor. De acordo com Terenciano, Mucache e Salião (2018), tais dissabores são, notavelmente, verificados nas desavenças e distanciamentos² existentes entre os agentes (considerando os setores público e privado e os territórios urbano e rural) envolvidos com o turismo e que podem ser observados nos modelos de gestão, nos objetivos arquitetados, nos interesses particulares – e, por isso, conflitantes - de cada um e, portanto, no discernimento de como deve ser organizado o setor no país. O que se verifica em Moçambique é um desequilibrado processo de integração entre os setores que operam na atividade turística, desarticuladamente marcado pela falta de coesão e pela ausência de efetivas ligações inter e intraorganizacionais.

O turismo, como segmento econômico em Moçambique, não é recente. Antes mesmo da proclamação do país como território independente e soberano, em 1975, há evidências que revelam que a atividade turística foi implementada pelo sistema colonial que, na

2. Tais desavenças e distanciamentos são ilustradas na Lei do Turismo de Moçambique (2004).

segunda metade dos anos 50, já havia criado os primeiros centros de informação de turismo no país (Terenciano, Mucache e Salião 2018). A década de 1960, por sua vez, é marcada pelo advento de áreas declaradas de proteção e de conservação,³ como foi o caso do Parque Nacional de Gorongosa⁴ e da Reserva Especial de Maputo.⁵ De acordo com Nhantumbo (2009), pelo fato de essas áreas de conservação e proteção, acompanhadas de uma infraestrutura turística, já existirem, Moçambique se apresentou como um dos primeiros destinos turísticos da África Austral, sobretudo para portugueses, sul-africanos e zimbabueanos.

De acordo com Azevedo (2014), Moçambique possui recursos turísticos combinados que se dividem em diversas tipologias de atividades, localizadas nas diferentes rotas turísticas, distribuídas pelas 11 províncias do país. Porém, como salientam Chaveiro e Macaringue (2021), dada a história colonial do país, parte dessas atividades e espaços turísticos são concebidos como integrantes do conjunto de lugares de reprodução do “capital colonial” ou associado ao sistema colonial português. É importante destacar que o país tem utilizado como bandeiras as opções para aqueles que fogem da vida urbana, são apaixonados por atividades de aventura e apreciam as maravilhas costeiras tropicais. Ainda de

3. Atualmente, a Rede Nacional das Áreas de Conservação, dirigida pela Administração Nacional das Áreas de Conservação (Anac), órgão tutelado pelo Ministério da Terra, Ambiente e Desenvolvimento Rural (Mitader), possui sob sua gestão sete parques e 12 reservas nacionais, além de outras categorias de áreas de conservação.
4. Considerado como uma das maiores histórias de sucesso na restauração da vida selvagem da África, o Parque Nacional da Gorongosa fica localizado na província de Sofala e abriga uma deslumbrante e única biodiversidade de espécies e paisagens (ANAC 2017).
5. Com 1040 quilômetros quadrados de extensão e localizada no distrito de Matutuine, na província de Maputo, a Reserva Especial de Maputo, legalmente criada por meio do Diploma Legislativo nº 19994, de 23 de julho de 1960, foi estabelecida essencialmente para proteger elefantes que viviam naquela região (ANAC 2017).

acordo com os autores, “o aspecto mais marcante desses espaços turísticos, é que seu nascimento decorreu num contexto em que, uma das características das relações sociais, é a exclusão com base na raça da pele, do status social dos sujeitos africanos” (Chaveiro e Macaringue 2021, p. 261).

Ainda durante o período colonial, entre 1959 – quando foi criado o Departamento de Turismo – e 1975, o setor do turismo representou papel significativo para a economia moçambicana. Porém, em decorrência do processo revolucionário (dinâmicas políticas, econômicas e sociais, sobretudo a guerra de libertação nacional e a guerra civil), ocorrido a partir de 1975 em Moçambique, os negócios relacionados ao promissor setor do turismo – assim como de outras atividades econômicas ligadas ao capital privado colonial – foram interrompidos, afetando consideravelmente a economia nacional. A esse contexto, somam-se desafios como a ausência de técnicos especializados para planejar e gerir o setor, bem como a destruição das infraestruturas turísticas e vias de acesso, comunicação e transporte, ocorrida durante os 16 anos de conflito armado. Tal cenário é levado em consideração no Plano Estratégico para o Desenvolvimento do Turismo em Moçambique (2004):

Historicamente, Moçambique era considerado um dos destinos turísticos de primeira classe em África e este setor jogava um papel importante na economia do país. Em 1973 Moçambique recebeu cerca de 400.000 turistas provenientes principalmente da África do Sul, Zimbabwe e Portugal. O turismo desenvolveu-se em torno de três temas – as praias, a fauna e o ambiente dinâmico oferecido pelos centros urbanos – e concentrava-se principalmente nas zonas sul e centro do país. As praias tropicais de águas quentes e as oportunidades marcantes de pesca e de andar de barco eram únicos na África austral. O ambiente continental, a cozinha mediterrânea as cidades cosmopolitas de Maputo e Beira constituíam uma componente importante da experiência turística. O produto faunístico encontrava-se muito desenvolvido e o Parque

Nacional da Gorongosa era considerado uma das melhores reservas de animais da África Austral e a caça nas coutadas (áreas de caça) e zona centro possuíam padrão internacional. As mudanças em termos de segurança, verificadas depois de 1973, resultaram num rápido declínio do desempenho do setor. As infra-estruturas turísticas degradaram-se devido à guerra e os recursos faunísticos, com destaque para os grandes mamíferos, foram virtualmente dizimados. (Moçambique 2004, p. 19)

De acordo com Silva (2019), em decorrência do novo direcionamento político do país depois da independência nacional, o desenvolvimento do turismo em Moçambique foi inibido. Para o autor, indo na contramão dos novos princípios ideológicos, o turismo passa a ser visto como uma atividade de elite, representando um risco de “poluição capitalista”. Inicialmente, entre 1975 e o início da década de 1980, a estagnação dos negócios relacionadas ao turismo pôde ser percebido nas atividades relacionadas aos atrativos naturais. Porém, com a intensificação dos conflitos armados, a partir de 1990, o problema se estendeu às áreas urbanas do país, perdurando até 1992, ano marcado pelo fim da guerra civil.

Em detrimento da nova conjuntura política interna, adotada após o (longo) período dos conflitos armados e inserida no contexto das reformas de reajustamento estrutural,⁶ Moçambique passa a aderir aos ideais das instituições de *Bretton Woods*,⁷ possibilitando

6. Segundo Macamo (2003), tais políticas de reajustamento estrutural foram promovidas pelo FMI e pelo Banco Mundial e influenciaram demasiadamente a constituição da realidade social, econômica e política da sociedade moçambicana.

