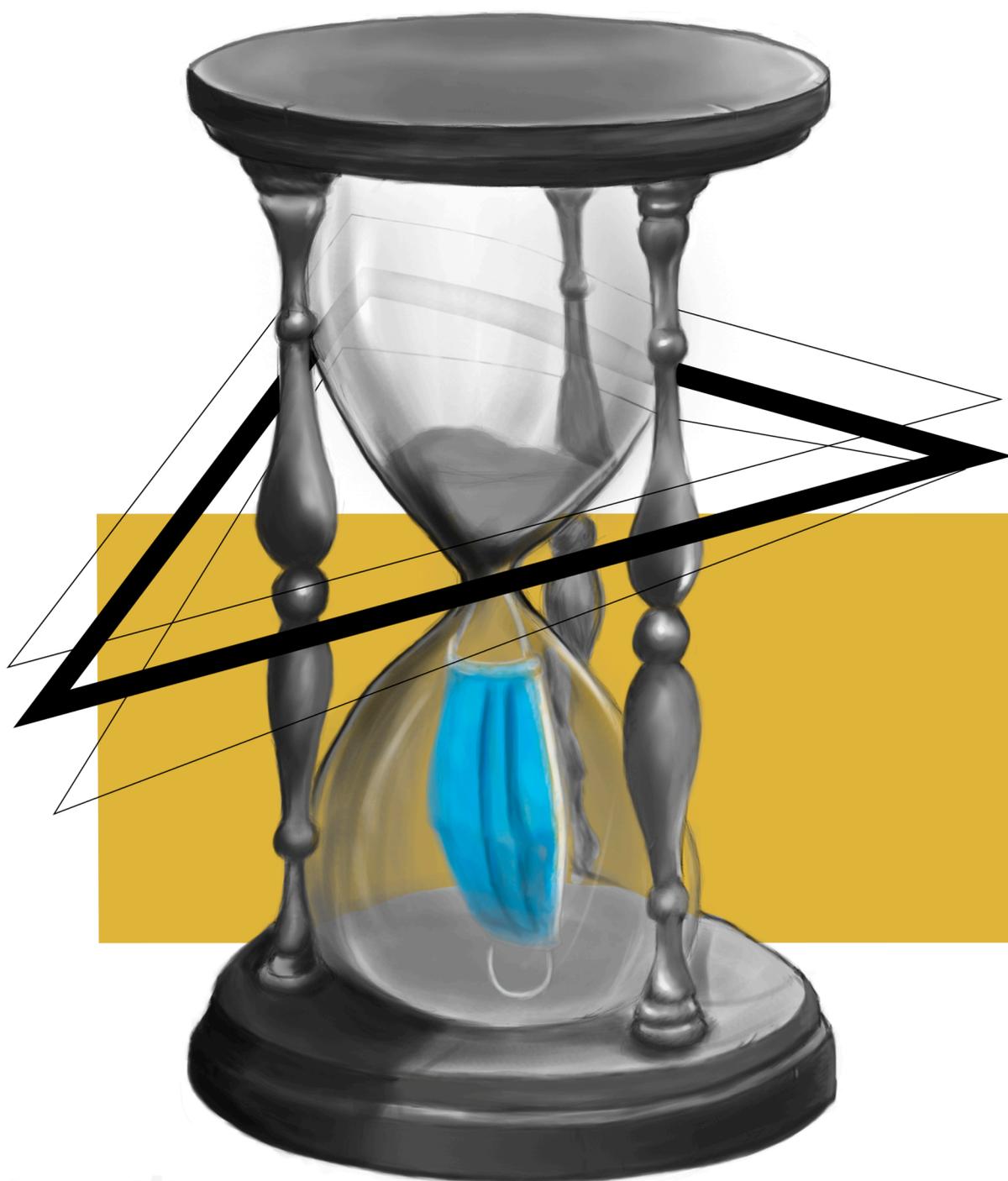




REVISTA DE  
COMUNICAÇÃO DIALÓGICA



3ª EDIÇÃO - ANO 2  
ISSN 2674-9246

## Apresentação

A terceira edição da *Revista de Comunicação Dialógica (RCD)* está sendo publicada em meio à maior catástrofe humanitária desde a Segunda Guerra Mundial. Mais do que nunca, apontamos para a necessidade de diálogo entre posições extremas: de um lado, a negação do problema, que tem sido responsável por um verdadeiro genocídio em países como o Brasil e os EUA; de outro, o medo exacerbado, paralisante, que se preocupa mais em julgar do que compreender, o qual também tem levado ao adoecimento mental e, conseqüentemente, físico, de milhares de pessoas. Diante desse cenário, o corpo editorial da *RCD* busca um caminho do meio e se solidariza com as perdas de cada indivíduo e família nessa dura jornada.

A recepção e publicação do artigo que abre este terceiro número foi uma das maiores alegrias da *RCD* até agora. Lembro como se fosse hoje o dia em que o companheiro Alex Vargas, então coordenador do recém-criado jornal *Fala Manguinhos!*, me ligou para apresentar o jovem Edilano Cavalcante, da equipe do jornal, que estaria interessado em acompanhar as filmagens para o documentário *Mídia em Movimento*. Ele chegou a participar de uma ou outra filmagem, nossa parceria com o jornal durou mais algum tempo, e nunca mais ouvi falar de Edilano, até que nos encontramos no final de 2019, num debate sobre comunicação comunitária na UFRJ, onde falei sobre o projeto da *RCD*. Que surpresa boa receber, alguns meses depois, a monografia de graduação em Comunicação Social, com habilitação em cinema e audiovisual, defendida recentemente por um Edilano hoje formado e atuando como coordenador do jornal *Fala Manguinhos!*. Sinto que nós, cada um ao seu modo e com suas respectivas experiências, crescemos juntos; e espero que possamos seguir nos encontrando pelas vielas cariocas, entregando jornais, exibindo filmes e criando novas representações sociais.

O artigo “Olhar ‘nativo’ e ‘estrangeiro’: uma breve análise do cinema no Complexo do Alemão”, que foi baseado na monografia de Edilano, nos traz ao atualíssimo debate sobre representação no audiovisual. Partindo de uma breve retrospectiva do modo como as favelas vêm sendo representadas na mídia de forma geral e, especificamente, no cinema, o autor compara duas realizações cinematográficas a partir das categorias “olhar nativo” e “olhar estrangeiro”. Por meio de uma análise minuciosa do modo como as duas obras são financiadas, produzidas, dirigidas, narradas e esteticamente construídas, sem deixar de apontar para os efeitos políticos dessas representações, o autor revela os potenciais de uma geração que cada vez mais percebe a necessidade de criar suas próprias representações dos meios nos quais vivem. E, além disso, revela também a potência que os encontros entre os “nativos” e os “estrangeiros” pode ter para a transformação da cidade. Parabéns, Edilano! Parabéns, Raízes

em Movimento, pelo belo trabalho de audiovisual que é apresentado nesse texto! Uma honra receber e publicar esse material.

O artigo “Pesquisa participante e comunicação dialógica: a experiência com as comunidades ciganas da Espanha”, de Gabriela Marques Gonçalves, nos aproxima de um grupo étnico sobre o qual produzimos poucos conhecimentos no Brasil: os ciganos. A autora traz informações sobre a história e as perseguições sofridas pelos ciganos em alguns países da Europa, especialmente na Espanha, deslocando-nos para esse distante universo. O foco do artigo são as reflexões metodológicas relacionadas à pesquisa qualitativa. Ao revelar as dificuldades para a pesquisa com esses grupos – explicadas pelas condições sociais às quais estiveram historicamente submetidos – e mostrar como conseguiu superá-las, a autora nos oferece dicas importantes para esse tipo de pesquisa.

Rita Couto e Cristie Campello, no artigo “Nietzsche e o ensino-aprendizado de filosofia: a necessidade do encontro para a comunicação dialógica”, constroem uma ponte entre a filosofia e a comunicação, tendo como alicerces a ideia de dialogia e o pensamento de Friedrich Nietzsche. As autoras mostram os limites da educação à distância, à qual estão obrigadas a submeter o ensino de filosofia pelo contexto de pandemia. Segundo elas, tais limitações e, fundamentalmente, a impossibilidade do encontro, inviabilizam o reconhecimento da diversidade pelos alunos, base para a constituição da dúvida, da curiosidade, da criação e da autossuperação. Em outras palavras, seguindo os pressupostos do filósofo alemão, mostram que sem a possibilidade de diálogo no ensino-aprendizagem não há filosofia. Pois, assim como a comunicação, a filosofia necessita do encontro e da troca entre corpos/mentes para efetivar-se em sua plenitude.

Apesar do isolamento social por causa da pandemia da Covid-19, uma onda de manifestações contra o racismo, após o sufocamento do afro-americano George Floyd, extrapolou o mundo virtual e ganhou as ruas em junho deste ano, um mês antes da publicação desta edição da *RCD*. O assassinato de George Floyd e o do jovem brasileiro João Pedro Mattos, em uma comunidade em Niterói (RJ), serviram de combustível para que Pablo Nabarrete Bastos revisitasse as pesquisas da sua dissertação de Mestrado sobre a comunidade negra e periférica de São Paulo que encontrou no Hip Hop um meio de se expressar. Seu artigo “Contribuições históricas do Movimento Hip Hop para a luta contra o racismo e para a comunicação da juventude negra e periférica” apresenta entrevistas com líderes dos Movimentos Negros e do Movimento Hip Hop, aqui transcritas parcialmente, que são um convite para refletirmos a construção de uma identidade étnico-racial em um mundo dominado pelo etnocentrismo branco. Neste período atual, em que um vírus limita o ir e vir das pessoas, independentemente

de raça, idade e ideologia, é importante destacarmos que uma parcela da população sempre foi privada de seu direito de ir e vir e se manifestar livremente em espaços fora de seus “guetos”.

Ainda na esteira de pensar os direitos humanos e aparatos ideológicos, o papel da formação e do docente para que se construa uma comunicação não excludente é tema central do artigo “Comunicação dialógica e direitos ‘quase humanos’”, de Luciene de Oliveira Dias. A partir do termo “quase humanos”, cunhado pelo líder indígena, ambientalista e escritor brasileiro Ailton Krenak, a autora desvela o abismo que há entre os preceitos da Declaração Universal dos Direitos Humanos e da Constituição Federal brasileira e a realidade de classes não privilegiadas. No entanto, em vez de ficar apenas no campo teórico, ela leva a sério a máxima de que “o exemplo ensina”, e sua experiência pedagógica com uma turma universitária de calouros do curso de Jornalismo nos mostra que a comunicação dialógica é capaz de criar cidadãos livres e jornalistas com senso crítico. Que sua pesquisa e seu exemplo sirvam de inspiração a docentes e comunicadores para que alcancemos uma comunicação mais humana e humanizadora.

Em uma contribuição internacional de um pesquisador tcheco e uma pesquisadora turca, trazemos à tona a relação entre democracia e discurso – um tema em voga não apenas no contexto do artigo, que discute os conflitos no Chipre em 1974, mas também em todo o mundo, inclusive hoje no Brasil. Os autores Nico Carpentier e D. Beybin Kejanlioğlu abordam a construção dos conceitos de guerra e paz a partir de livros publicados por três oficiais que lutaram na Guerra do Chipre e do debate público que se formou em torno das obras. O artigo “The Militarization of a Public Debate” [A militarização de um debate público] aponta que somente articulações de discursos de paz – cujos estudos acadêmicos são relativamente recentes, com apenas seis décadas – podem agir como contravoz ao potencial que os discursos de guerra têm no fortalecimento de regimes não democráticos e na exclusão do indivíduo na formação da democracia.

No relato de experiência desta edição “A pluralidade na cobertura jornalística no interior de São Paulo: a experiência do *Jornal Dois* com a mídia radical de Bauru”, os autores Ana Carolina Santos, Lorenzo Santiago e Lucas Mendes têm o grande mérito de contextualizar não apenas o jornal no cenário da comunicação da cidade, mas também a cidade no contexto de desenvolvimento do país. Tudo isso nos desloca dos grandes centros para o nosso interior, onde iniciativas ricas como essa se mostram presentes e significativas a nível local, sem que muitas vezes sejam reveladas para um público mais amplo. É um grande orgulho para a *RCD* constituir-se um canal de diálogo entre as mais diversas realidades comunicacionais brasileiras.

Assim como Paulo Freire nos fez refletir sobre a categoria “Extensão”, o texto de Gisele Mota nos obriga a repensar a categoria “Entrevista”. Tradicional instrumento de coleta de dados nos meios científicos, a entrevista pressupõe alguém que pergunta e outro alguém que responde, ou seja, alguém que pede informações e alguém que as revela (ou as esconde!). No texto “Linguagens da favela: diálogo com um Incomodado Social”, em vez de uma entrevista, Gisele nos brinda com um diálogo, uma conversa, uma troca não só de informações, mas também de expressões, de impressões, de experiências, de afeto e de conhecimentos sobre contextos. Seguindo os passos de Bakhtin, os interlocutores mostram como a leitura do contexto é fundamental no processo comunicacional e como uma mesma coisa em diferentes contextos pode ter significados distintos. A autora mostra também a importância de conhecer previamente um pouco do universo e da linguagem do outro para aprofundar o diálogo. A confiança necessária para essa profundidade só é possível a partir do reconhecimento mútuo de pontos de identificação entre os interlocutores. Viva o diálogo aberto, a troca, a dialogia! A partir dessa “entrevista”, essa seção da *RCD* passará a se chamar “Diálogos”.

Em “Gênero sob ataque: resistências emergentes”, Camila Santos Pereira e Anamaria Ladeira Pereira nos levam a refletir sobre o discurso moralista de grupos conservadores e religiosos acerca das questões de gênero, especialmente em países latino-americanos. O trabalho é uma resenha sobre o documentário peruano *Gênero sob Ataque* (2018), que expõe e denuncia estratégias políticas aliadas a interesses econômicos e religiosos em Costa Rica, Peru, Colômbia e Brasil. Uma das estratégias elucidadas pelo documentário é o emprego da expressão “ideologia de gênero”, usada de forma pejorativa por grupos conservadores e religiosos para demonizar, por meio de um discurso de ódio falacioso, debates necessários sobre diversidade sexual e identidade de gênero.

Para finalizar o terceiro número da *Revista*, Milene Couto apresenta uma resenha sobre o livro *No contágio* (2020), de Paolo Giordano, trazendo uma crítica sobre as reflexões surgidas a partir da pandemia da Covid-19. A resenha “O contágio como revelação da necessidade de humanização dos homens” reflete, especialmente, sobre a relação do homem com os outros seres vivos, assim como a dos homens entre si, procurando mostrar os danos causados pelos desequilíbrios nessas relações. A autora aponta para os benefícios da comunicação dialógica a fim de compreender esses problemas e, para tal, associa-se a referências renomadas de diferentes áreas de conhecimento, como Mikhail Bakhtin, Yuval Noah Harari, Paulo Freire, Raquel Paiva, entre outros.

Assim, é com grande alegria que publicamos este terceiro número da *Revista de Comunicação Dialógica*, que pela primeira vez contempla todas as modalidades de publicação:

artigo, relato de experiência, entrevista e resenhas, de filme e de livro. Durante a edição deste número, travamos um proveitoso debate com o nosso conselho editorial para avaliar os primeiros passos da *Revista* e verificar se estávamos no caminho certo ou se havia a necessidade de mudar de rumos. A dúvida fundamental era se mantínhamos o padrão inicial de exigência de doutorado para a maioria das publicações ou se abriríamos mão dessa exigência em busca de um volume maior de textos. Decidimos, por enquanto, afirmar a proposta inicial, mantendo um padrão de qualidade dos textos, estimulando a procura dos principais pesquisadores da área por este periódico. No entanto, seguimos abertos também aos não doutores, seja numa cota restrita de artigos, seja nas outras seções da *RCD*, em que não há a exigência de formação.

**Olhar “nativo” e “estrangeiro”: uma breve análise  
do cinema no Complexo do Alemão**

**“Native” and “Foreign” Look: a Brief Analysis of the  
Cinema in Complexo do Alemão**

*Edilano Moreira Cavalcante<sup>1</sup>*

**Resumo:** Trata-se de uma análise de dois filmes brasileiros, gravados no mesmo ano, sobre o Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro, porém com olhares cinematográficos representativos distintos, aqui chamados de “nativo” e “estrangeiro”. Analisaremos os filmes *Copa pra Alemão Ver* (2014), dirigido e roteirizado por um grupo de jovens moradores do Complexo do Alemão, e o filme *Alemão* (2014), dirigido pelo cineasta Eduardo Belmonte e roteirizado por Gabriel Martins, com intuito de entender como se constrói uma narrativa cinematográfica sobre determinado local, a partir do olhar externo, aqui chamado de estrangeiro, e do olhar interno, aqui chamado de nativo.

**Palavras-chave:** Favela; Complexo do Alemão; Cinema “nativo”; Cinema “estrangeiro”; Representatividade.

**Abstract:** This is an analysis of two Brazilian films recorded in the same year about Complexo do Alemão in Rio de Janeiro but with distinct representative cinematic views, here called “native” and “foreign”. We will analyze the movies *Copa pra Alemão Ver* (2014) directed and written by a group of young residents of Complexo do Alemão and *Alemão* (2014) directed by the filmmaker Eduardo Belmonte and written by Gabriel Martins, in order to understand how to build a cinematic narrative about a certain place, from the external looks, here called foreign, and the internal look, here called native.

**Keywords:** Favela; Complexo do Alemão; “Native” cinema; “Foreign” cinema; Representativeness.

---

<sup>1</sup> Produtor audiovisual da Marte Filmes, formado em Cinema pela FACHA (Faculdades Integradas Hélio Alonso). Coordenador da Agência de Comunicação Comunitária Fala Manguinhos. Tem experiência em toda a parte criativa audiovisual e atua também como educador social de Comunicação e Cultura.

## 1. Introdução

A favela, como espaço marginalizado da cidade, sempre produziu sua cultura a partir de estímulos sociais independentes. A arte, como meio de comunicação, representação e resistência, tem sido um movimento cada vez maior como forma de expressão das múltiplas contribuições da favela na cultura da cidade.