7. A Conferência de Bretton Woods, ocorrida ao final da Segunda Guerra Mundial, em 1944, na cidade norte americana New Hampshire, estabeleceu a criação de instituições e normas – dentre elas destacam-se o FMI e o Banco Mundial, a fixação de taxas cambiais, assim como mecanismos, em casos extremos, para alterá-las – que objetivavam gerir a economia global, diminuindo as tensões e alavancando o comércio e o desenvolvimento mundial.

a retomada das então inativas atividades econômicas, incluindo os negócios relacionados ao turismo. De acordo com Silva (2019), com o fim da guerra e inserido em um novo contexto político, a partir de meados da década de 90, Moçambique passa a ganhar espaço na mídia internacional, “vendendo” a imagem de um país modelo de transição pacífica para a democracia e que, apesar de destruído pela guerra, estava sedento pelo desenvolvimento.

Como consequência, essa estratégia de exposição acabou atraindo a atenção, não só dos compatriotas que viviam em outros países como da vizinha África do Sul e, sobretudo, de portugueses que lá residiam. Dessa forma, em busca de oportunidades de negócio, esses visitantes voltaram-se para Moçambique. Junto com o avanço de setores como a agricultura e o comércio, grande parte desses visitantes acabava por encontrar no turismo um negócio atraente, investindo, por exemplo, na abertura de bares, restaurantes e estações turísticas nas praias do país (Silva 2019). Porém, essa ocupação se dava de forma desorganizada, sem a intervenção e o controle das autoridades oficiais moçambicanas, fazendo com que os únicos beneficiários do setor do turismo fossem os investidores estrangeiros.

Como a ocupação do espaço se deu sem o mínimo planejamento, fundamentada unicamente em uma lógica econômica, conflitos entre os estrangeiros e a população local, bem como severos efeitos sobre as paisagens e o meio ambiente em geral, emergiram. Tratava-se, portanto, de um momento espontâneo e ameaçador de desenvolvimento do turismo no país. Contudo, mesmo com os efeitos causados pelo processo, a retomada da atividade, na época, foi significativa, fato que atraiu a atenção das autoridades competentes para a relevância do turismo para o país.

Assim, por meio de instrumentos legais e da adoção de políticas públicas, o governo de Moçambique inicia a promoção do setor do turismo a partir do ano de 1994, passando a ser compreendido, então, como um promissor setor. Nesse contexto, além de ser capaz de maximizar o mercado de câmbios e a geração de

empregos, o turismo poderia reforçar o desenvolvimento regional, servindo como instrumento de projeção de uma atraente imagem de Moçambique no exterior⁸.

Dessa forma, definindo o turismo como uma área prioritária para potencializar a entrada de divisas no país e a geração de novos empregos e maiores rendas, colaborando diretamente com o desenvolvimento do país, o governo de Moçambique cria, em 1995, o Ministério do Turismo (Mitur), que desenvolve, no mesmo ano, o primeiro Plano Estratégico para o Desenvolvimento do Turismo em Moçambique (PEDTM 1995-1999), documento responsável por apresentar as linhas mestres para o desenvolvimento harmonioso da atividade turística no país. Em 2003, é aprovada a Política Nacional de Turismo (Moçambique 2003), que serviu de base legal para orientar o setor. Para a operacionalização de seus deveres, é aprovado, em 2004, o PEDTM 2004-2013, substituindo o plano elaborado em 1995. De acordo com o PEDTM 2004-2013,⁹

a assinatura do Acordo de Paz, em 1992, marcou o início da revitalização do setor do turismo. A partir de meados dos anos noventa, a economia registra um crescimento apreciável e na cidade de Maputo foram abertos vários hotéis vocacionados para o turismo de negócios e restaurantes a procura de lazer com base em praias tem estado a estimular o desenvolvimento do alojamento nas estâncias turísticas do sul: Ponta do Ouro, Inhambane, Bilene etc. Os investimentos foram feitos predominantemente em cabanas de praia, locais

-
8. De acordo com Fias (2008), nesse período, o país verificou expressiva recuperação no setor do turismo, chegando a alcançar, entre os anos 1992 e 2002, uma média de crescimento do número de turistas estimada em 8%. Em 1995, Moçambique possuía uma frequência de cerca de 160.000 turistas ao ano, número que passou para 300.000 em dois anos e chegou a 400.000 em 2001. Nesse mesmo período, a capacidade de alojamentos do país passou de 7500 para 12200 camas no intervalo de seis anos. Mais recentemente, dados revelam que o número de visitantes que o país recebeu saltou para 1.9 milhões em 2013, com uma capacidade de alojamento de aproximadamente 39.000 camas (INE 1999; Moçambique 2004, 2015).
 9. Cabe ressaltar que o referido plano já foi reestruturado, estando em vigor o PEDTM 2016-2025.

de campismo e acomodação com cozinha própria destinados ao mercado regional. Têm estado a realizar-se investimentos dirigidos aos mercados mais exigentes nas ilhas do Parque Nacional de Bazaruto e na área continental de Vilankulo. Nos tempos mais recentes, os investidores começam a mostrar interesse pelas regiões situadas a norte do país, principalmente em Pemba, no arquipélago das Quirimbas e na zona de Nacala. Em 2001, Moçambique recebeu através das fronteiras cerca de 4000.000 turistas, aproximadamente o equivalente aos números recordes registrados no tempo colonial. (Moçambique 2004, p. 19)

A imagem que o setor do turismo passa a ter para o governo do país é a de um segmento econômico que possui um enorme potencial, tanto para a geração de postos de emprego (direto e indireto) como para o aumento de receitas tributárias.

Em todo o mundo, o turismo é o sector que revela uma crescente importância económica. É uma indústria que em 2001 contribuiu com 4,2 por cento para a formação do Produto Interno Bruto (PIB) da economia mundial global e emprega cerca de 8,2 da população mundial economicamente activa, Como um sector económico, o turismo é um dos que pode trazer crescimento e emprego na escala necessária para fazer a diferença em Moçambique, bastando para o efeito que o desenvolvimento de Moçambique como destino turístico seja gerido de forma estratégico e sustentável. (Moçambique 2004, p. 77)

Com atrativos turísticos diversificados, com características e elementos peculiares e únicos, capazes de seduzir qualquer indivíduo que se propões a vivenciar uma experiência no país, Moçambique conta com uma paisagem encantadora, composta por praias, parques nacionais e reservas. De acordo com PEDTM 2016-2025, o país

Abarca mais de 5.500 plantas, 220 mamíferos e 690 espécies de aves, muitas das quais endêmicas. As principais atrações

estão ao longo da linha costeira de Moçambique com 2.700km com praias de palmeiras, lagoas e ilhas [...], extensos recifes de coral, parques nacionais e reservas que estão sendo repovoados com uma variedade de fauna. De uma área total de 780.000 km² de áreas protegidas (11,1%), o País é povoado, com grandes áreas de terra não exploradas. A mistura de influências Africana, Árabe e Portuguesa do País é evidente na vibrante vida noturna e na gastronomia. (Moçambique 2015, p. 5)

Em seu Plano Quinquenal (2020-2024), o governo de Moçambique estimava, ao invés dos cerca de 1.9 milhões registrados no plano de 2019, a entrada de cerca de 13 milhões de turistas no país. Além disso, em relação às visitas às instancias turísticas,¹⁰ possuía como perspectiva atingir, em 2020, a meta dos 1.1 milhões de turistas nacionais, em comparação aos 800 mil registrados no ano anterior, estimando, como consequência, gerar cerca de 426.3 mil empregos (Moçambique 2020b). De acordo com Catsossa e Gonçalves (2021), para obter êxito na promoção do turismo no país, o governo de Moçambique destacava como fundamental as seguintes ações:

(i) tornar fácil e acessível viajar dentro do país, através de uma maior interconectividade dos transportes aéreo, terrestres e marítimos; (ii) atrair mais investimentos de qualidade para o setor (do turismo), desenvolvendo ações de promoção da imagem do turismo de Moçambique e; (iii) incentivar o turismo doméstico através da adoção e promoção de pacotes turísticos atrativos. (p. 288)

Para isso, o governo afirmava que seria necessário investir na

(i) capitalização da parceria público-privado, sobretudo, no âmbito de desenvolvimento de infraestruturas; (ii) na

10. Como é o caso das visitas à Bacia de Rovuma, na província de Cabo Delgado, para a exploração do Gás Natural Liquefeito (GNL).

consolidação da Feira Internacional do Turismo e: (iii) na criação de hotéis-escola para garantir a formação e prestação de serviços de qualidade aos turistas. (p. 288)

Porém, apesar da euforia em relação às projeções, a eclosão da pandemia do coronavírus, sobretudo no ano de 2020, acabou frustrando o sonho do governo. Em decorrência do fechamento de algumas redes hoteleiras e agências de turismo por falta de visitantes, houve um considerável aumento na taxa de desemprego no setor, já que muitos trabalhadores assalariados acabaram sendo demitidos. Além disso, como salientam Macaringue e Chaveiro (2021),

olhando o rumo dos acontecimentos, tudo nos leva a dizer que os processos de integração do turismo, por meio de espacialização dos empreendimentos, produto de demarcação de terra com condições naturais e ou adaptadas pela técnica para o lazer, recreação entre outras atividades, pode-se dizer que há uma tendência de se negligenciar os direitos das pessoas fixadas nos espaços escolhidos para acolher negócios turísticos. (p. 262)

A partir de meados da década de 90, fundamentado na lógica neoliberal - do livre comércio / livre mercado -, o setor do turismo, embalado pelos casos de sucesso de países mais desenvolvidos, como a vizinha África do Sul, onde se registrava o aumento do volume de dinheiro movimentado pelo setor, dos postos de emprego gerados e das receitas fiscais coletadas pelo governo, é inserido no tecido socioeconômico de Moçambique. Para Mosca (1996), a prática do turismo e, conseqüentemente, a realização de negócios do setor em Moçambique, motivado pela penetração do capital colonial no país, demarca a transição da economia primitiva para outro patamar – comercial, capitalista.

De acordo com Catsossa e Gonçalves (2021), partindo do “pressuposto de que a entrada de estrangeiros no país é diretamente proporcional a entrada de divisas para os cofres do Estado” (p. 287),

o turismo em Moçambique passa a ser considerado um dos setores catalizadores da economia do país. Porém, os autores salientam que, na prática, tal lógica não se aplicou no contexto moçambicano. Para eles, o turismo em Moçambique pouco contribuiu para a economia do país, já que

grande parte das reservas e pagamentos dos turistas as instâncias hoteleiras e turísticas são feitas no exterior, via internet, não permitindo assim a coleta ao nível local e a entrada indireta das divisas nos cofres do Estado. O que acontece é que o turista entra no país com quase tudo para permanecer os dias que reservou junto as instâncias turísticas hoteleiras. Por exemplo, há casos em que os turistas vêm com os seus próprios produtos de consumo (alimentação, água, refrigerante, cerveja etc.) dos seus países de origem e isto, tem inibido a participação das comunidades locais sobre a economia gerada pelas atividades turísticas no país. (Catsossa e Gonçalves 2021, p. 289)

Em Moçambique, o turismo é dominado e praticado por estrangeiros, os maiores beneficiários da atividade. Apesar da OMT afirmar que o setor é responsável por providenciar bilhões de oportunidades pelo mundo afora (OMT 2015), Fernandes e Coelho (2002) afirmam que, na realidade, trata-se de um segmento socioeconômico que gera benefícios para as elites econômicas. Conforme salientam Chaveiro e Macaringue (2021), em países ditos subdesenvolvidos, como Moçambique, marcados por precárias condições e oportunidades de trabalho, altos índices de analfabetismo e insuficiente cobertura dos serviços básicos, o turismo, amparado no discurso da necessidade de conservação dos bens naturais, se instala em regiões nas quais a população mal consegue obter o mínimo para se sustentar, levando à desintegração de comunidades inteiras.

Concordamos com Santos e Silveira (2001) ao afirmar que o espaço, que constantemente se recria, se reproduz e se materializa através de artefatos e ações, é concebido como o principal objeto

de consumo do turismo. Porém, a ocupação, a ordenação e a transformação desse espaço apropriado pelo setor do turismo devem ser realizadas a partir de um rigoroso planejamento territorial. Assim,

a transformação do espaço em produto turístico requer uma crescente racionalidade devido à competitividade entre produtos turísticos, que se dá, hoje, em escala global. Essas racionalidades e competitividade, que afetam a organização de todos os setores produtivos, como forma de adequação e sobrevivência a um mercado globalizado, fazem do planejamento territorial uma condição do sucesso de planos e políticas sectoriais. (Cruz 2001, p. 22)

Porém, seguindo uma direção contrária à sugerida por Cruz (2001), fica evidente que o planejamento do turismo (a ser consumido) em Moçambique e, como consequência, a transformação dos espaços não se dão de forma racional. Alegando a falta de capacidade e de condições para a gestão, o setor público moçambicano concessiona e entrega suas áreas de conservação para serem geridas pelo setor privado estrangeiro. Catsossa (2019) afirma que, no país, tanto praias como áreas de conservação da biodiversidade, como reservas e parques nacionais, vêm sendo geridas pela iniciativa privada estrangeira, como é o caso de empresas sul-africanas e norte-americanas, por exemplo.