Segundo Jorge Luiz Barbosa e Caio Gonçalves:

As favelas são solos férteis para criação cultural. O samba, a capoeira, o choro combinaram a dança e a música na gestualidade estética carioca. O funk, o hip hop, o break e o forró atualizaram as marcas do mundo vivido de seus moradores. A pintura, o grafite, a fotografia e o vídeo traduzem os diferentes pertencimentos à cidade (BARBOSA; GONÇALVES, 2013, p. 11).

Este artigo se compromete a fazer uma análise de duas obras audiovisuais que tiveram como cenário de representação sociocultural o Complexo do Alemão, conjunto de favelas localizadas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro.

O estudo pretende usar os conceitos primários da linguagem audiovisual que estão inseridos nas etapas da produção criativa cinematográfica, como imagem, trilha sonora, composição, roteiro, montagem e referências estéticas, a fim de estudar as delimitações que abrangem o olhar criativo. A análise se baseia nos desacordos causados por conta do distanciamento de um determinado lugar “estrangeiro” e da aproximação daquele local pelo “nativo”, que mora, realiza e participa do desenvolvimento local.

Os filmes que farão parte desse estudo são: Alemão (2014), dirigido por José Eduardo Belmonte, visto aqui como o olhar estrangeiro; e Copa pra Alemão Ver (2014), dirigido coletivamente por Alice Rodrigues, Diogo Sulamar, Arthur Lucena, Gustavo Alves, Hector Santos e Wallace Bidu, representando o olhar nativo. As duas obras se passam no mesmo ambiente e espaço temporal, mas transmitem anseios incongruentes. Aqui, a pretensão não é atender apenas alguns pontos divergentes, e sim seus contrastes representativos, pela forma como se escolhe traduzir vide a comunicação cinematográfica.

É o cinema para pensar o cinema, logo, este artigo almeja contribuir com a antiga hipótese de que o cinema é capaz de pensar a sociedade. Por isso citamos Glauber Rocha (1965) e sua leitura da representação contraditória nas artes brasileiras, aquilo levado ao próprio povo,

assim como para o resto do mundo. Em sua obra o autor aponta como problemática a pouca qualidade das representações francas no contexto de fatos:

Somente mentiras elaboradas da verdade (os exotismos formais que vulgarizaram os problemas sociais) conseguiram se comunicar em termos quantitativos, provocando uma série de equívocos que não terminam nos limites da arte, mas contaminam sobretudo o terreno geral político (ROCHA, 1965, p. 1).

A partir dessa provocação feita por Glauber Rocha sobre as demandas que temos em termos de representatividade dentro do cinema nacional, surgiu a necessidade de trazer esse incômodo para dentro do recorte “cinema em favela”, universo cada vez mais exposto nas grandes telas, porém com grande escassez de criações e narrativas locais.

As diferenças primárias entre as duas obras aqui analisadas se inicia pela linha de criação, desde as primeiras imagens e ideias que alimentam imaginários, impulsionando roteiristas, romancistas, poetas e produtores a pegarem caneta e papel e escrever esboços de argumentos sobre uma determinada história, até a montagem final do filme, em que se percebe as camadas expositivas dos olhares “nativos” em contraponto ao olhar “estrangeiro”.

O filme *Alemão* foi escrito, dirigido e produzido por profissionais reconhecidos no mercado do audiovisual nacional, mas que têm pouca, ou nenhuma, relação com o Complexo do Alemão, ou experiência direta com qualquer outro cotidiano de favela.

Em uma entrevista cedida ao portal IG em 2014, o roteirista do filme *Alemão*, Gabriel Martins, descreve como foi o processo de produção criativa no decorrer das gravações, revelando um pouco do olhar estrangeiro, que discutiremos com mais detalhes ao longo deste artigo.

Nós tivemos um processo de duas ou três semanas em uma sala cenografada para o filme, fora do Alemão, e vivemos ali um processo nosso. Não foi exatamente uma preparação, porque não foi antes da gravação. Foi durante. A preparação já era o filme, entende? O que surgia ali já estava sendo aproveitado ou não para o filme. O resultado que a gente vê na tela é basicamente frutos de jogos de improvisação (RAMOS, 2014).

Já o filme *Copa pra Alemão Ver* foi produzido coletivamente por jovens moradores do Complexo do Alemão, a partir de oficinas de comunicação audiovisual no projeto Faveladoc, um projeto independente que aconteceu no próprio território e teve como princípio dar

protagonismo criativo para quem mora e compartilha do desenvolvimento local. A proposta participativa que esse filme apresenta acolhe o que chamaremos de olhar nativo, ou seja, o ponto de vista do morador.

Em uma entrevista, Alice Rodrigues, uma das jovens que produziram o filme *Copa pra Alemão Ver*, conta como foi a experiência durante os meses de aprendizado e produção.

Durante os quatro meses nós aprendemos a utilizar os equipamentos e montar um roteiro que falasse sobre favela e a copa do mundo que aconteceu no Brasil em 2014. O filme foi feito inclusive durante os jogos. Tivemos muitas aulas interrompidas por contas dos tiroteios constantes no Alemão, inclusive nas gravações externas, não dava pra sair de casa (RODRIGUES, 2019).

Por muito tempo, as favelas cariocas foram representadas por diversos cineastas, na sua grande maioria, homens externos ao cotidiano das favelas, mas que viam possibilidades de produzir histórias a partir do seu ponto de vista sobre esses territórios, muitas das vezes no argumento da necessidade de “dar voz” aos moradores periféricos. Esses cineastas ganharam projeção internacional após apontarem suas lentes para as favelas e apresentarem seus problemas sociais, frustrações e emoções, não demorando muito para os críticos e a mídia intitularlos popularmente como “favela *Movie*”.

No entanto, a apropriação e o manuseio das ferramentas tecnológicas de comunicação têm democratizado formas de representação, dando oportunidade a outros contadores de histórias para, a partir de seu espaço de fala, questionar o modo como havíamos aprendido a olhar as favelas. Os novos enredos são capazes de deslocar preconceitos assentados no imaginário popular e, a partir das produções cinematográficas, literárias e musicais, romper com visões de um mundo esteticamente conservador.

Em um artigo titulado “Sertões e favelas no cinema brasileiro contemporâneo: estética e cosmética da fome”, a pesquisadora e doutora em comunicação Ivana Bentes contribui diretamente nesse ponto aqui discutido.

Estamos diante de um discurso político “fora de lugar” (que se vale de toda uma iconografia da violência para combatê-la), e que coloca em cena esses novos mediadores da cultura: rappers, funkeiros e b-boys, mas também outros grupos e discursos marginalizados: favelados, desempregados, subempregados, drogados, uma marginalidade “difusa” que aparece na mídia de forma ambígua, mas que podem assumir esse lugar de um discurso político urgente (BENTES, 2007, p. 254).

Os filmes aqui analisados possuem naturezas narrativas diferentes. *Copa pra Alemão Ver* se apresenta na estética documental, enquanto *Alemão* admite um repertório de ficção, embora este também trabalhe com muitas imagens jornalísticas. Lembremos que qualquer filme é ficcional, dentro da ideia de que os filmes de ficção representam algo de imaginário, isto é, uma história. Assim, um filme é duas vezes irreal, uma vez que apresenta uma dupla representação. “Ademais a preocupação estética não está ausente do filme científico ou do documental, e ela tende sempre transformar o objeto bruto em objeto de contemplação em ‘visão’ que se aproxima mais do imaginário” (VERNET, 2006, p. 101).

O artigo oferece uma pesquisa catalogada no histórico dos cinemas em favelas cariocas, por meio de estudos bibliográficos e levantamento de dados por entrevista, a fim de entendermos o que constrói os caminhos da justificativa para caracterizar os estilos aqui analisados, abstendo-se da pretensão de exaurir a discussão sobre o tema.

## **2. Contexto histórico: as favelas como cenário cinematográfico**

As favelas cariocas, mesmo de forma modesta, fazem parte do histórico audiovisual nacional desde o início do século XX. Um dos primeiros cenários registrados foi o morro da Providência, no filme *Favela dos meus amores*, dirigido pelo cineasta Humberto Mauro em 1935, considerado “um marco importantíssimo” por trazer para o cinema um dos primeiros espaços ditos “favelados” na época. Infelizmente é uma obra desaparecida (RODRIGUES, 2001).

A favela volta a aparecer no cinema novamente na década de 1950, com uma narrativa mais realista, estimulada pelo movimento do Cinema no Novo<sup>2</sup>, com o intuito de abordar temas relacionados a classes sociais, violência e subdesenvolvimento, para provocar debates sobre desigualdade institucionalizada e velada midiaticamente. *Rio, 40 Graus* (1955), de Nelson Pereira dos Santos, e *Cinco Vezes Favela* (1962), de Marcos Farias, Miguel Borges, Cacá Diegues, Joaquim Pedro de Andrade e Leon Hirszman, são filmes destaques desse momento, e que desencadearam outros projetos de propostas e proximidades entre o morro e o asfalto.

---

<sup>2</sup> Cinema Novo é movimento cinematográfico brasileiro destacado pela sua ênfase na igualdade social e intelectualismo que se tornou proeminente no Brasil durante os anos 1960 e 1970.

Após o fim do Cinema Novo e o nascimento da Embrafilme<sup>3</sup>, o tema “favela” perdeu destaque narrativo entre os anos 1970 e 1980. A favela volta como temática cinematográfica nos anos 1990, com filmes documentais apresentando uma favela urbanizada, povoada por outros fenômenos, como aqueles mencionados nas demandas da violência, as tais “facções do tráfico de drogas”.

Na virada entre 1990 e os anos 2000, uma sequência de produções fílmicas são apresentadas ao grande público, trazendo a violência armada e o tráfico de drogas como destaques nos enredos, alavancados pelas ações políticas de investimento ao cinema, identificado como “cinema de retomada<sup>4</sup>”. *Cidade de Deus* (2002), dirigido por Fernando Meireles e produzido pela O2 Filmes, em parceria com a Globo Filmes, é citado como destaque histórico nesse ciclo do cinema brasileiro, por sua projeção expressiva de público e crítica no mercado nacional e internacional, sendo indicado ao “Oscar” de 2004, maior premiação do cinema americano.

Após o lançamento dessa produção, as favelas voltam ao cenário com outras grandes produções audiovisuais, para a TV e para o cinema. Uma sequência que desde a “retomada” foi chamada de “favela *Movie*”, por propor um mergulho em diferentes assuntos sobre espaços favelizados (VEIGA, 2015).

No texto “Uma estética da fome”, Glauber Rocha (1965) lembra que “não é um filme, mas um conjunto de filmes em evolução, que dará, por fim, ao público a consciência de sua própria miséria”.

## 2.1. Dualidades: nativo e estrangeiro

A história do cinema nacional, independentemente de suas diferentes fases, mostra que a favela serviu como laboratório para vários cineastas que tinham interesse em traduzir em suas produções as mazelas que entrelaçavam os morros empobrecidos da cidade. Simultaneamente, nasciam pautas para debates sobre a existência da exploração da pobreza, justificadas comumente com o intuito de denúncia e conscientização para dentro e fora do Brasil.

---

<sup>3</sup> Foi uma empresa de economia mista estatal brasileira produtora e distribuidora de filmes cinematográficos (CENTRO TÉCNICO AUDIOVISUAL, 2008).

<sup>4</sup> O Cinema da Retomada se refere ao mais recente ciclo da história do cinema brasileiro, surgido graças a novas condições de produção que se apresentaram a partir da década de 1990, condições essas viabilizadas através de uma política cultural baseada em incentivos fiscais para os investimentos no cinema (MARSON, 2006, p. 11).

Esses olhares externos, com princípios etnográficos ou não, têm raízes muito mais profundas ligadas ao movimento histórico audiovisual. No artigo “Fronteiras imprecisas: o documentário antropológico entre a exploração do exótico e a representação do outro”, Marcius Freire constata que no século XIX o ocidente já produzia imagens do continente africano a fim de trazer conceitos “exóticos” para o público europeu.

A África foi, desde sempre, o grande fornecedor de matéria prima para esses “shows de exotismo”, a tal ponto que nos últimos anos do século XIX a profusão de “atualidades” Lumière retratando a vida e os costumes dos povos das antigas colônias francesas era tamanha que deu origem a um gênero chamado de exótica. Tais produções estão na raiz de um outro gênero que mais tarde seria denominado de “documentário” (FREIRE, 2005, p. 108).

O cinema como linguagem artística e representativa só começou a fazer parte da comunicação dos favelados, ainda de forma modesta, a partir século XXI, quando a tecnologia passou a facilitar o acesso a equipamentos de filmagens digitais de boa qualidade. Para se ter noção, o primeiro filme longa-metragem feito por um favelado foi o documentário *Falcão: Meninos do Tráfico* (2006), dirigido e roteirizado por MV Bill e Celso Athayde, produzido pela Central Única das Favelas<sup>5</sup> (CUFA). Já a primeira ficção dirigida e roteirizada por moradores de favela só foi produzida em 2010, com o filme *5x Favela: Agora por Nós Mesmos* (2010), dirigido e roteirizado por Manaíra Carneiro, Wagner Novais, Rodrigo Felha, Cacau Amaral, Luciano Vidigal e Cadu Barcellos. O título do filme faz alusão à obra *Cinco Vezes Favela* (1962), mencionado anteriormente, e que havia sido produzido por diretores de classe média que nunca habitaram a favela.

No Complexo do Alemão, esse hiato representacional não foi diferente. Os primeiros ensaios cinematográficos feitos pelos próprios moradores só aconteceram após o ano de 2010. Até esse momento da história, o audiovisual que trazia imagens do território eram reportagens policiais cobrindo confronto armado ou notificando alguma tragédia no local.

Embora as obras referenciais de favela dentro do audiovisual nacional ainda sejam escassas em pleno século XXI, não significa que esse tema já não tenha impressionado outros pesquisadores em décadas anteriores, a fim de reconceituar a expressão “representatividade”. A ciência antropológica por muitos anos tem buscado descrever a humanidade em sua

---

<sup>5</sup> Organização brasileira criada há 20 anos a partir da união entre jovens de várias favelas, reconhecida nacional e internacionalmente nos âmbitos político, social, esportivo e cultural. Disponível em: <https://www.cufa.org.br/sobre.php>.

totalidade, porém, aos poucos é percebido que os métodos etnográficos precisam reconsiderar o olhar sobre o outro, criando nuances de aproximações mais vigorosas e complexas. James Clifford, em seu livro *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, traz um estudo detalhado sobre o uso da etnografia ao representar “outros”. Nesse trecho fica claro sua intenção em convidar o leitor para uma nova reflexão sobre o olhar analítico.

Recentemente, trabalhos como o de Edward Said – *Orientalismo* (1978) – e o de Paulin Hountondji – *Sur la “philosophie” africaine* (1977) – levantaram dúvidas radicais sobre os procedimentos pelos quais grupos humanos estrangeiros podem ser representados, sem propor, de modo definido e sistemático, novos métodos ou epistemologias. Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a-históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens (CLIFFORD, 2002, p. 19).

Sendo assim, o cinema enquanto tática de reprodução de si e do outro precisa ter em sua formação primária, a responsabilidade da pesquisa acentuada, desprovida de conceitos rasos, e técnicas comerciais de representação, ou seremos consumidores e produtores de comunicação “*fast-food*”, sentindo os prazeres sem entender suas causas, veracidades ou consequências da existência de tal produção.

### **3. Análise do filme *Copa pra Alemão Ver***

Nós, seis jovens moradores da penha e Alemão, favelas da Zona Norte do Rio de Janeiro, fomos convidados a fazer um documentário entre a relação da favela, a cidade e a copa do mundo de 2014, realizada no Brasil. Aprendemos a filmar, editar, escolhemos personagens que representam nossas vozes e a nossa realidade, essa são nossas histórias (*COPA PRA ALEMÃO VER*, 2014).

O filme *Copa pra Alemão Ver* (2014) começa com o trecho acima, dito em voz *off*, na cena em que aparecem os jovens criadores do filme, agrupados em uma parte alta do Complexo do Alemão, uns olhando a paisagem dos morros e outros manuseando equipamentos de filmagem. É importante fazer a descrição dessa cena para entendermos a força representativa que essa frase tem agrupado às imagens que a cercam.

A palavra “nós” abre o caminho nesse filme, carregado de coletivismo, sem apresentar um locutor como protagonista. Pelo contrário, faz um convite de aproximação entre os criadores do filme e a favela: o filme é “nosso”.

Os seis jovens que tiveram a experiência de produzir esse filme documental receberam o convite para fazer a produção a partir de um projeto chamado Faveladoc, uma parceria entre o Instituto Raízes em Movimento, organização com iniciativa local voltada para empreendimentos de conhecimentos, comunicação e cultura no Complexo do Alemão, e uma produtora da Bélgica chamada Victoria Deluxe. A parceria foi intermediada por Fabienne Hairinck, uma belga que atuou de forma voluntária entre 2009 e 2011 em algumas favelas do Complexo do Alemão.

Durante a interação com crianças e jovens do território, entendeu-se como suas histórias eram ricas. O projeto cresce. Uma captação de recursos acontece, com o objetivo de fomentar atividades artísticas e culturais nas favelas do Alemão. Em uma entrevista feita com Fabienne Hairinck (2019), ela lembra que na época pegou todas as informações e registros feitos durante sua passagem pelo Alemão e retornou à Bélgica com a missão de captar recursos para fazer atividades nas favelas.

Depois de meses promovendo eventos e fazendo palestras sobre suas experiências na favela, foi acumulando recursos para retornar ao Rio de Janeiro e desenvolver o projeto junto com os jovens do território. Com o Instituto Raízes em Movimento, Fabienne lembra ter percebido a possibilidade de fazer uma parceria mais consistente com moradores que já mostravam disposição para lidar com a conjuntura territorial favelada, nesse caso, no Complexo do Alemão. E assim nasce o projeto Faveladoc.

Em uma de suas idas à Bélgica, Fabienne consegue apresentar o projeto para a produtora Victoria Deluxe, que se interessa pela parceria e passa a dar todo o suporte logístico da produção. No início de 2014, Fabienne volta ao Rio de Janeiro com todas as parcerias consolidadas. Atividades de formação são iniciadas, ministradas por um profissional de cinema, com aulas teóricas e práticas sobre produção audiovisual. Fabienne fica na função administrativa do projeto. Ela passa a cuidar dos recursos, viabilizando as necessidades primárias de execução.