De acordo com Catsossa e Gonçalves (2021), após serem apropriadas¹¹ e privatizadas, as empresas estrangeiras “criam leis

11. Utilizamos o termo “apropriação” apoiado na definição sugerida por Fairhead, Leach e Scoones (2012). Os autores concebem a apropriação como “[...] simples acumulação de capital, em que lucros obtidos são reinvestidos, aumentando o capital e a concentração da propriedade. Ou pode ser a acumulação primitiva, na qual uma natureza de propriedade mais pública é cercada como propriedade privada, e os usuários são expulsos (ou têm seus direitos enfraquecidos) e transformados em um proletariado sepa-

e condições próprias do capitalismo neoliberal, as quais passam a serem usadas na gestão das áreas de conservação da biodiversidade em sua posse” (p. 290). Surgem, então, o que Fernandes (1998) denomina de “territórios do território”: mascarado por um discurso conservacionista e preservacionista, o espaço geográfico, por meio de uma “compartimentação e fragmentação” (Santos 2003), passa a ser gerido pelos “dinheiros globalizados” (Santos 2011), que colocam em risco os ecossistemas costeiros frágeis e destroem as territorialidades locais.

Além de evidenciar uma seletividade espacial,¹² a forma como o espaço turístico do país vem sendo organizado e produzido é marcada, também, por conflitos sociais. De forma contraditória e desigual, a produção do espaço turístico moçambicano, pautado na geração de lucro, acaba sendo orientado para o mercado global. Conforme salientam Catsossa e Gonçalves (2021), “de um lado, estão as empresas que operam no ramo da conservação/preservação da biodiversidade, querendo ampliar e/ou anexar outras áreas e, do outro, os camponeses e as comunidades rurais, lutando e resistindo para permanecer em suas terras” (p. 296).

Os modelos de planificação relacionados a criação, ocupação, transformação e ordenação dos espaços turísticos em Moçambique têm sido concebidos e praticados de modo a negligenciar os interesses da população local, que não se enquadra dentro da lógica do mercado. Nesse sentido, ao invés dos ganhos indicados nos instrumentos de planificação apresentados pelo governo,¹³ a

rado da terra e da natureza, liberando recursos para o capital privado” (p. 238).

12. Por questões de poder (financeiro, nesse caso), a seletividade espacial impossibilita o livre acesso das pessoas de baixa renda aos lugares turísticos, que passam a ser frequentados apenas por quem detém o capital. É o caso, dentre outras, da praia de Macaneta, localizada no distrito de Marracuene. Após sua privatização, uma taxa de entrada passou a ser cobrada, excluindo o acesso da população local que não possui condição financeira para tal.
13. Refirimo-nos aos PEDTMs publicados nos anos de 1995, 2004 e 2016.

reconfiguração do espaço nacional (áreas de proteção ambiental e a extensa linha costeira) tem sido adaptada para servir aos interesses e à reprodução do capital privado.

Notamos que o turismo de natureza é a prática de turismo que mais movimentou o setor no país. Assim, ações que visam promover tal modalidade tem sido recentemente realizadas pelo Estado, como a realização de eventos internacionais que objetivam apresentar ao estrangeiro as potencialidades que o país possui nesse segmento. Com o objetivo de proporcionar, além de um espaço para a troca de experiências entre o setor privado e o nacional mas, sobretudo, uma oportunidade para a materialização de negócios do setor, em 2017, foi realizada a primeira conferência internacional “Turismo baseado na natureza”, que contou com a presença de políticos, empresários, acadêmicos e especialistas de 25 países que, ao longo do evento, debateram sobre a importância da preservação da biodiversidade, concebida como um atrativo turístico mundial (Catsossa e Gonçalves 2021). Sobre a relevância e a justificativa da organização da conferência, o governo, por intermédio do Ministério da Terra, Ambiente e Desenvolvimento Rural (Mitader),¹⁴ realizou, na época, a seguinte declaração:

A nível global, os governos nacionais, ONGs e os gestores de áreas de conservação enfrentam desafios para conseguir financiar a proteção dos habitats e espécies e, ao mesmo tempo, garantir que as comunidades locais se beneficiem das áreas de conservação. O turismo baseado na natureza surge como uma das soluções para resolver o dilema. Ao promover a fauna bravia e os espaços naturais como atrações, os países podem preservar os ecossistemas e gerar empregos para as populações que vivem mais próximo de animais selvagens.

14. Em 2020, o Mitader é extinto, dando lugar ao Ministério da Terra e Ambiente (MTA), que tem por missão dar continuidade, aprofundar e consolidar o trabalho realizado pelo antigo ministério no período 2015-2019 (Moçambique 2020c).

Esta conferência internacional pretende explorar mecanismos de desenvolvimento do turismo baseado na natureza nas áreas de conservação, de forma a fornecer resultados para as pessoas e a vida selvagem. O turismo é uma indústria prioritária para o Governo de Moçambique e o Estado está empenhado em criar oportunidades que explorem e enalteçam o poder do desenvolvimento. Para este efeito, o Governo estabeleceu as condições necessárias para que as áreas de conservação implementem as parcerias público-privadas. As parcerias público-privadas são indispensáveis para oferecer um turismo de primeira classe nas áreas de conservação e também garantir que essas áreas selvagens sejam protegidas para o futuro. A cogestão das áreas de conservação é uma forma inovadora de aceder aos recursos técnicos, profissionais e financeiros necessários. (Moçambique 2017, n.p.)

Apesar de o turismo de natureza ser o principal foco do país, nos últimos anos, o governo de Moçambique tem procurado promover também o turismo cultural. Em 2015, o MITUR é extinto, dando lugar ao Ministério da Cultura e do Turismo (Micultur), que passa a ser o órgão central do aparelho do Estado responsável por dirigir, coordenar e planificar a execução das políticas e estratégias na área da cultura e do turismo. Com o compromisso de garantir a promoção sustentável e permanente do património cultural, bem como objetivando fortalecer a unidade nacional e o desenvolvimento económico, além de incentivar a prática do turismo, o Micultur tem como horizonte fazer dos setores da cultura e do turismo instrumentos a serviço do desenvolvimento social e económico de Moçambique (Moçambique 2020a).

Assim como ocorre com o segmento do turismo de natureza, para a promoção do turismo cultural, nos últimos anos, o governo moçambicano tem empregado como estratégia a organização de eventos em nível nacional e internacional. Com o bordão “Descubra Moçambique”, objetivando promover as potencialidades turísticas do país, em 2016, o governo lançou a primeira edição da Feira

Internacional do Turismo, que voltou a acontecer no ano de 2021, com o tema “Turismo e Cultura: promovendo emprego e bem-estar”. A partir da apresentação das belas paisagens que o país possui como atrativo turístico, a Feira Internacional do Turismo de Moçambique se traduz como uma importante vitrine que o governo utiliza para atrair investimentos e turistas para o país.