Para falar do filme *Copa pra Alemão Ver* (2014), é importante fazer esse resumo de como os recursos e parcerias foram estabelecidos. Entender quais foram os interlocutores por trás do projeto e o papel de Fabienne Hairinck é fundamental nessa costura entre Brasil e Bélgica. Seu olhar estrangeiro, somado à sua vivência temporal com o cotidiano do Complexo

do Alemão, trouxeram a percepção de necessidades que ela poderia contribuir. Porém, na entrevista, ela deixa claro que, embora tenha feito esse primeiro esforço, tinha o entendimento de que o protagonismo em contar essas histórias não era dela. Sua experiência no território deixou claro que os jovens tinham muito a dizer a partir de suas vivências.

A percepção de Fabienne poderia servir para contra-argumentar várias produções audiovisuais feitas em favelas por cineastas “estrangeiros” como: *Orfeu Negro* (1959), dirigido por Marcel Camus, *Complexo: universo paralelo* (2010), dirigido pelos irmãos Mário e Pedro Patrocínio, *Era Uma Vez* (2008), dirigido por Breno Silveira, entre outros, que poderiam ter incorporado as narrativas de quem vive nesses territórios, caminhando, a partir disso, para um esforço mais franco com o que realmente pode ser a denominada produção.

Promover espaço de trocas de conhecimentos, e assim exprimir traduções mais realistas, é uma importante fresta a ser evidenciada e esgarçada, junto ao manusear de ferramentas da representação, aquilo capaz de fazer o cinema uma linguagem inclusiva dentro da vida.

### **3.1. Proposta narrativa**

Toda obra audiovisual tem uma proposta de narrativa. A equipe de criação planeja a forma como a história será contada, a escolha dos personagens, as locações importantes, os elementos cênicos, entre muitos outros detalhes que fazem parte da pré-produção. A seguir, os profissionais de direção de fotografia, técnicos de som, técnicos de luz, direção de arte, entre outros se reúnem para elaborar uma proposta narrativa a fim de traduzir o que está no roteiro de um filme.

No *Copa pra Alemão Ver* (2014) esse processo foi um pouco diferente. Segundo Alice Rodrigues, a equipe se reunia regularmente para aprender, planejar e definir as etapas de gravação. Não se tinha um profissional específico para cada função, pois todos aprendiam a fazer as funções primárias dentro de um *set* de filmagem, e nos dias de gravação a equipe fazia “rodízio de funções”, ou seja, todos executavam na prática as funções aprendidas durante o curso (RODRIGUES, 2019).

É relevante constatar o formato não hierárquico em que a equipe escolheu trabalhar, contrapondo-se ao formato convencional do cinema comercial, no qual cada pessoa desenvolve uma única função e obedece a uma hierarquia. O filme *Copa pra Alemão Ver* (2014) traz o aprendizado de um modelo não hierárquico, presente em muitas produções independentes, projetos audiovisuais universitários ou artigos históricos das primeiras produções

cinematográficas. O que faz essa experiência ser um ponto fora da curva é o fato da não hierarquia ser uma escolha da equipe desde a pré-produção, não somente pela falta de outras pessoas na equipe, ou por ser um filme de baixo orçamento, mas por ser uma tentativa de olhar para o cinema como uma rede de trabalho horizontal, ao considerar os membros da equipe como colaboradores criativos dentro de todas as etapas de produção. Essa experiência serve para repensar a cultura cinematográfica como arte coletiva, não apenas pelo fato de ser feita em grupo, mas por ser apreciada e reconhecida pelo mercado a partir dessa característica de “arte coletiva”.

Atualmente o mercado destaca basicamente o diretor como ser criativo da obra, ainda que em muitos discursos de premiações alguns desses diretores citem membros da equipe como forma de coletivizar tal reconhecimento. No filme *Copa pra Alemão Ver* (2014) seria impossível conceder a premiação de melhor direção ou qualquer outra função a apenas uma pessoa, já que a assinatura foi coletiva, pré-estabelecida antes mesmo da criação da obra. “Todo mundo fazia um pouco de tudo, inclusive na escolha dos personagens, locais a serem filmados etc.” (RODRIGUES, 2019).

O filme *5x Favela: Agora por Nós Mesmos* (2010) também foi feito por vários diretores moradores de favela, como já abordamos nesse texto; porém o formato estético do filme torna individual cada produção, pois são cinco curtas-metragens dirigidos individualmente pela equipe de diretores que assinam o longa-metragem.

Com o filme pronto, é possível analisarmos o resultado dessas escolhas peculiares dentro da proposta narrativa da obra. E é a partir desse ponto que iremos nos debruçar nas camadas de composição da narrativa, a fim de entender, sem propor uma verdade absoluta, o motivo de tais escolhas.

Começaremos pelos personagens do filme. Para definir os personagens principais, vamos usar como parâmetro a quantidade de vezes que ele aparece no filme e seu destaque na obra ao ter legenda com seu nome e profissão. Seguindo esse parâmetro, teremos ao todo seis personagens<sup>6</sup>.

O filme começa abordando o tema “futebol” no Complexo do Alemão, usando a linha de depoimentos e imagens de apoio. Para construir essa introdução, a câmera acompanha um

---

<sup>6</sup> Acompanhe seus nomes seguindo a ordem de apresentação no filme: Cacau Oliveira (treinador de futebol voluntário na vila Cruzeiro), Rodrigo Barbosa (jovem de 15 anos que sonha em ser jogador de futebol), Bruno Xédom (grafiteiro no Complexo do Alemão), Belo Visual (empreendedor no Complexo do Alemão), Ivan Paz (professor de educação física da rede pública) e Mauricio Ferreira (diretor do Museu Imperial de Petrópolis).

treinador de futebol (Cacau Oliveira) que atua como voluntário na Vila Cruzeiro (umas das favelas do Complexo do Alemão), dando aula para dezenas de crianças e jovens do território. Esse personagem representa os projetos sociais esportivos organizados pela própria comunidade que, mesmo sem recursos, conseguem proporcionar lazer, esporte e cidadania através dessas atividades. Na mesma linha de abordagem, o filme escolhe Rodrigo Barbosa, um dos jovens que treina com Cacau Oliveira e que tem o sonho de tornar-se um grande jogador de futebol. Ele tem 15 anos, sempre treinou no campinho da favela, conhece os nomes dos grandes atletas que estão na copa do mundo de 2014, mas nunca pisou em um estádio de futebol. Sua história, assim como a de muitas crianças de favela, perpassa pelo sonho de “mudar de vida” através do futebol e pela realidade das dificuldades enfrentadas no dia a dia. Em um trecho do filme Cacau Oliveira nos traduz essas dificuldades.

Tem crianças que às vezes a gente arruma pra fazer um teste fora, aí a gente vai na casa da criança e a família não tem condições de erguer com a passagem da criança, aí chega a gente aqui e junta com outros professores, a gente faz uma vaquinha e bota a criança pra fazer o teste (*COPA PRA ALEMÃO VER*, 2014).

Em seguida, o filme apresenta o grafiteiro Bruno Xédom, um jovem morador da Favela do Alemão que usa sua arte como discurso político e crítica social contra a violência do Estado na favela. A escolha desse personagem na decupagem<sup>7</sup> apresenta a primeira curva na narrativa do filme, que inicia com o esporte social e alterna sutilmente para um discurso crítico sobre política, favela e a copa do mundo. O espectador compreende a transição do discurso ao passo que acompanha a história do filme.

O próximo personagem apresentado abre uma janela inesperada na narrativa. Belo Visual, como é chamado o personagem, é um barbeiro que mora no Alemão e tem o talento de fazer desenhos artísticos na cabeça dos clientes. Ele tem um discurso, distante dos personagens anteriores, que fala de sua história na barbearia, dos cortes de cabelo inspirados nos jogadores famosos e da sua opinião particular sobre o comércio local, gerando uma aparente quebra na narrativa proposta até o momento pelo filme, se analisarmos pela linha de raciocínio que o filme, desde seu título, busca provocar.

---

<sup>7</sup> Em cinema e audiovisual, decupagem é o planejamento da filmagem, a divisão de uma cena em plano e a previsão de como estes planos vão se ligar uns aos outros através de cortes (AUMONT; MARIE, 2003, p. 71).

Na passagem do personagem anterior para o próximo, a equipe criativa faz uma localização do espectador para um novo acontecimento. Estamos agora diante de Ivan Paz, um professor da rede pública do estado que aparece pela primeira vez no filme em um protesto com dezenas de outros professores. Sua fala é bem politizada, ele está nas ruas pedindo mais investimento na educação e ajuste salarial para a classe dos professores da rede pública de ensino básico. Esse personagem nos coloca de volta ao discurso iniciado por Bruno Xédom, mas agora o professor usa outros argumentos para fortalecer a problemática do uso indevido dos recursos públicos. Em um corte temporal no filme, Ivan Paz é tirado do cenário de protesto e colocado no cenário de educador. Assim, em um espaço escolar, sua fala forte, convincente e reflexiva é organizada entre imagens de protestos nas ruas do centro do Rio de Janeiro, e com essa montagem o espectador consegue juntar o primeiro discurso do professor de futebol Cacau Oliveira ao do professor Ivan Paz na mesma linha de raciocínio. Até esse momento estamos perto da metade do filme, e ainda falta mais um personagem a ser apresentado.

O último personagem oficial é Maurício Ferreira, diretor do Museu Imperial de Petrópolis, que aparece apenas uma vez na entrevista e outra na montagem clipada ao final do filme, o que torna sua breve fala confusa e visivelmente desnecessária no contexto narrativo. Maurício fala do motivo pelo qual foi criado o Museu Imperial e em seguida fala especificamente sobre senhores que colocavam joias em seus escravos para demonstrar seu poder, sua riqueza. Os dois assuntos, de acordo com a presente análise, não parecem contribuir para a proposta narrativa do filme.

O filme, então, passa a seguir uma espécie de “rotina temporal” no Complexo do Alemão. Como numa janela que mostra o cotidiano dos protestos de moradores e a truculência policial, passamos a ver a violência como protagonista inesperada no filme, e as imagens seguem uma estrutura de cobertura jornalística. Essa escolha por sobrepor imagens da rotina do que acontecia naquele momento no Alemão deixa o filme amarrado aos fatos relacionados à Copa do mundo, o que no período era uma urgência a se registrar, levando o filme para outro campo de discurso, fragmentando a linha narrativa “participativa” e migrando para o estilo “expositivo direto”. É comum no cinema usar mecanismos estéticos diferentes para continuar falando de um mesmo assunto, porém com outra estratégia observativa. Tais mudanças não descentralizam o filme de seu tema crítico, pois, como enfatiza Alice Rodrigues, o título “Copa pra alemão ver” nasceu em meio aos protestos dos moradores por conta da violência policial que acontecia no Complexo do Alemão enquanto a cidade estava recebendo a maior festa esportiva do Mundo.

O nome do filme surgiu de um ato no morro em protesto às mortes por confronto que aconteciam na favela e não tinha resposta do estado e nem era coberto pela mídia. O nome do ato era COPA PARA ALEMÃO VER e a gente gostou do nome e pedimos aos organizadores para usar em nosso filme, pois tinha tudo a ver com o que queríamos dizer (RODRIGUES, 2019).

O filme conclui seu arco narrativo com imagens que compõem o cenário de violência nas favelas do Alemão, imagens do jogo no qual a seleção brasileira perde de 7x1 para a Alemanha e uma série de cenas clípidas representando a rotina na favela em seu fluxo enquanto espaço da cidade, porém marginalizada enquanto lugar de cidadãos.

### 3.2. Formato estético

Como foi sinalizado anteriormente, o filme escolhe apresentar sua narrativa usando o formato participativo<sup>8</sup> e expositivo<sup>9</sup>, muito comum para o estilo de cinema documental, que tem como característica primária a participação do(s) diretor(es) no processo de captação dos depoimentos e escolhas das imagens que melhor conceberão a ideia apresentada.

Além de seguir esse formato participativo e expositivo, a equipe mantém a estética de enquadramento fotográfico e o ritmo de corte utilizado pelo documentário convencional, em que o personagem fala direto para a câmera, criando maior veracidade no discurso apresentado.

A montagem do filme busca criar uma linha de complementação das falas com imagens de cobertura durante os depoimentos, mesmo para assuntos baseados na história do personagem. Assim, no *Copa pra Alemão Ver* (2014), a linha discursiva é criada a partir da relação entre favela, cidade e a copa do mundo.

O filme tem o cuidado de apresentar o Complexo do Alemão e sua influência mútua com as outras partes da cidade, criando canais que justificam a favela como parte da metrópole. Possivelmente esse mesmo fluxo de conexão acontece com outras favelas ou narrativas abrangidas pelos meios de comunicação, expressões políticas, empresariais e sociais, por efeito do uso indevido dos recursos públicos.

Em um trecho do filme, o narrador participativo expõe, através de imagens e depoimentos, a invisibilidade midiática.

---

<sup>8</sup> Participativo é um modo como um cineasta e sua equipe podem “participar” de forma ativa do processo de filmagens (NICHOLS, 2005, p. 154).

<sup>9</sup> O modo expositivo preocupa-se mais com a defesa dos argumentos, do que com a estética e a subjetividade (NICHOLS, 2005, p. 142).

Durante a copa do mundo, ofuscados pela grande mídia, diversas manifestações ocorreram na cidade, entre ela a greve dos professores, eles pediam, além de salários dignos, melhores condições estruturais e sociais para os alunos das sucateadas redes pública de ensino (*COPA PRA ALEMÃO VER*, 2014).

#### 4. Análise do filme *Alemão*

O filme *Alemão* (2014), produzido pela RT Features, é oficialmente uma obra de ficção brasileira dirigida por José Eduardo Belmonte, cujo roteiro foi escrito por Gabriel Martins. Por ser uma obra que tem uma grande quantidade de imagens jornalísticas referentes à operação policial no Complexo do Alemão, no final de 2010, para a implantação da UPP (Unidade de Polícia Pacificadora), o filme inicia com a seguinte frase de aviso: “apesar do material jornalístico usado como contexto, esta obra é uma ficção”.

A escolha do diretor em usar imagens jornalísticas e traduzi-las ao público como ficção no filme *Alemão* será uma de nossas reflexões sobre essa obra. Concomitantemente, faremos a análise das representações e referências que o filme apresenta, da estrutura narrativa e estética abordadas e da relação do filme com a favela, seus moradores e a polícia.

O filme começa com o anúncio, em 2009, da escolha do Rio de Janeiro como sede das Olimpíadas de 2016 e com a população na praia de Copacabana muito feliz com a notícia. Essa primeira imagem já nos direciona aos primeiros questionamentos: qual a relação dos megaeventos com o Complexo do Alemão? Quais histórias o filme *Alemão* (2014) pretende representar em sua narrativa? Todo filme é um ponto de vista sobre um assunto, sobre pessoas, sobre um lugar a serem representados. Nessa análise, iremos estudar, sem pretensão de esgotar as possibilidades, os olhares favorecidos por essa obra.

Outra imagem, agora ficcional, muito emblemática, que aparece logo nos primeiros minutos do filme, na apresentação dos personagens, é a cena em que o traficante Playboy, interpretado por Cauã Reymond, anda pelas ruas da favela, rodeado por moradores, todos querendo sua atenção, fazendo fotos, dando abraços e afetos calorosos. A cena lembra propagandas eleitorais em que há um ícone popular e o povo fazendo coro em sua visita à favela.

Buscando entender a proposta criativa da cena pelos aspectos “nativo” e “estrangeiro”, é possível perceber duas possíveis estratégias executadas pelo diretor. A primeira é a tentativa de reproduzir, a partir de seu olhar “estrangeiro”, uma realidade natural da favela, onde o tráfico

é algo querido e acolhido pelos moradores. A segunda, vista pelo olhar “nativo”, é que o diretor aparentemente usa a imagem pública do ator Cauã Reymond para atrair os moradores da favela e, enquanto o ator encena Playboy, o povo abraça e cumprimenta Cauã e não o “traficante” que ele busca externar.

O filme *Alemão* (2014) nos deixa várias dúvidas sobre a relação da favela e sua cultura de convívio. Esse primeiro exemplo é uma abertura para outras indagações dessa representação externa, desse olhar “estrangeiro” e pouco compreendido do favelado.

#### **4.1. Proposta narrativa**

A história do filme *Alemão* (2014) se passa em 2010, às vésperas da ocupação policial do Complexo do Alemão. O longa-metragem retrata a história de cinco policiais (Carlinhos, Doca, Branco, Danilo e Samuel) que estavam infiltrados na favela há meses como moradores comuns. Poucos dias antes da ocupação policial, eles são descobertos pelo tráfico local e acabam se escondendo em um porão para se manterem vivos até o fim da ocupação.

Em paralelo, o filme mostra os traficantes procurando esses cinco policiais por toda favela, pedindo que os moradores os ajudem em tal busca. Nesse momento, as imagens jornalísticas cortam as cenas ficcionais, mostrando a megaestrutura montada para prender os traficantes do Complexo da Penha e do Alemão e tomar o controle da região. Nas imagens é possível ver helicópteros, carros blindados, tanques de guerra e um exército de militares fortemente armados se preparando para invadir (VEIGA, 2015).

Temos o filme dividido em três eixos, o primeiro são os policiais escondidos no porão, o segundo são os traficantes locais procurando os cinco policiais infiltrados e o terceiro eixo são as imagens de cobertura jornalística mostrando o passo a passo da ocupação das favelas e os intensos conflitos armados entre as forças de segurança pública e o grupo armado do tráfico de drogas.

No entanto, os três eixos não se complementam enquanto narrativa. Os policiais escondidos no porão são o eixo principal, porém sem os outros dois eixos não se sustentam enquanto argumento. Aparentemente, as outras partes do filme não criam verossimilhança entre si.

Enquanto o filme avança, as imagens jornalísticas informam que os conflitos armados se intensificam, mostrando policiais subindo os morros, cenas aéreas flagrando jovens armados tentando fugir de uma favela para outra com medo de morrer ou serem presos, ou seja, de modo

geral, as favelas estariam completamente tomadas pelo caos. Já nas cenas ficcionais que retratam o tráfico do Alemão, a meta da equipe de Playboy é achar os policiais infiltrados a qualquer custo, mesmo com o restante da favela teoricamente cheio de outros policiais e com a vida de todos eles em risco. Essas controvérsias parecem enfraquecer a narrativa, tornando frágeis os pontos de convencimento, que deveriam amarrar a megaoperação de 2010 com o ponto de vista dos traficantes em fuga, uma imagem conhecida mundialmente, que inclusive rendeu o Emmy de melhor reportagem para a rede Globo de televisão<sup>10</sup>.

O roteiro do filme é muito específico e, embora o título seja “Alemão”, na verdade fala-se de pacificação, sublimando os benefícios que essa ocupação poderia trazer ao território, e consequentemente à cidade. Essa especificidade fica clara em alguns momentos de diálogos dos personagens e nas imagens jornalísticas que constantemente justificam o motivo da megaoperação. Nesse momento se percebe o motivo do filme começar com a imagem da escolha do Rio de Janeiro como cidade Olímpica, pois, conforme sua concepção, a necessidade da intervenção policial nas favelas se justifica para implementar o legado olímpico na cidade.

A “cidade-megaevento” precisaria lidar com a “cidade do medo”. O governo do Estado do Rio de Janeiro deu início à produção de discurso de uma cidade pacificada, com a instalação do projeto de Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), da Secretaria Estadual de Segurança do Rio de Janeiro, em 2008 (SANTOS; LINS, 2018, p. 126).

O filme não tem muitas imagens que identifiquem o cotidiano das favelas do Alemão, principalmente em comparação a narrativa apresentada no documentário *Copa pra Alemão Ver* (2014). As cenas conduzem o espectador em boa parte do filme para o porão da pizzaria onde os policiais ficam escondidos, em contraponto a algumas cenas ficcionais externas dos traficantes procurando o esconderijo dos policiais. Os panoramas do Complexo do Alemão, já apresentados ao público por meio de reportagens e programas policiais, foram pouco explorados enquanto cenário. Eles aparecem embutidos no pacote “ficção” através das imagens jornalísticas já citadas, sob um ponto de vista unilateral, pois não se têm imagens jornalísticas feitas pelo ponto de vista dos comunicadores e moradores que residem no Complexo do Alemão.

---

<sup>10</sup> Jornal Nacional ganha Emmy pela cobertura da ocupação do Alemão, *GI*, Rio de Janeiro, 27 nov. 2011. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2011/09/jornal-nacional-ganha-emmy-pela-cobertura-da-ocupacao-do-alemao.html>.

A narrativa parece não ter se preocupado em construir pontes que vinculassem o que os moradores achavam sobre tudo o que estava acontecendo em seu bairro, em entender se a maneira violenta de ocupação era a melhor forma de ação do Estado, ou em explicar a que tipo de melhoria efetiva tudo aquilo se propusera, afinal.

O longa-metragem foi gravado em 2013, três anos após a pacificação, então, seria relevante para a obra destacar os pontos positivos, que em 2010 a secretaria de segurança pública pretendia expor e publicizar isso na obra *Alemão* (2014). Os eventos apresentados no filme *Copa pra Alemão Ver* (2014), como os relatos de moradores insatisfeitos com o projeto de pacificação, as repressões policiais, os protestos dos moradores pedindo paz no território, talvez sejam os contrapontos que faltaram a Belmonte e Gabriel Martins para se aproximar do ponto de vista do morador comum, que não faz parte do tráfico, mas é tão “alemão” como qualquer outro morador.

#### **4.2. Formato estético**

*Alemão* (2014) faz parte da leva de filmes nacionais ditos “contemporâneos”, intitulados assim após o movimento de “retomada”, uma espécie de renovação da proposta de linguagem. De acordo com Veiga (2015), o termo “retomada” foi criado pelo crítico de cinema Pedro Butcher para descrever a recuperação da produção cinematográfica do Brasil na década de 1990, posteriormente a uma “crise” no cinema nacional.

O movimento de retomada, segundo Anna Veiga (2015, p. 2), se concluiu com o filme *Cidade de Deus* (2002), e a partir desse período os filmes com abordagem de favela seguem retratando a violência com mais evidência no narcotráfico e nos conflitos com policiais. Filmes como *Cidade dos Homens* (2007), de Paulo Morelli, e os dois *Tropa de Elite* (2007 e 2010), de José Padilha, trazem essas temáticas no enredo.

É nessa seara de filmes em favela que Eduardo Belmonte vai ao encontro para pensar algumas referências estéticas em *Alemão* (2014). Para facilitar a compreensão das atribuições estéticas desse filme, vamos propor alguns tópicos e suas devidas explicações.

No que diz respeito à direção de atores, o elenco é pequeno e ajuda no processo criativo. Eduardo Belmonte busca construir elementos singulares para cada personagem, como a forma de falar, andar, olhar etc. Porém em alguns momentos tal comportamento perde a naturalidade. Um exemplo simples de se observar dentro da obra é o personagem Playboy, que passa a maioria de suas cenas fumando um charuto e basicamente não muda de roupa durante o filme.

Embora a história se passe em um curto espaço de tempo, essas escolhas dificultam a construção cronológica das ações e a veracidade do personagem em relação ao restante da obra.

No filme se percebe que Belmonte usa diferentes técnicas para ajudar na passagem de tempo e na mudança de estado emocional dos personagens durante as filmagens. Os recursos de mudança de luz, ritmos de corte, movimentos de câmera, ruídos e intervenções externas ao porão tentam contribuir na linha ficcional da obra.

Quanto à direção de fotografia, as cores principais lembram muito a paleta usada em *Tropa de Elite* (2007), em que o amarelo (alaranjado) e o azul claro basicamente compõem os ambientes. Desde *Cidade de Deus* (2002), o tom laranja tem sido usado mais regularmente em cenários de favela, e no filme *Alemão* (2014) a linha narrativa segue esse conceito; o alaranjado nas cenas de favela e o azul claro em cenas com ambientes externos, como delegacias, igrejas, casas e outros espaços que remetem a outra localidade distante da favela.

A câmera se movimenta rápido, usa o destaque como elemento de composição em ambientes mais fechados. Em alguns momentos, a câmera busca acompanhar a ação dos personagens, em outros, os personagens vêm até a câmera, trazendo uma dualidade de proposições na *mise-en-scène*.

Considerando-se as características de montagem o filme – como já foi dito anteriormente – é uma mistura de reportagens jornalísticas e ficção. A montagem tenta aproximar esses dois universos em um mesmo lugar, porém a dificuldade em criar uma linha temporal fica muito visível, principalmente no desfecho do longa-metragem, quando o filme não consegue interligar efetivamente os policiais que são mortos no porão, o sumiço de Playboy e as cenas jornalísticas onde se coloca as bandeiras do Brasil e do Rio de Janeiro no topo do morro do Alemão, mostrando a polícia ocupando todo o território.

## **5. Considerações finais: o cinema como escambo cultural**

A favela por muito tempo tem sido representada na TV e no cinema pelo olhar “estrangeiro”, entendido aqui como aquele olhar de quem não reside ou participa do convívio da favela. Os cineastas são influenciados pelas manchetes dos telejornais, revistas e rádios, que noticiam a violência, o tráfico de drogas, o empobrecimento, a marginalização, entre outros temas que constroem o imaginário da favela. Por conseguinte, esses cineastas, impulsionados pela força de engajamento que tais temas movem no interesse popular, buscam reconstruir a favela baseados nesse agrupamento de imagens majoritariamente unilaterais. Como resultado,

vemos no cinema a palavra *favela* sendo usada como um “sinônimo” de violência, sexualidade, pobreza, drogas etc.

Entre os filmes aqui analisados, tais unívocos são latentes em ambos. Em *Alemão* (2014), a construção dessa favela ficcional é basicamente pautada nessas palavras simbólicas, fortalecidas constantemente pelas imagens jornalísticas, a fim de qualificar o argumento narrativo. O olhar “estrangeiro” atual mostra, através do cinema, a favela caracterizada nas obras que o antecederam, podendo servir como embasamento referencial para influenciar os próximos cineastas externos aspirantes a “dar voz à favela”.

Em *Copa pra Alemão Ver* (2014) a relação que se dá entre os sinônimos adotados pela mídia e a favela está na forma em que a história é contada. Embora os criadores do filme tenham vivência no universo apresentado, a narrativa é diretamente influenciada pelo formato estético “estrangeiro”: a proposta fotográfica, a montagem linear, os agrupamentos de falas, o ritmo do corte, são elementos de composição criados através de um conhecimento distanciado do assunto apresentado, sugerindo estabelecer esse formato documental pouco interativo.

O cinema brasileiro “nativo”, embora recente, tem se tornado uma possibilidade no mercado, passível de expansão nacional. Sua maior característica é o encontro de novas linguagens estéticas capazes de traduzir outras formas de apresentação de objetos, pessoas ou lugares. Tal linguagem tem se expandido e criado movimentos organizados de projeção. O festival *Imagens e Complexo* (2016), produzido pelo Instituto Raízes em Movimento, é um exemplo concreto da força que o cinema “nativo” pode proporcionar ao mercado nacional, seja criando produtos em parcerias com cineastas “estrangeiros”, que efetivamente tenham interesse em conhecer as histórias do lugar que deseja representar, ou criando a partir de suas próprias redes novas formas de produzir cinema.

Nosso escopo é reunir, exibir, debater e catalogar algumas das produções audiovisuais realizadas por pessoas que moram em favelas do Rio de Janeiro, com espaço de debate entre os diretores destas produções, além de pesquisadores sobre o assunto (Edital da Mostra de Filmes *Imagens e Complexo*, 2016, p. 1).

Embora tenhamos percebido as diferentes experiências que o filme *Copa pra Alemão Ver* (2014) propôs aos seus criadores e ao Complexo do Alemão, parece que ainda faltam muitos passos para que o cinema “nativo” consiga encontrar suas próprias formas de contar

histórias. O cinema é uma arte aberta a infinitas combinações de representação, e a favela está construindo suas maneiras de se sentir representada.

As obras aqui apresentadas trazem em suas propostas narrativas a reflexão do quanto ainda é necessário aproximar a comunicação entre povos e suas culturas, sejam de países diferentes ou de bairros distintos. O ato de descrever o outro tende a trazer uma análise superficial se não tivermos o devido respeito e atenção ao que será produzido enquanto interlocução representativa para o mundo.

O cinema tem se apropriado de sofisticadas ferramentas tecnológicas a fim de tornar a experiência cinematográfica algo profundamente sensível e participativo. Mas a tecnologia pode se unir às empatias humanas para tornar mágico o encontro entre o espectador e a obra, explorando as múltiplas nuances de realismo, dentro da liberdade criativa artística individual ou coletiva.

## 6. Referências bibliográficas

5X FAVELA: Agora por Nós Mesmos. Direção de Cacau Amaral, Cadu Barcellos, Luciano Vidigal, Manaira Carneiro, Rodrigo Felha e Wagner Novais. Rio de Janeiro: Sony, Rio filmes, 2010. (103 min.), son., color. Ficção.

ALEMÃO. Direção de José Eduardo Belmonte. Brasil: RT Features, 2014. (90 min.), son., color. Ficção.

AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. **Dicionário teórico e crítico de cinema**. Campinas: Papirus Editora, 2003. p. 71.

BARBOSA, Jorge Luis; GONÇALVES, Caio. **Solos Culturais**. Rio de Janeiro: Observatório de Favelas, 2013.

BENTES, Ivana. Sertões e favelas no cinema brasileiro contemporâneo: estética e cosmética da fome. **ALCEU**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 254, 2007.

CENTRO TÉCNICO AUDIOVISUAL. A Embrasil, 10 out. 2008. Disponível em: <http://ctav.gov.br/2008/10/10/a-embrasil/>. Acesso em: 7 nov. 2019.

CIDADE DE DEUS. Direção de Fernando Meirelles. Rio de Janeiro: O2 Filmes; Video Filmes, 2002. (130 min.), son., color. Ficção.

CIDADE DOS HOMENS. Direção de Paulo Morelli. Rio de Janeiro: O2 Filmes; Fox Filmes, 2007. (110 min.), son., color. Ficção.

CINCO VEZES FAVELA. Direção de Carlos Diegues, Joaquim Pedro de Andrade, Leon Hirszman, Marcos Farias e Miguel Borges. Brasil: Centro Popular de Cultura da Une; Instituto Nacional do Livro; Saga Filmes; Tabajara Filmes, 1962. (92 min.), son., P&B. Ficção.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 19.

COMPLEXO: universo paralelo. Direção Mário e Pedro Patrocínio. Portugal, 2010 (80 Min.), son., color. Documentário.

COPA PRA ALEMÃO VER. Dirigido coletivamente por Alice Rodrigues, Diogo Sulamar, Arthur Lucena, Gustavo Alves, Hector Santos e Wallace Bidu, Rio de Janeiro, 2014. (50 min.), son., color. Documentário.

Edital da Mostra de Filmes Imagens e Complexo. 2016. Disponível em: <https://goo.gl/Jc4XIB>.

ERA UMA VEZ... Direção de Breno Silveira. Rio de Janeiro: Conspiração Filmes, 2008. (117 min.), son., color. Ficção.

FALCÃO: Meninos do Tráfico. Direção de Celso Athayde e MV Bill. Rio de Janeiro: Som Livre, 2006. (58 min.), son., color. Documentário.

FAVELA DOS MEUS AMORES. Direção de Humberto Mauro. Brasil: Brasil Vox Filme, 1935. (Desc.), P&B. Ficção.

FREIRE, Marcius. Fronteiras imprecisas: o documentário antropológico entre a exploração do exótico e a representação do outro. **Revista FAMECOS**, v. 12, n. 28, p. 107-114, 2005.

G1. Jornal Nacional ganha Emmy pela cobertura da ocupação do Alemão, 27 nov. 2011. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2011/09/jornal-nacional-ganha-emmy-pela-cobertura-da-ocupacao-do-alemao.html>. Acesso em: 7 nov. 2019.

HAERINCK, Fanienne. Entrevista concedida via e-mail a Edilano Moreira Cavalcante. [S. l.], 5 out. 2019 [A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice “B” deste artigo].

INSTITUTO RAÍZES EM MOVIMENTO. Disponível em: <https://www.cepedoca.org.br/institucional/instituto-raizes-em-movimento/>. Acesso em: 3 maio 2020.

MARSON, Melina Izar. **O cinema da retomada**: estado e cinema no Brasil da dissolução da Embrafilme à criação da ANCINE. 2006. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2006.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao Documentário**. Campinas: Papirus, 2005.

ORFEU NEGRO. Direção de Marcel Camus. Brasil, França, Itália: Dispat Films; Gemma; Tupan Filmes, 1959. (100 min.), son., color. Ficção.

RAMOS, Nina. **Atores revelam situação de confinamento para gravações de alemão**. IG, Rio de Janeiro, 13 mar. 2014. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/cultura/cinema/2014-03-13/atores-revelam-situacao-de-confinamento-para-gravacoes-de-alemao.html>. Acesso em: 9 maio 2020.

RIO, 40 Graus. Direção de Nelson Pereira dos Santos. Brasil: Equipe Moacyr Fenelon, 1955. (100 min.), son., P&B. Ficção.

ROCHA, Glauber. **A Estética da fome**. Tese apresentada durante as discussões em torno do Cinema Novo, por ocasião da retrospectiva realizada na Resenha do Cinema Latino-Americano em Gênova, jan. 1965.

RODRIGUES, Alice. Entrevista concedida a Edilano Moreira Cavalcante. Rio de Janeiro, 5 out. 2019 [A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice “A” deste artigo].

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SANTOS, Maria Helena; LINS, Flávio. Rio de Janeiro pós-Copa do Mundo e Jogos Olímpicos: de cidade-megaevento ao caos da violência urbana – que legado é esse? **Revista Comunicare**, v. 18, ed. 1, p. 116-129, 2018.

TROPA DE ELITE. Direção de José Padilha. Rio de Janeiro: Zazen Produções; Posto 9; Feijão Filmes, 2007. (118 min.), son., color. Ficção.

TROPA DE ELITE 2: o inimigo agora é outro. Direção de José Padilha. Rio de Janeiro: Globo Filmes; Zazen Produções, 2010. (115 min.), son., color. Ficção.

VEIGA, Anna Karolina. **A construção da favela pela narrativa cinematográfica brasileira**: uma análise de *Rio, 40 Graus* e de *Alemão*. Rio grande do Sul: 10º Encontro Nacional de História da Mídia, 2015.

VERNET, Marc. **Cinema e Narração**. In: AUMONT, Jacques *et al.* A estética do filme. 4 ed. Campinas: Papyrus, 2006. p. 101.

**Apêndice A – Entrevista com Alice Rodrigues, estudante de publicidade e propaganda, moradora do Complexo do Alemão e uma das criadoras do filme *Copa pra Alemão Ver* (2014)**

Entrevista feita pelo autor no Complexo do Alemão no dia 5 de outubro de 2019.

**1. Qual a ideia para fazer o filme?**

Faveladoc é um projeto pensado por uma belga que morou na Penha e ficou sensibilizada com as muitas histórias que permeavam as favelas do Alemão, tanto de informativos como de entretenimento. Quando ela voltou para a Bélgica ela levou essa ideia e conseguiu o patrocínio de uma produtora chamada Victoria Deluxe, a produtora financiou o projeto, conseguiu dinheiro para comprar equipamentos audiovisuais, financiou durante quatro meses a formação desses jovens em produção audiovisual e deu uma pequena ajuda de custo para cinco jovens envolvidos no projeto, além disso contratou um diretor artístico para acompanhar os jovens durante o processo.

Durante os quatro meses os jovens aprenderam a utilizar os equipamentos e montar um roteiro que falasse sobre favela e a copa do mundo que aconteceu no Brasil em 2014. O filme foi feito inclusive durante os jogos.

Durante o processo de aprendizagem, Alice lembra que tiveram muitas aulas interrompidas por conta de conflitos armados no território, esses conflitos inclusive interferiram na forma de fazer as filmagens. Ela conta que eles escolheram fazer um filme que fizesse um contraponto entre os problemas na educação pública e na segurança pública, o megaevento que acontecia na cidade e a mídia, que só noticiava a Copa.