Com mais de 10 edições realizadas, a Feira Nacional da Cultura é um outro exemplo de iniciativa realizada pelo governo com o intuito de fazer da cultura um atrativo turístico em Moçambique. Com o objetivo de promover o turismo doméstico, as feiras nacionais da cultura acontecem, de forma rotativa, em todas as províncias do país. Nelas, cada província apresenta suas danças e cantos típicos, bem como sua gastronomia e artesanato, que servem como atrativos turísticos passíveis de serem comercializados no evento. Porém, assim como acontece com o turismo de natureza, Catsossa e Gonçalves (2021) afirmam que tais iniciativas se traduzem como forma de “espetacularização das coisas enquanto a base de sedução dos sujeitos para jogá-los no mundo do consumo” (p. 295).

Pelo fato de envolver relações sociais e de poder entre residentes e turistas, produtores e consumidores, percebemos que o turismo não é concebido somente como prática social, mas também econômica, política, cultural e educativa. No contexto da dinâmica da acumulação capitalista, submetendo de forma direta o Estado em prol do mercado, o turismo passa a se responsabilizar por dar respostas às crises globais do capital mundial.¹⁵ Além disso, por ser concebido como um essencial serviço de suporte à recuperação do trabalho humano, acaba, de forma contraditória, viabilizando o desenvolvimento da exploração do trabalho industrial, comercial e financeiro nos variados mercados internacionais voltados para a atividade turística. Fruto da sociedade de consumo que o transformou

15. O que não exclui, obviamente, a possibilidade da sociedade civil de diferentes locais engendrar estratégias de se beneficiar economicamente com ou a partir dele.

em mercadoria, esse turismo, atendendo especificamente às exigências do capital e forjando respostas às necessidades humanas, ampliou seu raio de ação para lugares considerados subdesenvolvidos, nos quais as classes desfavorecidas, além de deixarem de desfrutar, passaram a produzir serviços turísticos para a elite (Cruz 2001; Coriolano 2006).

Ao destinar seus investimentos a esses locais, além de explorar os espaços e a força de trabalho, os operadores turísticos passam a ser concebidos como meios e produtos das relações de força e de poder produzidas para e pelo turismo. Assim, eles se estabelecem de forma contraditória e articulada entre o lugar, a nação e o mundo, materializando-se na lógica da diferenciação histórica e geográfica dos lugares e das regiões. Para Terenciano, Mucache e Salião (2018),

é pertinente ao local tanto quanto ao mundial, pois domina as relações sociais históricas em função de mudanças e reestruturação dos espaços, aproveitando os recursos locais. Transfere o valor dos patrimônios culturais das cidades, e dos lugares da população local para os turistas, enquanto objeto do olhar, do prazer e de desejo. Em função do turismo e do consumo dos espaços são produzidas diversas formas estruturais de paisagens e de negócios. (p. 158)

No contexto neoliberal, no lugar dos inoperantes processos históricos, a técnica utilizada proporciona agilidade e adaptabilidade territorial, fazendo com que, para cada modalidade de turismo, seja apresentada uma demanda espacial específica - reservas naturais, litorais, cidades históricas, áreas urbanas e rurais são aproveitadas. Como um negócio a serviço da reprodução do capital, os equipamentos turísticos e os ambientes de lazer, que servem de suporte à mobilização da mão de obra globalizada, visam ao lucro. Para isso, desenvolvê-lo implica persistir com a distribuição injusta da riqueza, ou seja, atendendo às necessidades dos que

vêm de fora, em prejuízo dos que ali vivem, ao invés de propor ao desenvolvimento local a preservação de áreas e a proteção das culturas, opta-se, tanto pela transformação do espaço em mercadoria como pela massificação das culturas.

Embora a ambição do turismo seja o lucro e a produção e distribuição de riqueza e renda, oportunidades de ganhos tanto para os trabalhadores como para as localizadas menos desenvolvidas também podem ser vislumbradas a partir da descoberta comunitária de um outro turismo possível. Para Coriolano (2003), esse turismo possível traz como fator diferencial a forma como os espaços e a força de trabalho são explorados e como as relações sociais de produção, que determinam mais ou menos exploração e concentração de renda, são concebidas.

Nas regiões litorâneas de Moçambique, apesar da tendência de acumulação de capital crescer na maioria dos lugares e na maior parte dos negócios turísticos, ricas experiências direcionadas para uma menor exploração do trabalho, com mais justos retornos para os trabalhadores e melhor distribuição dos resultados do trabalho social, emergem (Terenciano, Mucache e Salião 2018).

Apesar de se voltar para os interesses dos residentes, da valorização e da manutenção da identidade local, esse turismo local e alternativo revela-se como um processo simultâneo de resistência e solidariedade, que desencadeia novas contradições no processo de ocupação dos seletivos lugares para o turismo. De acordo com Terenciano, Mucache e Salião (2018), ao mesmo tempo em que os territórios turísticos passam a ser dominados pelo capital, são apropriados pelos interesses locais e dos trabalhadores. O turismo, mesmo remetendo-se às estratégias do capital, do espetáculo e da fascinação dos turistas, está sujeito às resistências locais que, em grande parte, alienadas pelo consumo, se adequam ao convencional sistema de produção capitalista. Nesse sentido, Rodrigues (1997) afirma que o turismo se configura como uma prática social que causa cisão interna nas comunidades, de modo que, para se modificar, no

sentido de alcançar resultados genéricos e sustentados, demanda tempo.

Como vimos ao longo do presente capítulo, o discurso sobre o turismo geralmente é empregado como alternativa para o desenvolvimento de países, estados e municípios. No caso de Moçambique não é diferente. Ao superestimar seu desempenho, criaram-se (e criam-se) falsas expectativas em relação à solução dos reais problemas sociais e ambientais, reforçando a afirmativa de que o turismo “Não desenvolveu as regiões pobres, nem distribuiu a riqueza do País, além de não consolidar territórios, apenas organizar outros comparativamente” (Terenciano, Mucache e Salião 2018, p. 161). Além de transformar o espaço local em mercadoria global, desvalorizando o uso pela troca, avolumou os obstáculos nos locais em que foi tratado como política, já que, em detrimento das necessidades básicas dos trabalhadores locais, considerou apenas a acumulação do capital. Ademais, cabe ressaltar que tais práticas sociais e políticas dos governos e dos empresários que, num primeiro momento, pareceram discrepantes, acabaram, tempo depois, sendo adotadas por comunidades e pequenos empresários.

Em Moçambique, ideias dominantes propaladas, que reconhecem o turismo como panaceia, capaz de gerar emprego e renda, acabaram por formar um discurso coletivo em grande parte do país. Apesar disso, na prática, constata-se que tal discurso se mostra superficial, já que mascara tanto as variadas formas de exploração do trabalho como acirra suas relações com o capital. Nesse sentido, Terenciano, Mucache e Salião (2018) afirmam que os discursos e as práticas neoliberais empregadas por algumas províncias do país, tendo em vista o turismo como o caminho “correto” para o desenvolvimento, vêm servindo como laboratório dessa dialética, que opõe a percepção de mundo oficial e de mercado à visão humanista e comunitária.

Ao invés de se render às perspectivas defendidas pela classe dominante, o Estado, democrático em sua essência, deveria dialogar criticamente, posicionando-se pelas minorias, na direção da

congregação e do fortalecimento dos movimentos e das resistências sociais. Bem planejado, o turismo em Moçambique, assim como em outros locais, poderia permitir o surgimento de um conjunto de benefícios para o espaço no qual ocorre. Nesse sentido, Cunha (1997) sugere três pontos relevantes que deveriam ser levados em consideração para a contribuição do desenvolvimento local:

a) o desenvolvimento pode ser integrado quando o turismo surge como um promotor dominante do processo de desenvolvimento; b) o desenvolvimento pode ser catalítico quando as atividades turísticas surgem como estimuladoras do desenvolvimento, assumindo um papel complementar, e, neste caso, as atividades turísticas têm de ser compatíveis com todas as outras e; c) o desenvolvimento pode ser útil quando as atividades turísticas são úteis ao desenvolvimento regional e constituem um meio de diversificação da atividade econômica, mas não a influenciam. (p. 32)

Porém, os estados neoliberais, com suas covardes ações estatais e um dissimulado discurso governamental, que negligencia as exclusões sociais em razão da entrada de divisas, acabam por se comprometer com o turismo internacional, segregado e que impede, de fato, que o turista conheça o local que visita. Mesmo assim, Coriolano (2006) afirma que o mito que relaciona a introdução da atividade turística com a possibilidade de aumento da oferta de emprego e renda ainda prevalece em muitos países periféricos e aqueles que ainda não se inseriram nesses roteiros, por sua inclusão lutam.

Diante do apresentado, partimos do pressuposto de que, por ser resultado das práticas políticas dos discursos hegemônicos e dos de resistência, o turismo não se difere de nenhuma outra atividade capitalista. Não defendemos que seja necessário negar a presença do Estado, tampouco a mundialização do capital, para se obter sucesso em nível comunitário com o turismo. Em busca de resultados sociais

mais amplos e continuados, é necessário redirecionar a política estatal para os interesses das economias populares, possibilitando a entrada daqueles economicamente desfavorecidos na cadeia produtiva do turismo. Trata-se, portanto, de uma estratégia de sobrevivência. É preciso investir, como salienta Coriolano (2006), em uma forma de turismo que pensa o lugar, a conservação ambiental e ressignifica a cultura.

Referências

- ANAC. *Administração Nacional das Áreas de Conservação*, 2017.
Disponível em: <http://www.biofund.org.mz/wp-content/uploads/2017/08/ANAC-intro-workshop-de-cogestao.pdf>.
Acesso em: 08/09/2021.
- AZEVEDO, H. A. M. A. *A segurança em territórios turísticos: o caso do município de Inhambane em Moçambique*. Tese de Doutorado em Geografia. Goiânia: Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, 2014.
- BENI, M. C. *Análise estrutural do turismo*. 10ª ed. São Paulo: Senac, 2007.
- CATSOSSA, L. A. e GONÇALVES, K. B. “Globalização, turismo e apropriação da natureza: um olhar geográfico sobre a produção do espaço turístico em Marracuene/Moçambique.” *Entre-Lugar*, vol. 12, nº 23, Dourados, pp. 273-309, 2021.
- CATSOSSA, M. A. *Exploração Florestal na Zona Tampão do Parque Nacional de Mágoè: Estudo de caso localidade de Nhabando, Distrito de Cahora Bassa*. Dissertação de Mestrado em Gestão Ambiental. Manica, Moçambique: UniPúnguè, Tete, 2019.

- CHAVEIRO, E. F. e MACARINGUE, E. J. “O poder do capital turístico em territórios campestres na província de Inhambane-Moçambique.” *Entre-Lugar*, vol. 12, nº 23, Dourados, pp. 248-272, 2021.
- CORIOLOANO, L. N. “O desenvolvimento voltado às condições humanas e o turismo comunitário”, in: COROLIONA, L. N.; TEIXIERA, L. N. M. e LIMA, L. C. *Turismo comunitário e responsabilidade socioambiental*. Fortaleza: EDUECE, pp. 26-44, 2003.
- CORIOLOANO, L. N. “Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios”, in: LEMOS, A. I. G; ARROYO, M. e SILVEIRA, M. L. *América Latina: cidade, campo e turismo*. Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO). São Paulo: USP, pp. 367-378, 2006.
- CORRÊA, C. C. e MARIANI, M. P. A. “A importância da atividade do turismo no espaço rural para o desenvolvimento regional e local.” *Revista Científica da Ajes*, vol. 2, nº 4, Juína, 2011. Disponível em: <http://www.revista.ajes.edu.br/index.php/RCA/article/view/43>. Acesso em: 10/09/2021.
- CRUZ, R. C. A. “O nordeste que o turismo (ta) não vê”, in: RODRIGUES, A. B. *Turismo, modernidade, globalização*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- CUNHA, L. *Economia e política do turismo*. Amadora, Portugal: McGraw-Hill, 1997.
- DOMINGOS, C. T. *Políticas públicas de promoção e desenvolvimento sustentável: um estudo de caso em Vilankulos/Moçambique*. Dissertação de Mestrado em Administração de Organizações. Ribeirão Preto: Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2012.
- FAIRHEAD, J.; LEACH, M. e SCOONES, I. “Green Grabbing: a new appropriation of nature?” *The Journal of Peasant Studies*, vol. 39, nº 02, Londres, pp. 237-261, 2012.