## **2. Vocês escolheram falar da favela e da copa por esse ponto de vista ou alguém propôs esse tema?**

Nós escolhemos falar a partir desse tema porque estava muito gritante o que estava acontecendo na cidade, toda em festa e na favela o clima era outro. Nós poderíamos ter feito um filme buscando só coisas boas que aconteciam na favela naquele período, como as brincadeiras de futebol, os torcedores e outros assuntos, mas escolhemos esse porque estava gritante. Foi o contraponto real da zona sul e da favela. Na época usávamos o termo maquiagem que estava acontecendo na época, para esconder o que realmente estava acontecendo.

## **3. Como você participou da produção?**

Todo mundo fazia um pouco de tudo, inclusive na escolha dos personagens, locais a serem filmados. Na escolha das histórias, eu escolhi um primo que tinha o sonho de ser jogador de futebol, porém as dificuldades eram muitas para se dedicar a esse projeto de vida, e cada um dos criadores propuseram a escolha de um entrevistado a partir do tema geral. Além das entrevistas, tiveram as gravações nas greves dos professores no centro da cidade.

## **4. Como foi o processo criativo na elaboração do filme**

Todo processo criativo era conversado com toda equipe do projeto, então não teve uma pessoa por função, fazíamos rodízio em funções, todo mundo filmou, dirigiu, editou.

## **5. Você sabe qual o orçamento do filme?**

Não sei qual o orçamento, durante todo processo Fabienne acompanhava a gente e comprava as coisas básicas que precisavam.

## **6. Qual a escolha do nome do filme?**

O nome do filme surgiu de um ato no morro em protesto às mortes por confronto que aconteciam na favela e não tinha resposta do estado e nem era coberto pela mídia. O nome do ato era COPA PARA ALEMÃO VER e a gente gostou do nome e pedimos aos organizadores para usar em nosso filme, pois tinha tudo a ver com o que queríamos dizer. O título traz tudo que queríamos dizer, tipo enquanto estava acontecendo a copa nos que moramos no alemão, víamos tiros, protestos, violência, falta de aula etc.

## **7. Como foi a estreia do filme no Brasil e fora do Brasil?**

Primeiro fizemos uma rodada de exibição na Bélgica, em vários espaços que tinham parceria com Deluxe. Quando a gente voltou para o Brasil, conseguimos colocar no Festival do Rio, exibimos no Complexo do Alemão e em alguns espaços parceiros, porém por falta de orçamento para um plano de divulgação ou distribuição, ficamos na proposta de colocar o filme em festivais e acabamos segurando o filme com todo seu peso de discurso que tinha na época que ficou pronto logo após a Copa do Mundo e a vergonha que o time brasileiro sofreu para a Alemanha.

## **8. Qual a importância de fazer um filme sobre seu bairro, seu cotidiano, sobre pessoas que você convive etc.?**

Pra mim foi muito interessante, porque eu já tinha feito outros trabalhos no audiovisual que eu não tinha essa participação. O poder de escolher faz toda diferença dentro do processo de produção. No Faveladoc eu tive que argumentar sobre a escolha dos personagens, a relevância deles para o filme e tudo isso é muito bom, o quanto minha participação é importante para o andamento do projeto. Quando a gente mora no local, a gente pensa tudo muito amplo, as colações, personagens e parcerias e tudo que pra outra pessoa pode passar despercebido eu pude trazer para compor o filme por ser um local que tenho muito conhecimento.

## **Apêndice B – Entrevista via e-mail com Fabienne Haerinck, produtora executiva do filme *Copa pra Alemão Ver* (2014)**

Entrevista feita pelo autor via e-mail no dia 17 de novembro de 2019.

### **1. Como foi sua relação com o Complexo do Alemão?**

Em 2009-2010 eu morei durante um ano em Vila Cruzeiro. Lá trabalhei voluntário em uma ONG. A ONG tirava meninos do tráfico e encaminhava ao mercado de trabalho ou educação. Organizava atividades pelas crianças pra diminuir o risco que eles entraram no tráfico. Em 2010 eu conheci David Amen, do instituto Raízes em Movimento, queríamos realizar um projeto de grafite em Vila Cruzeiro, mas não deu tempo. Eu prometi de lembrar-se deles e da ONG Raízes em Movimento, caso fosse fazer um projeto, no futuro, em relação as favelas. Fora disso: Amo a favela e o seu povo de todo o coração, lá me sinto em casa, quero que um dia seja feito justiça em relação ao povo, porque eles não estão tendo as oportunidades que merecem, os mesmos oportunidades que aqueles do asfalto têm.

### **2. De onde surgiu a ideia de produzir um filme sobre o Alemão?**

Quando morei na Vila Cruzeiro, eu vi muita injustiça acontecer (policiais que estavam violando os direitos humanos, botando a culpa no morador, em traficante, culpa dos erros que eles mesmos, os policiais fizeram). Eu li coisas no jornal, coisas que aconteciam na Vila Cruzeiro / Complexo da Penha / Alemão, só que esses artigos não falavam a verdade. A verdade era outra e o povo não tinha como se defender contra as mentiras da imprensa. Aí eu percebi que o povo não tinha/têm voz. Que eles têm medo de falar, medo das repercussões. Igual os jovens. Naquela época eu estava com 28 anos, e fiquei indignada com isso, a falta de voz do povo, a falta de voz dos jovens, a falta de oportunidades. Quando eu voltei pra Bélgica tive a “pacificação” na Penha e Alemão no final de 2010. Aconteceu numa forma muito brutal. Muitas pessoas foram mortas. A polícia roubou um montão de coisas dos moradores, mas também estavam enriquecendo com o dinheiro, o ouro do tráfico. Meninos ficavam mortos na mata, as mães eram proibidas de se aproximar dos filhos mortos, reconheceram os filhos pelas roupas, porque os porcos comeram o rosto dos meninos. Então, de novo fiquei mais indignada ainda, escutei essas histórias de vários amigos meus cada um independente do outro, a mesma história saiu da boca de cada um! Isso foi a verdade cruel, e de novo a mídia só contou mentiras. Então, com essa indignação dentro de mim, eu precisava fazer algo, precisava canalizar minha raiva. Assim comecei a juntar dinheiro pra fazer um projeto que ia dar voz ao povo, através dos jovens. Queria que fosse um projeto com filme, documentário. O interessante também era que quando os jovens produziram algo sobre a realidade deles, a consciência deles de como a mídia aumenta. Essa consciência também pode ser uma arma pra olhar pra realidade. Por exemplo: Quando edita imagens pra contar uma história, você pode manipular a história através das imagens, a voz over, e é

exatamente assim que a grande mídia funciona. Aprender isso, deixa você mais crítico em relação a mídia e começa a pensar por si, refletir sobre a sua realidade de outra forma.

### **3. Quais os parceiros você conseguiu para viabilizar o projeto?**

Victoria Deluxe: Eu precisava de uma organização da Bélgica, pra eles poder colocar o dinheiro que eu juntei na conta deles, pra eu estar em ordem com a lei. Também me orientar pra montar um projeto de tal forma. Na Victoria Deluxe tive experiência com audiovisual. Por isso que os escolhi.

Raízes em Movimento: Precisava um lugar pra poder montar esse projeto nas favelas. O instituto Raízes em Movimento já trabalhava com arte, com direitos humanos, dar voz ao povo, por isso os escolhi.

Cineasta: Gustavo Gelmini: Precisava alguém que ensinasse técnicas de filmagem, edição, roteiro, aos jovens. Ele já fez um projeto com jovens da favela, então já tinha alguma sensibilidade pela realidade das favelas.

Faveladoc: Isso foi o projeto que montei, pra juntar esses parceiros pra realizar o projeto.

### **4. Como você conseguiu recursos para produzir o filme?**

Eu organizei várias festas, dei palestras em vários locais na Bélgica, pedi dinheiro a organizações, empresas, até fui pra a igreja pra pregar sobre as favelas. Assim eu juntei 22 mil euros, sozinha, durante dois anos.

A Victoria Deluxe juntou 10 mil euros. Só que desses 10 mil euros, eu tive que pagar a Victoria Deluxe pelo trabalho deles em relação ao projeto.

A Secretaria de Cultura pagou os transportes Brasil–Bélgica dos jovens. (Era em euros uns 5.600) Não teve bastante dinheiro pra pagar todos os bilhetes. Então eu paguei 2 mil euros da minha própria conta. Eu e o Marcos Rey do projeto escrevemos o edital pra ganhar esses recursos.

O padrinho do projeto, um homem que tem um grande centro cultural aqui na Bélgica, pagou o hotel dos jovens. Acho que isso foram uns 3mil euros.

### **5. Qual sua função dentro do filme?**

Era o meu iniciativo, eu montei o projeto. Eu procurei / escolhi os parceiros. Eu fiz a coordenação geral, acompanhei o processo todo, de A até Z, também em relação com os jovens,

o tipo de conteúdo do documentário. (Obs.: tinha que ser algo crítico em relação à Copa do Mundo e aos Jogos Olímpico.)

**Pesquisa participante e comunicação dialógica: a experiência com  
as comunidades ciganas da Espanha**

**Participatory Research and Dialogic Communication: the Experience  
with the Romani Communities from Spain**

*Gabriela Marques Gonçalves<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo discutir como a comunicação dialógica pode ser aplicada em trabalhos de campo de pesquisas participantes. Será realizada, portanto, uma discussão teórica sobre esta metodologia de pesquisa, seguida da reflexão sobre sua aplicação no caso específico das comunidades ciganas. O âmbito prático da pesquisa se enfocará na realidade destas comunidades na Espanha, a partir do relato da nossa experiência de trabalho durante quatro anos no referido país. Como resultados, apontamos a importância do conhecimento de seus contextos históricos e sociais para construir um entorno dialógico de pesquisa, bem como a participação ativa em suas lutas para alcançar uma melhor compreensão das realidades analisadas.

**Palavras-chave:** Pesquisa participante; Comunidades ciganas; Comunicação Dialógica; Metodologia; Espanha.

**Abstract:** This paper aims to discuss how the dialogic communication can be applied in fieldworks of participatory researches. Thus, it will be done a theoretical discussion about this methodology, followed by a reflection about its application in the specific case of the Romani communities. The practical scope of the research will focus on the reality of these communities in Spain, considering the narrative of our work experience during four years in this country. As a result, we will point out the importance of the knowledge of their historical and social contexts to build a dialogic environment of research, as well as the active participation in their fights to achieve a better comprehension of the analyzed realities.

---

<sup>1</sup> Graduada em Comunicação Social/Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás (UFG), especialista em Produção e Gestão de Projetos Culturais pela UFG, mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e doutora em Comunicação Audiovisual e Publicidade pela Universidad Autònoma de Barcelona, na Espanha.

**Keywords:** Participatory research; Romani communities; Dialogic communication; Methodology; Spain.

## 1. Introdução

Este artigo tem como objetivo discutir a comunicação dialógica na pesquisa participante com comunidades ciganas. A comunicação dialógica é entendida aqui como o diálogo entre posições sociais distintas na busca pela construção conjunta de conhecimento entre sujeitos diferentes, mas não desiguais (BRANDÃO, 2005). Esta experiência faz parte de uma pesquisa de doutorado sobre consumo midiático e cultural da população cigana, realizada entre 2016 e 2019, na Espanha, e, por isso, as reflexões se focarão no contexto específico desse país. No entanto, esse fato não impede a construção de um diálogo com pesquisas realizadas com populações ciganas de origens diferentes.

Não há nenhuma pretensão de que este seja um modelo a ser seguido no que diz respeito às pesquisas realizadas com as populações ciganas, principalmente porque se reconhece aqui a diversidade desse povo e as diferenças históricas e geográficas que os diferentes grupos vivenciaram. O que se propõe é uma reflexão para o estabelecimento de diálogos e trocas com os interessados neste assunto. Ressaltamos também que para fazer este diálogo, por vezes utilizaremos, neste texto, a primeira pessoa com o objetivo de criar uma relação mais direta entre a discussão que se propõe aqui e nossa experiência pessoal.

Para fazer este debate, propomos um olhar atento à pesquisa participante enquanto método e ao papel da comunicação dialógica como norteador deste processo. Em seguida, apresentaremos a experiência de pesquisa com as comunidades ciganas da Espanha, mais especificamente da Catalunha. Veremos qual a importância do conhecimento de seus contextos históricos e sociais para construir um entorno dialógico de pesquisa, bem como a necessidade de uma participação ativa em suas lutas para uma melhor compreensão das realidades analisadas.

É importante destacar que, antes da realização desta pesquisa, eu não tinha experiência de trabalho com as populações ciganas. No entanto, outras pesquisas de cunho participativo, realizadas de 2007 a 2015 em minha trajetória acadêmica, especialmente com grupos de cultura popular, populações indígenas e movimentos sociais, como os de luta pela terra e por moradia, formaram a base para guiar a pesquisa que seria realizada com as comunidades ciganas.

Além da experiência prévia, a pesquisa bibliográfica foi fundamental para compreender o contexto histórico e social da população com a qual entraria em contato, especialmente os trabalhos de autores que abordam a realidade europeia ou, mais especificamente, espanhola, como Matache (2014, 2016), Garriga (2000, 2015), San Román (1984), Oleaque (2014), entre outros. Isto porque qualquer aproximação a estas comunidades deve ser acompanhada do conhecimento de seus históricos de perseguição e modos de resistência, sendo estes os aspectos comuns das comunidades ciganas dos diferentes países.

A construção de uma comunicação dialógica com estes sujeitos requer o reconhecimento de que “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (RIBEIRO, 2017, p. 64). O histórico de negação do próprio direito à vida das comunidades ciganas, cujo ápice pode ser explicado pelo holocausto cigano no regime nazista (GONÇALVES, 2019b), construiu um contexto de autoisolamento em alguns desses grupos como um processo de autoproteção, como se verá mais adiante.

Ao se construir um espaço de comunicação dialógica na pesquisa científica, compreende-se que “os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias” (RIBEIRO, 2017, p. 75).

Antes de dar início à discussão teórica a que nos propomos aqui, acreditamos ser importante fazer um breve recorrido sobre o histórico de perseguição às populações ciganas. Isso nos ajudará a compreender a análise específica sobre a experiência com o grupo de interlocutores espanhóis.

## **2. Breve histórico sobre a população cigana<sup>2</sup>**

A existência das populações ciganas enquanto grupo étnico, segundo muitos teóricos, surge com a chegada à Europa. Acreditava-se em sua origem egípcia, de onde vem a denominação nas diferentes línguas: gypsy, gitano, cigano, tsigane, zíngaro etc. (MATACHE; BHABHA; BRONSTHER, 2014). Diferentes grupos são abarcados no que hoje se conhece como povos Romani, que reivindicam, especialmente na Europa, o reconhecimento de uma língua comum, o Romanês, de uma bandeira e de um hino, o *Gelem Gelem*. A importância do núcleo familiar, o respeito aos mais velhos, a itinerância forçada e a capacidade de adaptação a

---

<sup>2</sup> Um histórico mais aprofundado do assunto pode ser encontrado em Gonçalves (2019a).

diferentes culturas e religiões são algumas características destas populações, apesar de não se buscar aqui uma generalização folclorizada de sua cultura, que é diversa (TORRES, 1991; SANT'ANA, 1983).

Mais do que nos deter em aspectos culturais, acreditamos ser importante focar no contexto histórico-social destas populações no continente europeu para compreender as perseguições a este grupo étnico em todos os territórios por onde passaram, concretizando-se de formas particulares nos diferentes países e em diferentes momentos. Os povos ciganos são vistos, desde a Idade Média como o “outro” que não se encaixa nos padrões esperados para a sociedade europeia, processo que se complexifica durante a formação dos Estados-Nação em que se buscava uma homogeneidade e identidade comum (GONÇALVES, 2019b).

Enquanto na Romênia foi instituída sua escravidão, por exemplo, Inglaterra e Portugal decidiram expulsar as famílias ciganas de seus territórios e enviá-las ao continente americano no processo de colonização (MATACHE, 2014) na tentativa de fazer desaparecer sua cultura. Já o reino espanhol, avaliando a experiência dos países vizinhos, preferiu manter estas populações em seu território ao mesmo tempo em que designava sua prisão e trabalho forçado. As proibições do uso de sua língua e de suas vestimentas foram, no entanto, medidas comuns em diferentes governos.

No caso específico da Espanha, Teresa San Román divide temporalmente o tratamento das populações ciganas da seguinte maneira: “até 1499, costuma-se falar de uma fase de acolhida; entre 1499 e 1783 se dá uma ‘fase de perseguição’; enquanto que a etapa que vai de 1783 até nossos dias é caracterizada por tentativas de assimilação ou integração” (SAN ROMÁN *apud* GARRIGA, 2000, p. 54). Estas políticas se dão ora por meio da violência, ora por meio do esquecimento e apagamento de sua cultura e identidade. De qualquer modo, podem ser vistas como resultado do racismo de Estado na Espanha que, segundo Cortés Gómez e Fernández Ortega (2015), se constituiu “como um dispositivo religioso-católico” até o século XVII e “como um dispositivo econômico-liberal no século XVIII” (*ibid.*, p. 499).

No primeiro período mencionado por San Román, os ciganos não sofreram muita perseguição, porque se acreditava que deixariam o território rapidamente. Já a segunda etapa coincide com a Reforma Protestante e a Contrarreforma, que, segundo Ginzburg, supunham o início de um período marcado “pela marginalização mais ou menos violenta das minorias e dos grupos dissidentes” (SAN ROMÁN, 1987, p. 33-34).

Considerado um povo estrangeiro, os ciganos eram vistos como um problema para o governo durante a construção do Estado moderno, baseado no nacionalismo e na migração do campo para as cidades, que tinha como uma de suas características a rejeição ao que era diferente: “a presença de estrangeiros na Espanha se torna polêmica; se atribui aos diferentes e estrangeiros a difusão de costumes diferentes e a corrupção da vida do povo. O estrangeiro é um ‘outro’ na sociedade civil da época” (GARRIGA, 2000, p. 53-54).

Todo este contexto, marcado pela elaboração ao longo dos séculos de diversas leis destinadas a punir as populações ciganas por sua forma de ser, resultou em uma marginalização social e econômica estruturada pelo racismo e estigmatização destas populações. A construção da imagem da população cigana como um “outro” nasce de uma reafirmação da identidade da sociedade dominante em relação a diferentes grupos étnicos. O racismo contra os povos ciganos é, assim, parte de um conjunto complexo de discriminações, em que se construiu a ideia de uma inferioridade deste grupo diante da sociedade europeia, branca e cristã (GONÇALVES, 2019b).