- FERNANDES, B. M. “A territorialização do MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – Brasil.” *Revista NERA*, ano 1, nº 1 Presidente Prudente, pp. 2-44, 1998.
- FERNANDES, I. P. e COELHO, M. F. *Economia do turismo: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- FIAS. *The tourism sector in Mozambique: a value chain analysis*, 2008. Disponível em: www.ifc.org/ifcext/fias.nsf/Content/FIAS_Resources_Country_Reports. Acesso em: 20/08/2022.
- INE – INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. *Estatísticas Sectoriais – Turismo*. Moçambique: INE, 1999.
- MACAMO, E. *Da Disciplinarização de Moçambique: Ajustamento Estrutural e as Estratégias Neo-Liberais de Risco*. Lisboa: Centro de Estudos Africanos do ISCTE, pp. 231-255, 2003.
- MOÇAMBIQUE. *Plano Estratégico para o desenvolvimento do Turismo em Moçambique (1995-1999)*. Maputo: Mitur, 1995.
- MOÇAMBIQUE. *Política de Turismo e Estratégia de Sua Implementação*. Maputo, 2003.
- MOÇAMBIQUE. *Plano Estratégico para o desenvolvimento do Turismo em Moçambique (2004-2013)*. Maputo: Mitur, 2004.
- MOÇAMBIQUE. *Plano Estratégico para o desenvolvimento do Turismo em Moçambique (2016-2025)*. Maputo: Mitur, 2015.
- MOÇAMBIQUE. *Ministério da Terra, Ambiente e Desenvolvimento (Mitader). Conferência Internacional Turismo baseado na Natureza*, 2017. Disponível em: <https://www.mitader.gov.mz/conferencia-internacional-do-turismo-baseado-na-natureza/>. Acesso em: 23/09/2020.
- MOÇAMBIQUE. *Visão, Missão e Valores*. Maputo: Ministério da Cultura e do Turismo, MICULTUR, 2020a. Disponível em:

<https://www.mta.gov.mz/sobre/nossa-historia/>. Acesso em: 29/08/2022.

- MOÇAMBIQUE. *Plano quinquenal do governo 2020-2024*. Maputo: GPM, 2020b.
- MOÇAMBIQUE. *Nossa história*. Maputo: Ministério da Terra e Ambiente (MTA), 2020c. Disponível em: <https://www.mta.gov.mz/sobre/nossa-historia/>. Acesso em: 29 ago. 2022.
- MOSCA, J. *Agricultura de Moçambique pós-independência: da experiência socialista à recuperação do modelo colonial. Moçambique*. Documento de trabalho nº 3, abr. 1996.
- NHANTUMBO, E. S. *Tourism development and community response: the case of the Inhambane coastal zone, Mozambique, 2009*. Dissertação de Mestrado em Geografia e Estudos Ambientais. África do Sul: Universidade de Stellenbosch, 2009.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TURISMO (OMT). *Introdução ao turismo*. Trad. Dolores Martins Rodriguez Córner. São Paulo: Roca, 2001.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TURISMO (OMT). *Panorama OMT del turismo internacional – Edición 2014*. Madrid: OMT, 2014.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TURISMO (OMT). *UNWTO Tourism Barometer January 2015*, vol. 13. Relatório Barômetro OMT, 2015.
- RODRIGUES, A. B. *Turismo e espaço: rumo a um conhecimento transdisciplinar*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- RUSCHMAN, D. V. M. *Turismo e planejamento sustentável: a proteção do meio ambiente*. 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 1999.
- SANTOS, B. S. “Os processos da globalização”, in: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) *A globalização e as ciências sociais*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, pp. 25-102, 2011.

- SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SANTOS, M. e SILVEIRA, M. L. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SILVA, C. L. M. da e MOESCH, M. M. “Abordagens empíricas da concepção de Turismo e suas implicações nas políticas públicas.” *Anais... XII ANPTUR*, São Paulo, 2016.
- SILVA, J. J. D. “Turismo em Moçambique: oportunidades, desafios e riscos.” *AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*, Rio de Janeiro, vol. 3, nº 3, pp. 38-58, 2019.
- TERENCIANO, F.; MUCACHE, C. R. e SALIÃO, A. “Neoliberalismo e percepções da importância do turismo em Moçambique: uma discussão crítica e prática.” *Revista Turismo e Sociedade*, vol. 11, nº 1, pp. 147-168, 2018.
- ZIMMERMANN, A. e CASTRO, I. *Turismo rural: um modelo brasileiro*. Florianópolis: Do Autor, 1996.

SOBRE OS/AS AUTORES/AS

Ana Cláudia Porfírio Couto – Professora Associada IV na Escola de Educação Física Fisioterapia e Terapia Ocupacional da UFMG. Doutora em Ciência do Desporto – Universidade do Porto/Portugal; Pós-Doutorado em Sociologia do Esporte e Lazer na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia/Portugal. Professora credenciada no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em estudos do Lazer da EEFETO – UFMG. Líder do Grupo de Estudos em Sociologia Pedagogia do Esporte e Lazer – GESPEL.

Cláudia Regina Bonalume – Doutora em Estudos do Lazer pela UFMG, mestre em Educação Física pela UnB, membro do Oricolé – Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional no Lazer da UFMG. Pesquisa e atua com temáticas como lazer, gênero, políticas públicas de esporte e lazer e esporte tradicional indígena.

Elisângela Chaves – Pós-doutorado em Educação- UFRJ, com cooperação no curso de Dança da Universidade de Lisboa- Portugal, doutora e mestre em Educação pela FaE/UFMG, Pós- graduada em Dança Moderna Educacional-UFV, graduada em Educação Física- UFV. Professora da área de Dança no Curso de Educação Física da Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional (EEFFTO) da UFMG. Docente do Programa de Pós- graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer. Líder do Grupo de Pesquisas EduDança/ CNPQ, coordenadora do Programa de Extensão Edudança. Bailarina e coreógrafa.

Gustavo Schünemann Christóforo Silva – Docente do curso de Educação Física da PUC Minas. Licenciado e Bacharel em Educação Física pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Mestre de doutor em Estudos do Lazer pelo Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer/UFMG. Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa Oricolé – Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação. Profissional em Lazer da UFMG. Pesquisa e atua com temáticas como currículo, formação e atuação profissional no campo do lazer.

Hélder Ferreira Isayama – Docente da Universidade Federal de Minas Gerais e do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer. Pós-doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; em Estudos Culturais pela Universidade de Aveiro e em Turismo pela Universidade de São Paulo. Líder do Grupo de Pesquisa Oricolé – Laboratório de Pesquisa sobre Formação e Atuação Profissional em Lazer. Membro da Rede Internacional em Estudos Culturais (RIEC) e da Rede Iberoamericana de Estudos do Ocio (Rede Otium). Editor da Revista Licere.

Helena Gonçalo Ferreira – Doutoranda do programa doutoral em Estudos Culturais da Universidade de Aveiro e membro do Grupo Entre Culturas – Hermenêuticas Culturais, no Projeto Género e Performance do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da mesma Universidade. As suas principais áreas de interesse científico incluem: Estudos Culturais, Estudos de Género, Estudos Feministas e Estudos dos Media e Direitos Humanos. Publicações recentes relacionam-se com as seguintes temáticas: questões de género no teatro, feminismo, teoria *queer*, semiótica e direitos humanos.

Ivy Guedes – Doutora egressa pelas cotas raciais na Pós Graduação da Universidade do Estado da Bahia-UNEB; Prof^{fa} Titular do curso de Licenciatura em Educação Física na Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS; Autora do livro *Estética Afirmativa- Corpo Negro e Educação Física* (Appris); Fundadora do Coletivo *Marcha do Empoderamento Crespo* de Salvador; Associada e Coordenadora Adjunta do GTT 13 Educação Física e Relações Raciais no CBCE. Líder do Grupo de Pesquisa FIRMINA (CNPq). Instagram @Ivy_Guedes

Jenifer Lourenço Borges Vieira – Doutora e mestre em Estudos do Lazer pela UFMG. Possui especialização em Esporte e Atividades Físicas para Pessoa com Deficiência pela UFJF e graduação em Educação Física (licenciatura), também pela UFMG. Atualmente, é membro da Organização Internacional de Folclore e Artes Populares (IOV Brasil) e professora de Educação Física do Colégio Tiradentes da PMMG – Unidade Gameleira/MG. Possui formação em dança (ballet clássico, jazz, sapateado americano, dança de salão e dança de rua), atuando como professora de dança desde 2001.

José Alfredo Oliveira Debortoli – Professor da EEEFTO/UFMG, do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer/PPGIEL/UFMG e do Mestrado Profissional PROMESTRE/FaE/UFMG. Realizou Licenciatura em Educação Física (UFMG), Mestrado em Educação (UFMG), Doutorado em Educação (PUC-Rio), Pós-doutorado em Antropologia Social (UnB). Coordena o Núcleo de Estudos sobre Aprendizagem na Prática Social (NAPrática/CNPq). Realiza estudos que entrecruzam Educação, Arte e Lazer, buscando aproximações de conhecimentos e práticas sociais de matriz africana, festas populares, povos de terreiro e experiências de infâncias, em uma perspectiva anticolonialista, antirracista e antipatriarcal.

Juliana Araujo de Paula – Possui graduação em Educação Física pela Universidade Federal de Minas Gerais- UFMG (2010). Mestre em Educação pela FaE/UFMG (2017). Atualmente é doutoranda no Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer/UFMG e professora do Instituto Federal de Brasília, IFB. Desenvolve trabalhos e pesquisas relacionados à Aprendizagem, Dança, Cultura, Educação Integral e Educação Física Escolar.

Karine do Rocio Vieira dos Santos – Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná, na linha de Pesquisa Linguagens, Corpo e Estética. Mestre, Licenciada e Bacharel em Educação Física pela mesma Universidade. Membro do Grupo de Estudos em Lazer, Espaço e Cidade (GEPLEC) desde 2007.

Khellen Cristina Pires Correia Soares – Pós-Doutora em Educação pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Doutora em Estudos do Lazer pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Ciências da Educação Superior pela Universidade Católica de Goiás (2006). Especialista em Gestão Pública pela Universidade Federal do Tocantins (2013). Licenciada em Educação Física pela Universidade Estadual de Goiás (1999). Professora efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins (IFTO). Professora do Mestrado PROFEPT e do curso de Licenciatura em Educação Física do IFTO. Integrante dos Grupos de Pesquisa: Oricolé, Naprática, COEDUC e NUMAS.

Larissa Latif – Doutora em Artes Cênicas pela UFBA e pós-doutora em Estudos Culturais pela Universidade de Aveiro, Portugal. É membro fundador da RIEC e faz parte do Grupo Género e Performance (GECE), do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro (CLLC/UA). É professora da UFPA, onde atua no Programa de Pós-Graduação em Artes - PPGARTES e na Escola de Teatro e Dança (ETDUFPA), na graduação e no ensino técnico em teatro. É coordenadora do Curso Superior Tecnológico em Produção Cênica na mesma instituição. Coordena ainda o grupo de pesquisa Teatralidades, Performatividades e Cultura (PETECA). Tem pesquisado a partir do cruzamento entre os Estudos Culturais e as poéticas cênicas contemporâneas, interessando-se principalmente por questões relacionadas a performances e performatividades de gênero. É atriz, dramaturga e encenadora no grupo teatral Drama Rasgado e gestora do espaço de experimentação artística independente Pérola da Campina, em Belém-PA.

Maria Manuel Baptista – Professora Catedrática no Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, com Agregação em Estudos Culturais, pela Universidade do Minho (2013). Nestes 5 últimos anos tem-se dedicado à internacionalização do campo dos Estudos Culturais a partir de Portugal, fundando, em 2020, a Rede Internacional em Estudos Culturais (RIEC) e da Rede Nacional em Estudos Culturais (RNEC), das quais é Presidente e representa a Universidade de Aveiro como instituição fundadora. É Presidente da IRENNE - Associação de Investigação, Prevenção e Combate à Violência e Exclusão. É coordenadora do Centro de Línguas, Literaturas e Culturas (CLLC) da

Universidade de Aveiro. Tem-se debruçado, com especial ênfase e produtividade, sobre questões que, no cerne dos Estudos Culturais, acionam campos teóricos como os Estudos de Género, Decoloniais, Pós-colonialismo e o Turismo.

Mariana Teixeira – Graduada em Sociologia pela Universidade da Beira Interior, mestre em Sociologia: Exclusões e Políticas Sociais pela Universidade da Beira Interior, Covilhã (Portugal) e é doutoranda em Relações Interculturais, pela Universidade Aberta, Lisboa (Portugal). Para além da experiência como docente universitária na área de Sociologia, é pesquisadora e consultora tendo experiência no desenvolvimento de projectos e diagnósticos na área da educação, desenvolvimento comunitário, pobreza, exclusão, vulnerabilidade, género e políticas sociais.

Mauro Costa Rodrigues – Doutor em Estudos do Lazer pelo Programa Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Mestre em Educação: Educação, Conhecimento e Inclusão Social pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil. Docente da Especialização Lato Sensu em Juventude no mundo contemporâneo. Bacharel Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Brasil. Integra o Grupo de Estudos em Sociologia e Pedagogia do Esporte e do Lazer (GESPEL/UFMG).

Simone Rechia – Graduada em Educação Física pela PUC/PR, Mestre em Educação pela PUC/PR, Doutora em Educação Física pela UNICAMP e Pós Doutora pelo Instituto Nacional de Educação Física da Catalunha (Barcelona/Espanha). Professora Visitante na Universidade de Aveiro (Aveiro/Portugal). Professora aposentada da Universidade Federal do Paraná (UFPR) onde atuou na Graduação em Educação Física e no Programa de Pós Graduação em Educação Física e no Programa de Pós graduação em Educação. Atualmente é professora convidada do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer. Foi Presidente do Colégio Brasileiro de Ciências do Esportes (2013/2017). É líder do grupo GEPLC – Grupo de Estudos e Pesquisa em Lazer, Espaço e Cidade. É proprietária do espaço *Simone Recchia: moda e cultura*.