Segundo Mirga-Kruszelnicka (2015), a imagem negativa dos ciganos se deve em grande medida à produção acadêmica e de especialistas que concentram suas análises nas deficiências, limitações e problemas socioeconômicos da população cigana. Isso se dá de modo a responsabilizar os próprios ciganos pela sua situação social, como se a pobreza fosse própria de seu ambiente e não uma consequência do contexto histórico baseado em perseguições. Esse discurso se coloca como autorizado para explicar as formas de vida das comunidades ciganas, considerando a construção das normas culturais brancas como um padrão a ser seguido (GONÇALVES, 2019b).

Todo esse contexto histórico se mistura nas últimas décadas com os processos de globalização, crises econômico-financeiras e recentes movimentos migratórios. Assim, mesmo com todos os avanços relacionados à consolidação da democracia e à garantia dos direitos humanos, ainda existe, segundo Cortés Gómez e Fernández Ortega (2015, p. 506), uma “igualdade jurídica” acompanhada de uma “desigualdade de facto”, devido às consequências do colonialismo e do racismo estruturante.

Nos últimos 40 anos, alguns exemplos dessas consequências são a criação de bairros e escolas segregadas, o linchamento público, a esterilização forçada de mulheres ciganas e as abordagens policiais por perfil étnico (GONÇALVES, 2019a; GONÇALVES, 2019b). A discriminação e perseguição se mostram em situação ainda mais ameaçadora para a população cigana com o avanço da ultradireita, especialmente na Europa, com as políticas promovidas

pelo Primeiro Ministro da Hungria e o crescimento do discurso discriminatório no espaço público, exemplificado pelos discursos de ódio na internet.

Como resultado da Década pela Inclusão dos Ciganos<sup>3</sup>, que teve início em 2005 em 12 países do continente europeu e cujo objetivo era alcançar a integração da população cigana pelo fim da discriminação e da pobreza nessas comunidades, constatou-se a produção de algum avanço nas áreas de educação, trabalho, saúde e moradia. No entanto, paralelamente a isso, a população cigana segue enfrentando no seu dia a dia problemas que demonstram a falta de garantia de seus direitos fundamentais.

No caso específico da Espanha, o Relator Especial das Nações Unidas sobre questões relacionadas às minorias, Fernand de Varennes, constatou em sua declaração de 2019 que a população cigana é uma minoria que segue entre as mais marginalizadas e vulneráveis do país e reconheceu que o Anticiganismo continua “muito estendido e profundamente arraigado nos comportamentos sociais e culturais e nas práticas institucionais” (VARENNE, 2019, não paginado).

Tudo isso nos ajuda a compreender as estratégias de autodefesa que estas comunidades criaram ao longo dos anos em relação, por exemplo, às políticas públicas destinadas a elas – na maioria das vezes elaboradas sem a participação da própria comunidade – e ao ambiente acadêmico. Isto se reflete não só nas suas relações com o poder público, mas também com pesquisadores, já que em muitos momentos estes agentes atuaram juntos nos assuntos que se referem às populações ciganas.

### **3. A pesquisa participante e a comunicação dialógica**

Ao pensar a pesquisa como um processo de problematização de determinadas questões, assume-se a ideia de Freire (1977, p. 82) de que isso só é possível a partir do compromisso pessoal com estas mesmas questões, já que a problematização é inseparável das situações concretas e porque não é possível permanecer “como mero espectador da problematização”, já que ela “implica num retorno crítico à ação”.

---

<sup>3</sup> Iniciativa conjunta da Comissão Europeia, do Banco Mundial e do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) desenvolvida na Bulgária, Croácia, República Tcheca, Hungria, Macedônia, Romênia, Sérvia, Montenegro, Eslováquia, Espanha, Albânia e Bósnia e Herzegovina.

Para esse autor, ao se aprofundar na situação em que se está problematizando, abrem-se ao mesmo tempo “novos caminhos de compreensão do objeto da análise aos demais sujeitos” (FREIRE, 1977, p. 82). No que se refere à proposta deste artigo, abre-se à participação dos interlocutores no próprio processo de pesquisa para que possam refletir também sobre o fazer científico em suas comunidades. Isso permite que estes sujeitos se entendam enquanto parte de uma totalidade, em que as partes estão em interação, e que é possível participar “de uma ação autêntica” sobre o processo de pesquisa (FREIRE, 1977, p. 34).

Como destaca Brandão, as pesquisas acadêmicas se inserem em realidades que são desiguais, por isso a atuação na pesquisa participante “determina um compromisso que subordina o próprio projeto científico de pesquisa ao projeto político dos grupos populares cuja situação de classe, cultura ou história se quer conhecer porque se quer agir” (BRANDÃO, 1985, p. 12). Isso significa colocar os instrumentos do pesquisador “a serviço da construção de uma sociedade mais justa e democrática” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 1985, p. 20-21).

Em diálogo com estas reflexões, trazemos os aprendizados que a etnografia também nos proporciona. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006) destaca o “olhar” e o “escutar” como duas das três práticas dentro do trabalho etnográfico, ao lado do “escrever”. Para o autor, essas práticas são as três etapas necessárias para apreender os fenômenos sociais, e as tomamos emprestadas aqui para refletir sobre a pesquisa participante. Ao mesmo tempo que a teoria faz o olhar do pesquisador mais sofisticado e proporciona uma observação mais cuidadosa, é necessário estar preparado para que ela não se limite aos conceitos pré-construídos, abrindo possibilidades para novas interpretações. Para Cardoso de Oliveira (2006), é preciso criar um ambiente de interação e diálogo no qual o informante se transforma em interlocutor, rompendo ou, ao menos, diminuindo o caráter autoritário que possa representar o pesquisador no processo de estudo. Esta proposta metodológica vai ao encontro das discussões nos campos da educação e da comunicação popular que buscam um processo de interação que rompa os papéis tradicionais ocupados pelos sujeitos participantes do processo.

Ao analisar a obra de Bakhtin, Geraldi (2011) destaca a importância de sua dialética dialógica no e para o fazer científico, já que a compreensão de uma realidade é um movimento e todos os envolvidos nele saem modificados. Fiorin (2006) destaca, também analisando a obra do pensador russo, que as relações dialógicas a que ele faz referência não se reduzem ao diálogo face a face, mas tratam daquelas relações entre posições sociais. Nisto, a importância em se destacar que pesquisador e interlocutores fazem parte de posições sociais diferentes, mas que

dialogam. E isto requer por parte do pesquisador uma postura oposta à antidualogicidade, caracterizada pela invasão cultural. Isto porque “o invasor reduz os homens do espaço invadido a meros objetivos de sua ação” (FREIRE, 1977, p. 41), criando uma relação autoritária. Para Freire (*ibid.*, p. 43), é preciso vivenciar o diálogo e “ser dialógico é não invadir, é não manipular, é não sloganizar. Ser dialógico é empenhar-se na transformação constante da realidade”. Em resumo:

O que se pretende com o diálogo, em qualquer hipótese (seja em torno de um conhecimento científico e técnico, seja de um conhecimento ‘experencial’), é a problematização do próprio conhecimento em sua indiscutível reação com a realidade concreta na qual se gera e sobre a qual incide, para melhor compreendê-la, explicá-la, transformá-la (FREIRE, 1977, p. 52).

Neste processo, abre-se caminho também para o afeto, entendido aqui como intensidades específicas, geralmente não significáveis, conseqüentes da representação ou imaginação de um sujeito sobre o que seria o lugar ocupado pelo outro (FAVRET-SAADA, 2005). Sempre haverá pontos de contato e de divergência entre esses sujeitos, no entanto, seguindo a lógica bakhtiniana, “é nas divergências que se abrem a historicidade e sociabilidade do mundo” (GERALDI, 2011). Para Favret-Saada, experimentar de forma indireta sensações, percepções e pensamentos do outro requer esta distância da diferença para que resulte em uma aproximação.

Ao ocupar esses lugares, os interlocutores se afetam mutuamente e isso não significa se identificar com o ponto de vista do outro, mas assumir “o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160). Isso se mostra de forma ainda mais marcada no caso do pesquisador que se abre a uma metodologia flexível, que é mutável justamente porque é crítica com o contexto analisado. Essa atenção ao afeto é possível quando o centro da discussão é o sujeito, mas como destaca Paulo Freire, não se trata aqui do sujeito abstrato, mas do concreto, “que não existe senão na realidade também concreta, que o condiciona” (FREIRE, 1977, p. 16), ou seja, o sujeito “que não pode ser compreendido fora de suas relações com o mundo” (*ibid.*, p. 28), o que inclui a natureza e os seres vivos que o rodeiam.

Finalmente, se flexibilidade, intercomunicação horizontal e redes são importantes para entender a sociedade (SOUZA, 1993), também o são para compreender a proposta metodológica que discutimos aqui. Para Freire (1977, p. 48), nas “relações estruturais, rígidas e verticais”, não há espaço para o diálogo. Além disso, como se verá na próxima parte deste

artigo, a articulação em rede foi fundamental para o trabalho com as comunidades ciganas. Por redes entendemos aqui aquelas destacadas por Scherer-Warren (1993) como a possibilidade de integração da diversidade. Assumimos, assim, essa multiplicidade de sujeitos com os quais se interage no processo da pesquisa, evitando uma unicidade totalizadora e buscando a riqueza dessa diversidade e das próprias contradições que a acompanham.

Essa diversidade é refletida nas opiniões e práticas analisadas na pesquisa a que fazemos referência e possibilitadas pela metodologia aqui proposta e, ainda que sejam pessoais, estão atravessadas pela realidade do grupo devido à continuidade de experiências semelhantes ou comuns. As análises refletem, assim, as condições sociais nas quais estes sujeitos estão imersos. Isso “ajuda a criar um repertório comum de reivindicações e possibilita o diálogo no fortalecimento destas lutas” (GONÇALVES, 2019a, p. 224-225). Como destaca Ribeiro (2017), para além de enfatizar as experiências de racismo vivenciadas por estes sujeitos, é importante destacar que eles compartilham processos de resistência, mostrando que experiências individuais podem ser vistas de uma perspectiva coletiva.

#### **4. O trabalho de campo com a população cigana**

Como explicado na introdução, a reflexão desenvolvida neste artigo parte da experiência da autora na província de Barcelona, na Espanha, que resultou em uma tese de doutorado elaborada a partir de uma metodologia qualitativa enfocada na observação participante e em entrevistas semiestruturadas com 20 pessoas. A falta de um conhecimento prévio sobre a população cigana na localidade e a falta de um interlocutor cigano fez com que optássemos por começar o trabalho de campo nas redes sociais em paralelo às leituras teóricas sobre o tema. Por um lado, era preciso conhecer em primeira mão a população cigana de Barcelona e, por outro, precisávamos nos apresentar para a comunidade. Este trabalho exploratório foi imprescindível para conhecer estas pessoas e para ganhar seu respeito e confiança, como se detalhará mais adiante.

Uma das ferramentas mais importantes nesta fase inicial foi a busca e a observação da rede social Facebook, já que muitas associações e entidades ciganas têm perfis nesse espaço<sup>4</sup>. Suas publicações nos levavam a outros atores importantes como ativistas e artistas ciganos,

---

<sup>4</sup> Nesta etapa, destacamos as páginas de Fagic, Unión Romani, Fundación Pere Closa, Secretariado Gitano e FAKALI.

além de nos dar informações sobre atividades, projetos e ações desenvolvidas por e/ou para a comunidade cigana. Ao mesmo tempo que se realizava este mapeamento virtual, começamos a participar em 2016, inicialmente apenas como ouvinte, do maior número possível de atividades presenciais, como seminários, conferências, prêmios, mesas-redondas, grupos de trabalho etc. Nomes, rostos e vozes, que no início eram estranhos à pesquisadora, passaram, ao longo do tempo, a fazer parte de uma rede de contatos que foi além de Barcelona, e que incluiu ciganos de outras partes da Europa, inclusive, do Brasil, sendo o *status* de pesquisadora sempre foi evidenciado nessas relações.

O Facebook foi útil não só para localizar estas entidades e militantes, mas também para fazer um acompanhamento ao longo de toda a pesquisa. À medida que o tempo passava, sua função já não era simplesmente dar informações sobre as atividades, mas sim manter diálogos com os interlocutores que em algum momento a pesquisadora havia conhecido pessoalmente. Este diálogo não se dava somente sobre questões relacionadas com uma militância da causa cigana, mas também acerca de questões mais pessoais, devido à informalidade proporcionada pelas publicações nessa rede social.

A partir dos dados encontrados no Conselho Municipal do Povo Cigano de Barcelona, por meio de sua página na internet e do uso de ferramentas de busca, foi possível fazer um primeiro levantamento de associações ciganas na cidade, que naquele momento totalizavam um número de 20. No entanto, embora as associações se apresentem como uma ponte importante com a comunidade, optou-se por não fazer um contato direto com elas antes que se tivesse uma visão completa sobre os aspectos históricos e a atuação do movimento associativo na cidade. Deste modo, pretendeu-se evitar que a pesquisa se centrasse em grupos ou líderes com poder de influência excessivo dentro do mundo associativo ou respondesse a perfis muito específicos ao se restringir a um bairro ou grupo de familiares.

Ao longo dessa fase exploratória, detectou-se a resistência por parte de membros da população cigana em participar em pesquisas acadêmicas. Segundo Padrós Castells, Sánchez-Busqués e Luque Cubero (2012), no final dos anos 1990, a visita de *experts* era vista pelos membros da comunidade cigana como uma ação que não se preocupava com os interesses reais desta população e que também não dava um *feedback* sobre as questões apresentadas a eles. De algum modo, nossa experiência é uma prova de que esta percepção continua, o que nos levou a buscar maneiras de garantir a existência do compromisso não só com a pesquisa em si, mas com as pessoas que conhecíamos.

Garriga (2000) fala de um receio da população cigana em relação a estudos e questionários, já que eles não ajudaram nem seus participantes nem a comunidade cigana em geral na conquista de condições de vida mais dignas. Para a autora, isto é consequência de uma desconfiança em relação à sociedade majoritária, incluindo o poder público, que muitas vezes tentou forçar a adaptação das comunidades ciganas às estruturas não ciganas da sociedade, sob o pretexto de políticas de integração que resultavam na assimilação desses grupos. Mais que isso, a insegurança é resultado do próprio processo de não participação, de não diálogo, de quem se vê “sem o direito de dizer sua palavra, e apenas com o dever de escutar e obedecer” (FREIRE, 1977, p. 49). Ainda para Freire, uma consequência dessa lógica é a extensão da desconfiança do outro a si mesmo, que ao não se sentir seguro “de sua própria capacidade”, “introjetam o mito de sua ignorância absoluta” (*id.*).

Em um texto sobre sua experiência de trabalho no âmbito educativo, Lalueza, Crespo e Luque (2010) falam de um desconhecimento mútuo entre famílias ciganas e professores não ciganos. Já Garriga (2015) se refere a preconceitos mútuos em uma abordagem mais geral a partir do desconhecimento que um grupo tem sobre a cultura do outro. No entanto, temos nossas dúvidas se é correto falar de um desconhecimento dos ciganos em relação à sociedade majoritária quando toda a sociedade se estrutura em instituições e modelos não ciganos. Os estereótipos que os ciganos apresentam sobre a sociedade majoritária seriam resultado de desconhecimento ou das históricas relações de poder existentes entre os dois grupos que resultaram em prisões, mortes, trabalho forçado e assimilação das comunidades ciganas?

Como aponta Freire, o ser humano não é um ser da adaptação, mas sim resultado da transformação de seu entorno e, por isso, é um ser de decisão. É compreensível, portanto, que alguns grupos sociais tenham uma reação natural de defesa diante de um “invasor” que ameaça romper seu equilíbrio interno ao sobrepor a eles “outra forma de pensar, que implica outra linguagem, outra estrutura e outra maneira de atuar” (FREIRE, 1977, p. 31). Essas superposições costumam ser ações que não reúnem nem “a participação de” nem “o diálogo com” os grupos sociais minoritários.

Definitivamente, informações encontradas no levantamento bibliográfico acabaram confirmadas na prática com a falta de resposta ou recusa de alguns interlocutores no momento em que foram solicitados a participar da pesquisa como entrevistados. Essa situação reforçou a necessidade de fazer algo que já prevíamos desde o início do projeto: envolver-se no dia a dia da comunidade. A observação participante se mostrava, assim, ainda mais importante. Mais que

uma ferramenta metodológica empregada para extrair informação direta para a pesquisa, a observação participante foi entendida aqui como um mecanismo para dar continuidade aos contatos com possíveis entrevistados e para garantir um espaço de construção de uma relação mútua de confiança.

Ao mesmo tempo, à medida que se formava e se ampliava nossa rede de contatos, a presença nas atividades e eventos foi exigindo uma participação mais ativa por parte da pesquisadora, seja nas intervenções em espaços próprios de debate, através do diálogo e intercâmbio de experiências com interlocutores ciganos e ciganas, seja na atuação como jornalista, curso de formação da pesquisadora. Segundo Peruzzo (2008), na pesquisa participante, o pesquisador assume algum papel cooperativo no grupo; assim, no caso desta pesquisa, produziram-se colaborações com diferentes entidades, como a produção de um vídeo em uma parceria com os projetos *Shere Rom* e *Avancem amb la Música*, de textos jornalísticos para o *Museo Virtual del Pueblo Gitano de Catalunya*, de oficinas de informática para crianças com a *Asociación Intercultural Nakeramos* ou ainda da decoração da *Plaça del Poble Romani*<sup>5</sup> com a *Asociació de Joves Gitanos de Gràcia* para uma das festas de bairro promovidas pela prefeitura de Barcelona.

Deu-se, assim, uma grande interação entre a pesquisadora e os membros da população cigana de Barcelona, abrindo a possibilidade de colocar os conhecimentos técnicos e científicos a serviço da causa cigana contra o racismo e em projetos de formação de jovens. Essa participação ativa permitiu, ao mesmo tempo, uma observação ainda mais crítica em relação ao contexto analisado. Nas palavras de Freire (1977), viu-se que é possível não só captar a realidade criticamente, mas também atuar de maneira crítica sobre ela.

A trajetória da pesquisa foi sendo construída de acordo com as reflexões metodológicas de Garriga (2015), que se dedicou a trabalhar com a comunidade cigana como assistente social e pesquisadora. Para a autora, nas pesquisas com as comunidades ciganas, além de se informar e estudar o que foi produzido nas diferentes áreas de conhecimento sobre o tema, é muito importante que haja o contato direto com seus membros, o que inclui a observação e a capacidade de escutar.

Os espaços de contato, tanto físicos como digitais, criaram circunstâncias nas quais a pesquisadora e os interlocutores puderam escutar-se mutuamente, facilitando uma relação mais dialógica. Ainda que este trabalho não se trate estritamente de uma etnografia, é verdade que

---

<sup>5</sup> Para saber mais, acessar: <https://www.facebook.com/pobleromaniviladegracia>.

parte das reflexões e experiências da observação participante estiveram refletidas nas análises dos dados obtidos com as entrevistas – que não são o foco deste artigo – realizadas a partir do segundo ano da pesquisa. Como aponta Cardoso de Oliveira (2006), a vivência proporcionada pelo “estar lá” que acompanha a observação participante é evocada constantemente no ato de interpretação e de escrita.

O vínculo construído com os diversos membros da comunidade cigana possibilitou a relação de confiança e afeto com a pesquisadora – entendendo o afeto no sentido já mencionado anteriormente por Favret-Saada (2005) –, o que contribuiu com a decisão dos participantes em ajudar na pesquisa como entrevistados e entrevistadas. Ser brasileira e estar longe da família foi, não poucas vezes, motivo de curiosidade e empatia durante o processo de aproximação. Além disso, ser uma migrante afrodescendente fazia com que essa representação ou imaginação cedesse lugar também a experiências próprias similares na vida em sociedade, o que Favret-Saada (*ibid.*) chama de comunicação afetiva, uma forma diferente na qual a empatia se apresenta. Nela, a identificação com o outro se dá na fusão com ele e na instantaneidade da comunicação.

Se por um lado houve espaço para a curiosidade e a descoberta do que era diferente entre pesquisadora e interlocutores, por outro lado houve momentos de reconhecimento de pontos em comum nas experiências de vida desses sujeitos. Isto foi possibilitado pelas escolhas metodológicas da pesquisa, ao mesmo tempo que interferiu diretamente no processo de realização da mesma.

Todo esse processo se deu por meio de conversas informais nos espaços de realização das atividades mencionadas anteriormente, já os eventos formais foram registrados em cadernos e blocos de notas. Esses contatos e vínculos resultaram, em parte, direta ou indiretamente, na realização de entrevistas semiestruturadas, que foram gravadas e cujos conteúdos foram utilizados para a análise apresentada na tese de doutorado que desenvolve essas reflexões. No entanto, não nos deteremos nessa parte da metodologia, já que não é o foco deste artigo.

## **5. Considerações finais**

Este trabalho buscou discutir a importância da comunicação dialógica nas metodologias de pesquisa qualitativa, especialmente a pesquisa participante, destacada aqui enquanto método que contribui com a construção de um fazer científico mais horizontal, especialmente naquelas

pesquisas com grupos sociais historicamente silenciados dentro das estruturas de poder do saber científico (GONÇALVES, 2019b). Tentamos com este texto, refletir sobre um processo de pesquisa que permitiu a interação com sujeitos, cujos saberes possibilitaram a construção de uma teoria também potente.

Nesse sentido, destacamos três pontos fundamentais para a elaboração de metodologias de pesquisa como a analisada aqui. O primeiro deles é a importância de se conhecer com profundidade o contexto histórico e social dos grupos que estão participando da pesquisa. Esse conhecimento se constrói tanto com a leitura crítica do material bibliográfico sobre o tema quanto com a vivência no dia a dia das pessoas pertencentes ao grupo. Isso possibilita não só compreender as especificidades desses sujeitos em relação a uma teoria mais geral, mas também olhar as contradições que o cotidiano nos impõe como uma potência para o processo de análise e não como um obstáculo.

O segundo ponto a ser destacado é a construção de uma metodologia baseada na interação, no diálogo, no afeto e na construção de redes. Nesse sentido, a corporeidade do pesquisador se coloca também como ator importante do processo. Esse “estar presente” abre caminho para interações e diálogos que ganham outro sentido ou outra intensidade na vivência, no cotidiano, resultando no afeto mútuo e, portanto, em sujeitos que saem desse processo modificados. Além disso, sublinhamos a importância da formação de redes, que contribui não só para uma melhor compreensão da realidade analisada e intercâmbio das reflexões que estão sendo produzidas, mas também como uma forma de apoio e de confiança para a realização da pesquisa.

Já o terceiro ponto discutido aqui é o compromisso do pesquisador com o próprio processo metodológico da pesquisa. Isso resulta em que o olhar crítico sobre a realidade seja acompanhado de uma atuação também crítica sobre ela. Como vimos, muitas vezes essa atuação é consequência das demandas que surgem por parte dos interlocutores, já que se aceitou que o processo seria construído de forma horizontal e dialógica. Ao romper as hierarquias do processo de pesquisa, rompe-se também a tradicional ilusão de que determinados grupos sociais devem se adaptar às mudanças impostas por outros grupos. Assume-se que pesquisadores e interlocutores são sujeitos diferentes, mas não desiguais e, portanto, tomam decisões para transformar suas realidades, incluindo aqui os processos envolvidos na prática científica.

Finalmente, gostaríamos de ressaltar que a participação é também um modo de resistência no próprio processo acadêmico em que se insere a pesquisa aqui mencionada.

Resistência porque o compromisso e a participação nos obrigam a respeitar os tempos das pessoas, saindo da lógica produtivista da área científica que insiste em prevalecer e manter-se constantemente ativa nos diferentes campos.

## 6. Referências bibliográficas

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A pesquisa participante na docência: a busca do diálogo na construção do saber. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Escritos abreviados**. São Paulo: Rosa dos Ventos, 2005.

\_\_\_\_\_. Pesquisar-participar. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Pesquisa participante**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CORTÉS GÓMEZ, Ismael; FERNÁNDEZ ORTEGA, Cayetano. El nomadismo romaní como resistencia refractaria frente al racismo de Estado en la modernidad española. In: **Memorias del 50º Congreso de Filosofía Joven Horizontes de Compromiso: LA VIDA**. Granada: Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales, 2015. p. 498-517.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2006.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

GARRIGA, Carme. **Els gitanos de Barcelona: Una aproximación sociológica**. Diputació de Barcelona, 2000.

\_\_\_\_\_. **Treball Social amb Gitanos**. Barcelona: Col·legi Oficial de Treball Social de Catalunya, 2015.

GERALDI, João Vanderley. Bakhtin é pano de fundo para crítica ao modelo neoliberal de educação. Entrevista com Carolina Nalon. **Revista A3**, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, n. 1, p. 20-24., 2011.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GONÇALVES, Gabriela Marques. El combate al Antigitanismo en España: las reacciones a las entrevistas de la directora de ‘Carmen y Lola’. **Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens**, v. 4, n. 2, p. 205-226, 2019a.

GONÇALVES, Gabriela Marques. **Medios de Comunicación y Cohesión Social: Consumo mediático y cultural de la población gitana de Cataluña**. 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2019b.

LALUEZA, José Luis; CRESPO, Isabel; LUQUE, María José. Un espai de col·laboració entre la Comunitat Gitana i la Universitat per a l'educació intercultural. **Perspectiva escolar**, n. 349, p. 46-55, 2010.

MATACHE, Margareta. **Palabra, imagen y pensamiento**: la creación de la otredad gitana. Fundación Secretariado Gitano, 9 nov. 2016. Disponible em: <https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/118108.html.es>. Acceso em: 13 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. The Deficit of EU Democracies: A New Cycle of Violence Against Roma Population. **Human Rights Quarterly**, n. 36, p. 325-348, 2014.

\_\_\_\_\_; BHABHA, Jacqueline; BRONSTHER, Carrie. Towards EU Negotiations: a moment of opportunity for the Roma, Ashkali and Egyptian communities in Kosovo? **European Review**, v. 22, n. 3, p. 432-452, 2014.

MIRGA-KRUSZELNICKA, Anna. **Estudios gitanos y emergencia de la Erudición Romani**. Asociación Nacional Presencia Gitana, 2015. Disponible em: <http://www.presenciagitana.org>.

OLEAQUE, Joan M. **Los gitanos en la prensa española**: Variación y reiteración de los planteamientos de los diarios ABC, El País y La Vanguardia en la representación de los gitanos como grupo (1981-2010). 2014. Tese (Doutorado em Ciéncias Polítiques) – Universitat de València, Valencia, 2014.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de; OLIVEIRA, Miguel Darcy de. Pesquisa social e ação educativa: conhecer a realidade para poder transformá-la. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Pesquisa participante**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

PADRÓS CASTELLS, Marta; SÀNCHEZ-BUSQUÉS, Sònia; LUQUE CUBERO, María José. Shere Rom: creando una microcultura para la inclusión socioeducativa. **Quaderns de Psicologia**, v. 14, n. 2, p. 87-99, 2012.

PERUZZO, Cicilia Maria Krohling. Observação participante e pesquisa-ação. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Org.). **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação**. São Paulo: Atlas, 2008.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANT'ANA, Maria de Lourdes. **Os ciganos**: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

SAN ROMÁN, Teresa. **Gitanos de Madrid y Barcelona**: Ensayos sobre Aculturación y Etnicidad. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, 1984.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

SOUZA, L. A. Gomes de. Prefácio. In: SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

TORRES, Antonio. **Vivencias Gitanas**. Barcelona: Instituto Romani de Servicios Sociales, 1991.

VARENNES, Fernand de. **Declaración del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre cuestiones de las minorías**. Madrid, 25 jan. 2019. Disponible em:

<https://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=24112&LangID=S>.  
Acesso em: 12 maio 2019.

.

**Nietzsche e o ensino-aprendizado de filosofia:  
a necessidade do encontro para a comunicação dialógica**

**Nietzsche and the Teaching and Learning of Philosophy: the Requirement  
of the Meeting to the Dialogic Communication**

*Rita Couto<sup>1</sup>, Cristie Campello<sup>2</sup>*

**Resumo:** A pandemia causada pelo novo coronavírus impactou diretamente na vida das pessoas. Para que o contágio da doença fosse controlado, o governador do Estado do Rio de Janeiro decretou o isolamento social. Dessa forma, as instituições de ensino tiveram que fechar suas portas e o estado decidiu implementar o ensino remoto nas escolas públicas de ensino médio. Apesar de concordar que o ensino remoto seria uma solução para não prejudicar o aprendizado do aluno, como professora de filosofia da rede pública do Estado do Rio de Janeiro, identifiquei, pelo menos, dois problemas: primeiro, não é possível aprender e ensinar filosofia de forma efetiva exclusivamente por meio de ferramentas digitais; e segundo, essa modalidade de ensino não alcança todos os envolvidos. Para demonstrar esse entendimento, analiso os escritos de Nietzsche, sobre a crítica da dualidade *corpo e mente*. A partir disso, reflito sobre a importância do encontro no ensino-aprendizado de filosofia, propondo um espaço de comunicação dialógica em que é possível reconhecer a diferença, estimular a criação e promover a autossuperação.

**Palavras-chave:** Filosofia; Nietzsche; Encontro; Educação; Comunicação.

**Abstract:** The pandemic caused by the new coronavirus directly impacted people's lives. In order to control the contagion's spread, the government of Rio de Janeiro enforced social isolation.

---

<sup>1</sup> Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestre em Educação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), linha de pesquisa Políticas, História e Cultura em Educação, com orientação do Dr. Miguel Angel Barrenechea, e atualmente doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), linha de pesquisa estética, orientada pela Dr<sup>a</sup> Maria Helena Lisboa da Cunha.

<sup>2</sup> Graduada em Comunicação Social pela Faculdade Hélio Alonso (FACHA), mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), linha de pesquisa Memória e Subjetividade, com orientação do Dr. Miguel Angel Barrenechea, e Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), linha de pesquisa Memória e Espaço, orientada pelo Dr. Sergio Pereira da Silva.

Educational institutes had to close their doors, and the state decided to implement remote teaching on public high schools. Although I agree that remote teaching would be a solution to keep students virtually in school, I notice at least two problems as a philosophy teacher for the state: first, it is not possible to learn and teach philosophy effectively exclusively through digital tools; and second, the system is not universally accessible. To demonstrate this view, I analyse Nietzsche's writings on body and mind duality. From this, I reflect on the importance of physical presence for the teaching and learning of philosophy, and I propose a space for dialogical communication that allows us to recognize the difference, encourage creativity and promote self-reliance.

**Keywords:** Philosophy; Nietzsche; Meeting; Education; Communication.

## 1. Introdução

*Mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de não ser de tal modo solitário, de não ver assim solitariamente – uma mágica intuição de semelhança e afinidade de olhar e desejo, um repousar na confiança da amizade, uma cegueira a dois sem interrogação nem suspeita, uma fruição de primeiros planos, de superfícies, do que é próximo e perto, de tudo o que tem cor, pele e aparência.*

Friedrich Nietzsche, 2008.

Diante de uma pandemia causada pelo novo coronavírus, a possibilidade de contágio nos impôs o isolamento social. De forma repentina, tivemos que transformar os hábitos cotidianos, o que afetou nossas relações sociais de diversas formas. A educação escolar foi uma dessas relações sociais afetada pela nova realidade. Com as escolas fechadas, o governo do Estado do Rio de Janeiro resolveu recorrer a ferramentas tecnológicas para a comunicação remota e instituiu um projeto de ensino-aprendizado a distância durante esse período<sup>3</sup>. Porém, diante desse cenário, o projeto foi imposto deliberadamente, sem que houvesse a participação da comunidade escolar.

---

<sup>3</sup> Na data de 16 de março de 2020, o governador em exercício do Estado do Rio de Janeiro decretou isolamento social, proibindo a abertura de todos os serviços considerados não essenciais, incluindo as instituições de ensino da educação básica. Isso ocorreu devido à pandemia de Covid-19 causada pelo novo coronavírus. Com isso, o Estado iniciou um projeto de “educação remota” nas escolas públicas do Rio de Janeiro.

O ensino remoto dispensa o encontro físico entre os envolvidos. No entanto, tendo em vista que o ensino-aprendizado de filosofia acontece na comunicação dialógica entre os envolvidos, o encontro é indispensável. Nesse tipo de comunicação, a abordagem de diferentes perspectivas possibilita um pensamento crítico e criativo que leva ao questionamento, cerne da filosofia. Por isso, é preciso que os professores e os alunos troquem conhecimentos na interatividade, que ocorre de forma mais intensa e afetiva na metodologia presencial.

Com base nos escritos de Nietzsche<sup>4</sup>, questiono a pretensa proposta educacional vigente de implementar um ensino de filosofia formatado e, por consequência, um aprendizado massificado. Esse questionamento é norteado pelos seguintes pensamentos: seria possível aprender e ensinar filosofia somente por meio de ferramentas digitais? Essas ferramentas gerariam inclusão? Por fim, ainda seríamos humanos? Essas perguntas me levam a pensar sobre a problemática da exclusão dos diferentes, ou seja, da pretensa ilusão de implementar uma educação para todos por meio do ensino remoto, na educação básica<sup>5</sup>, não somente no momento atual, mas também no futuro. Isso mitigaria o encontro entre corpo e mente, o que causaria um obstáculo para uma completude da comunicação dialógica.

Para pensar a comunicação dialógica no ensino-aprendizado de filosofia, analiso três escritos de Nietzsche: primeiro, o aforismo 295, “O gênio do coração” (2014, p. 231-214); segundo, o prólogo do livro *A gaia ciência* (2007a, p. 9-15); e terceiro, o capítulo intitulado “Por que sou tão inteligente” no *Ecce Homo* (2017, p. 33-49). Diante desses escritos, apresento a perspectiva nietzschiana sobre a impossibilidade de separar corpo e mente. Assim, a relevância desse estudo decorre da necessidade de conjugar os sentidos às ideias no ensino-aprendizado de filosofia, impulsionando o desenvolvimento educacional para a diversidade, ensinando e aprendendo a filosofar por meio do encontro e do afeto.

Inicialmente, examino, com base no texto “O gênio do coração”, aforismo do livro *Além do bem e do mal* (*op. cit.*), as linguagens verbal e corporal. Nesse primeiro momento, destaco o encontro como a arte da reconciliação dessas duas linguagens. Em seguida, apoiada no prólogo do livro *A gaia ciência* (*op. cit.*), ressalto a questão do desenvolvimento de um saber

---

<sup>4</sup> Marton (2010, p. 42-47) divide as obras de Nietzsche em três períodos, compreendendo as diversas etapas da filosofia do autor: a primeira, fase de juventude, caracterizada como “artística” (1870 a 1876); a segunda, denominada de “científica” (1876 a 1881); e a terceira, chamada de “consolidação da obra” (após 1881).

<sup>5</sup> A educação básica no Brasil atualmente é formada por três etapas: educação infantil (de 0 a 5 anos), ensino fundamental (de 6 a 14 anos) e ensino médio (de 15 a 17). Ela é normatizada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação nº 9.394/1996.

alegre no ato de ensinar e aprender filosofia. Por fim, inspirada na noção de singularidade do capítulo “Por que sou tão inteligente”, na obra *Ecce Homo* (*op. cit.*), evidencio o pensar por si.

Assim, através de uma reflexão sobre a relação aluno e professor de filosofia nas escolas públicas, faço uma análise da dicotomia igualdade e diversidade. Nesse caminho, sigo um fio condutor para pensar sobre a linguagem verbal e corporal, no encontro e no afeto, relevantes na comunicação dialógica no ato de filosofar. Na chegada do nosso percurso, mas sempre em busca de outras encruzilhadas, procuro examinar a perspectiva nietzschiana do significado de “cultivo de si”, para dessa maneira pensar sobre a proposta de ensinar filosofia e de filosofar por meio do encontro com a diferença, com a criatividade e consigo, conectado à vida concreta, que é fluxo e refluxo.

## **2. O encontro com a diferença: linguagem verbal e linguagem corporal**

No momento de ensinar e aprender filosofia ocorre a aproximação com o outro, que permite a troca de conhecimento. Essa proximidade corresponde a uma relação mútua que se estabelece por meio de linguagens. Por um lado, na linguagem verbal, acontece a troca de palavras; por outro, na linguagem corporal, ocorre a reação física. Marton (2010, p. 144) afirma que Nietzsche, ao examinar a origem da linguagem, compreende que: “no momento em que alguns indivíduos procuram viver gregariamente, surge a necessidade de fixar uma designação das coisas, cujo uso seja válido e obrigatório de maneira uniforme”. Então, a comunicação por meio da linguagem verbal, conforme a perspectiva nietzschiana, corresponde somente a um acordo arbitrário e estabelecido entre os homens para que eles se entendam entre si, pois a palavra não é decorrente do seu conteúdo conceitual e não está conectada à lógica. Para ele, “a linguagem tornou-se por toda a parte uma força que se basta a si mesma e que, como os braços de um fantasma, detém e impele os homens para onde eles não querem ir” (NIETZSCHE, 2009b, p. 70). Nesse sentido, a linguagem verbal é uma convenção social, uma padronização. Contudo, quando incluímos a linguagem corporal, os sentidos, que têm como pressuposto o corpo presente, falam pelas palavras. Assim, nessa união, concebe-se a diferença. Desse modo, a linguagem verbal deixa de ser um simples decifrar de signos padronizados, revelando a diversidade, representando no ato, no momento e no espaço, as experimentações, as trocas entre os diferentes, uma mistura entre a fala e o gesto.

No âmbito da sala de aula, quando as duas linguagens se juntam no ato de filosofar, acontece a união do corpo com a mente. Isso leva, no momento da comunicação dialógica, à

troca de saberes entre indivíduos. Essa troca é relevante na relação humana para a diversidade, pois, nesse momento, concebem-se ideias novas. Contudo, isso só será possível quando compreendermos que somos diferentes e capazes de ultrapassar nossas próprias dificuldades. Logo, a união dos sentidos com as ideias, no ato de ensinar e aprender filosofia, está relacionada à diferença e à mudança.

Nietzsche faz uma provocação quando, no texto “O gênio do coração” (*op. cit.*), descreve as seguintes ações que caracterizam esse gênio: ensinar a delicadeza, privilegiar a aparência, ser sincero e amar o saber. Ao apresentar essas características, o filósofo alemão nos surpreende revelando que esse gênio é o novo deus Dioniso<sup>6</sup>, descobridor e explorador. Esse deus, revelado por Nietzsche, possui a característica de ser diferente e transfigurador. Ele assume um duplo papel, tomando ele mesmo como um par dicotômico, pois não abandona o seu avesso. Estilisticamente, o gênio do coração não é pensado como o oposto dele mesmo, mas sim como uma transfiguração. Assim, ao decifrar essa provocação nietzschiana, podemos compreender que é preciso estar sempre se modificando.

O gênio do coração, segundo Nietzsche, não quer aprender com o homem, mas sim fazê-lo mais forte, mais maligno, mais profundo e também mais belo. Simbolicamente, o novo deus Dioniso quer mostrar a necessidade do homem de se superar, ou seja, de expandir suas forças. Assim, viver na concepção estética nietzschiana é reconhecer que a vida é *vontade de potência*, é ter o desejo de se expandir, diante de todas as vicissitudes da vida, num jogo de lutas constante, cheio de conflito. Rosa Dias (2011, p. 34) explica por que Nietzsche faz essa consideração: “a vida como *vontade de potência*, como eterno superar-se, é, antes de tudo, atividade criadora, e como tal é alguma coisa que quer expandir sua força, crescer, gerar mais vida”. Desse modo, entendo que não podemos viver a vida para a conservação e adaptação externa, mas sim para

---

<sup>6</sup> Nietzsche, no livro *O nascimento da tragédia* (2008c), valoriza a linguagem estética como a mais nobre representação simbólica que atua na vida do homem, originária das forças naturais. Essa linguagem é representada pelas figuras dos deuses Dioniso e Apolo. Dioniso simboliza a embriaguez, a desmesura e a exaltação, comandando o ritual orgiástico, quebra toda medida, ultrapassa as limitações próprias de respeito às normas citadinas, também, celebra o momento da exaltação, adotando uma linguagem simbólica do encantamento, da reconciliação entre os homens e a natureza. Ele se coloca distante das regras instauradas. Já Apolo simboliza o equilíbrio, a razão e a luz, reina na bela aparência do mundo interior da fantasia, gerando as formas harmoniosas, o prazer, a “luz do sol”, o sonho e a beleza, reina em sua aparição a individualização, afirma a ordenação, a lembrança e a obediência, quer encontrar a verdade superior para achar a harmonia entre os homens, estabelecendo a medida, as regras, o comportamento e o equilíbrio. Eles são opostos, mas um não vive sem o outro. A coexistência dessas figuras representa a vida harmônica entre a medida e a desmedida, a busca do equilíbrio entre eles. A conciliação das características opostas representa, simbolicamente, as faculdades naturais da existência humana, entre o pensar e o sentir.

recriarmos e expandirmos nossas forças. Assim, é na diversidade e com a mudança que, segundo a perspectiva nietzschiana, ultrapassamos o conformismo.

Com base nessa concepção de Nietzsche de *vontade de potência* e por meio do simbolismo do *gênio do coração*, entendo que conviver com os iguais conforma, mas, com os diferentes, transforma. Para reconhecer o *gênio do coração* como uma figura simbólica da diferença e da mudança, seria preciso ultrapassar a linguagem verbal carregada da pretensa crença da verdade absoluta e esvaziada e, então, reconhecer as metáforas na linguagem do corpo. Pois, o uso da linguagem verbal de modo dogmático dificilmente contribuiria para a diferença, conseqüentemente igualaria o desigual.

Sobre a questão de igualdade, pensando no ensino-aprendizado de filosofia, observo que o aluno vivencia a diversidade nas aulas presenciais. Já no ensino a remoto, ao contrário, não se leva em consideração a diferença, pois se propõe um ensino para a massa. Esse ensino massificado pode ser compreendido no conceito de *rebanho* desenvolvido por Nietzsche. Segundo Giacoia Junior (2006, p. 24), o “homem” de rebanho é um ser “igualitário e uniformizante; pois em um rebanho desconsideram-se principalmente as características singulares; cada indivíduo vale e é contado unicamente como exemplar da espécie, nunca pelo que é intrinsecamente”. Nesse sentido, sou testemunha de que na sala de aula as dificuldades são variadas no momento de ensinar e aprender filosofia, pois uns entendem rápido, outros não; alguns dominam a língua materna, outros não; uns são expansivos, outros não. É impossível atingir todos da mesma maneira. É preciso conhecer em que ponto o outro é diferente, capaz ou não de compreender.

Muitas vezes é necessário atender o aluno individualmente. Se nas aulas presenciais, nas quais ocorre o encontro entre professor e aluno, alguns não alcançam o entendimento, no ensino remoto, menos ainda. Então, observo que ensinar remotamente da mesma maneira para todos não resultaria em uma igualdade do conhecimento, pois os alunos não são iguais nem possuem as mesmas habilidades. Por outro lado, no ensino presencial, a partir do encontro entre as duas linguagens (verbal e corporal), é possível promover a comunicação e o diálogo entre os desiguais, proporcionando a autossuperação.

Entendo que tanto nas aulas presenciais quanto nas aulas a distância é difícil ensinar e aprender filosofia. Todavia, reconheço que, no âmbito das aulas presenciais de filosofia nas escolas públicas, acontece o encontro com o diferente. Assim, para continuar refletindo sobre o encontro, em seguida analisaremos o prólogo do livro *A gaia ciência* na perspectiva do encontro da ciência como um saber alegre e da arte como afirmação da vida em fluxo.

### 3. O encontro com a vida: um saber alegre e a arte de viver

Nietzsche considera que a filosofia é a arte da transfiguração. Assim, para ele, é inadmissível que um filósofo acredite na separação de *corpo e mente*, pois no ato de filosofar está em jogo a dualidade de pensar e agir. Então, pode-se dizer que a combinação do pensar e do agir contribuiria para se alcançar uma *educação superior*, isto é, um saber que conjuga *corpo e mente*. Contudo, na concepção Nietzsche (2008b), para chegar à *educação superior*, seria preciso incorporar um saber alegre. Dessa maneira o homem seria capaz de possuir um *cérebro duplo*, “como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra para o que não é ciência” (*idem*, p. 158). Assim, para filosofar seria necessário que os sentidos e as ideias se enlaçassem num movimento de contínua mudança de forças.

Há nesse aspecto um jogo de força para a criação, que se processa entre a ciência e a arte, para se chegar ao saber alegre. Acredito que a filosofia ganha um olhar especial, diferenciado das outras “disciplinas”, no momento em que concebe nesse jogo de forças uma perspectiva holística, uma atenção especial à vida cotidiana, ao *humano* enquanto duplicidade. Para Nietzsche, o verdadeiro filósofo não se dá o direito de separar, na vida, *o conhecimento da paixão*, pois, como já foi dito anteriormente, a vida é *vontade de potência*, jogo de forças e expansão.

A vida ocupa um lugar preponderante na filosofia nietzschiana, uma vez que, para o filósofo, viver significa transformar continuamente tudo que somos. Contudo, essa transformação não pode se tornar um sofrimento. Com esse olhar, ele considera que a vida deve ser sempre afirmativa, mesmo na doença. Nietzsche (2007a, p. 14) afirma que “da enfermidade, da grave suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria”. Nesse sentido, a doença pode até inspirar o filósofo, quando o faz traspasar o seu estado físico fragilizado para a saúde. Nietzsche reconhece que é sempre possível se tornar um convalescente. Para isso é necessário ser um experimentador na vida, fazendo dela uma obra de arte.

Na experiência se multiplica o campo de visão, direcionando um olhar diversificado para as nossas ações. Nesse sentido, embora a experiência seja individual, ela permite uma vivência com o outro. No falar e no agir acontece o conhecimento, ou seja, uma dinâmica de articulação, interpretação e apropriação do saber. Por um lado, o conhecimento é experiência,

uma observação física, uma ciência prática, quando o homem fica atento ao comportamento do indivíduo na sociedade. Para Nietzsche, esse conhecimento tem um cunho moral, estabelecendo regras e normas no âmbito social. Por outro lado, o conhecimento é afeto, mas só é puro quando é autêntico e sincero, pois vem de si e por si, ou seja, um conhecimento interessado, que o indivíduo projeta para dentro, fazendo um experimento consigo. Afeto, para Nietzsche, é o privilégio da sensibilidade. Por isso, quando afirma que ainda “temos que parir nossos pensamentos em meio a nossa dor dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós” (*ibid.*, p. 13), ele quer mostrar que o conhecimento pode se tornar o mais potente dos afetos, numa vida em expansão. Sobre isso, diria que viver “significa para nós transformar continuamente em luz e flama tudo que somos, e também tudo que nos atinge; não podemos agir de outro modo” (*id.*). Dessa maneira, ao afirmar que “não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas”, defende que não somos um corpo materializado, mas sim uma multiplicidade de impulsos e afetos em um autoexperimento, reconstruindo-se incessantemente, ou seja, somos criativos.

Após essas análises, compreendo que para aprender e ensinar filosofia é preciso interligar a experiência com o vivido e incorporar um saber alegre, ou, parafraseando Nietzsche, *uma gaia ciência*. Nesse sentido, as ferramentas digitais não seriam viáveis para o ensino-aprendizado de filosofia, pois uma máquina não substituiria a experiência do encontro criativo. Para o filósofo alemão, o homem se torna pesado e fixado quando decide levar a vida demasiadamente a sério, não se permitindo ser criativo. A criatividade é pressuposto para o aprendizado do pensar por si, que é uma tarefa árdua, por três motivos: em primeiro lugar, porque é difícil se desvincular do óbvio, pois o ser humano tem a tendência de buscar o mais fácil; em segundo lugar, porque na nossa existência somos bombardeados de crenças consideradas imutáveis; e em terceiro lugar, porque nossos guias são raros. Com base nisso, seguiremos para o nosso próximo tópico do encontro consigo, analisando a questão da singularidade, *ser o que se é*.

#### **4. O encontro consigo: ser o que se é**

Nietzsche (2017, p. 15) escreve, na introdução da sua última obra, intitulada *Ecce homo*, a seguinte frase: “Ouçam-me sou tal e tal. Sobretudo não me confundam!”. Em seguida, declara que desde o início dos seus escritos tentou filosofar, pois, para ele, filosofia “é a busca de tudo

o que é estranho e questionável no existir, de tudo que a moral até agora banuiu”. Além disso, para o filósofo alemão, é preciso ter coragem para filosofar, e a consequência da coragem é “cada conquista, cada passo diante do conhecimento” (*ibid.*, p. 16). Contudo, para ter coragem é preciso ser simples, mas ao mesmo tempo duro consigo mesmo, pois manter a crença da existência do homem ideal, perfeito e dotado de uma essência, é uma opção pela covardia. Portanto, ele prefere ser o antípoda desse homem ideal.

Inspirada nesse pensamento de Nietzsche, entendo que a “disciplina” de filosofia busca promover o desenvolvimento da prática do exercício de pensar por si. Assim, apresento a seguinte questão: o aprendizado de filosofia provocaria no aluno um pensamento criativo, no qual é possível pensar por si? Para refletirmos sobre essa questão, analisaremos o sentido da citação *tornar-se quem se é*<sup>7</sup>, apresentada por Nietzsche no capítulo do livro *Ecce homo*, intitulado “Por que sou tão inteligente?”. Nele, o filósofo pergunta: “Por que sei algo mais? Por que sou tão inteligente?” (*ibid.*, p. 33). De acordo com o filósofo, o *ser o que se é* não significa saber quem se é, mas seguir um destino, ir em frente, buscando ultrapassar os próprios limites. Barrenechea (2014, p. 134) escreve que, de acordo com Nietzsche, isso quer dizer que “a cada segundo nosso ‘ser’ muda, na medida em que mudam nossas pulsões vitais. Então, ‘ser’ é sempre ‘chegar a ser’, já que a vontade de potência está em permanente movimento”.

Com esse movimento, Nietzsche salienta os desvios e os descaminhos para se chegar a *ser o que se é*, mostrando a estreiteza entre o homem e sua adversidade na vida. Ele escreve que *ser o que se é* “pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista, possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os desvios e vias secundárias” (NIETZSCHE, 2017, p. 46). O filósofo alemão afirma que muitas vezes é preciso esquecer. Para isso, ele considera que é necessário rejeitar o sentimento de culpa, porque ter culpa faz parte da moral, e isso representa um momento desvalorizador da vida.

No seu processo de pensar por si, Nietzsche revela que: “toda a leitura faz parte de minhas distrações: portanto, do que me desprende de mim mesmo, do que me faz passear por ciências e almas alheias – que não mais levo a sério. A leitura me distrai justamente da minha seriedade” (*ibid.*, p. 38). Desse modo, lê nas horas vagas e, nas horas de estudo, esquece os livros, para que assim liberte seus pensamentos para a criação. Ele destaca que pensar por si requer deslocar-se do hábito. Nesse caso, o filósofo quer mostrar que as escolhas são

---

<sup>7</sup> Nietzsche se aproxima da máxima de Píndaro, poeta grego, “*Genói hoios essi*”, para se referir ao desejo unido à realização, a noção de coragem, de expandir e crescer.

comandadas por dois instintos: autopreservação e autodefesa. Esses instintos teriam para ele duas formas de inteligência: a primeira, de enfrentar e aprender com as vicissitudes da vida, e a segunda, de se superar diante das mesmices. Isso representa um modo de agir provocativo, que pressupõe ter coragem, desviando-se do que não o faz crescer. Caso contrário, haveria um empobrecimento de si, transformando-se num reagente.

O reagente evita os desvios e os descaminhos. Ele representa aquele que não tem mais capacidade de pensar por si, pois somente reage a partir do pensamento do outro ou de alguém que pense por ele. Nietzsche apresenta como exemplo disso a dependência excessiva do livro. Em suas palavras, isso representa “o erudito que no fundo não faz senão ‘revisar’ livros [...] e acaba por perder totalmente a faculdade de pensar por si” (*ibid.*, p. 45). Para ele, é necessário tomar distância para se chegar ao entendimento. Não devemos nos tornar um erudito, ou seja, aquele que “mói” o livro, pois dessa forma não se é capaz de ser criativo. Logo, para chegar a ser criativo, é necessário primeiro “ruminar” a leitura, lendo e retomando, para que o lido seja recriado.

Após o exame desse escrito nietzschiano, ressalto a importância da singularidade e da autenticidade. Contudo, em relação ao ensino-aprendizado de filosofia, não basta ter forças sozinho, precisamos seguir os *mestres*. Faz parte da função do professor ser o modelo e despertar a vontade de aprender. No entanto, em seguida, o aprendiz precisa renegar o *mestre* e superá-lo. Nesse sentido, há um jogo de forças entre afirmar e negar. Nas palavras de Nietzsche (2017, p. 49): “a vida ficou fácil para mim, e tanto mais fácil por exigir de mim o mais difícil. [...] Minha fórmula para a grandeza no homem é o *amor fati*”<sup>8</sup>. Dessa maneira, é primordial valorizar a criatividade, a simplicidade e a coragem no ensino-aprendizado de filosofia. Para isso, é preciso tomar distância, viver o jogo da vida e recriar. Ele afirma que esse jogo “é, como indício de grandeza, um pressuposto fundamental” (*ibid.*, p. 49). Assim, ensinar e aprender filosofia estão direcionados ao saber jogar, construindo e destruindo as ideias formatadas, por meio de uma comunicação dialógica, como um castelo de areia.

## 5. Considerações finais

---

<sup>8</sup> Na concepção de Nietzsche, *amor fati* (termo latim que significa amor ao destino), significa dizer sim para a vida. O que justificaria toda a existência humana.

Na inquietude do contexto de isolamento social que nos foi imposto devido à pandemia, escrevi este artigo absorvida pela insatisfação de ter que ministrar aulas remotas de filosofia para o Ensino Médio em uma escola pública do Rio de Janeiro. Exponho minha insatisfação com dois motivos: primeiro, por não haver encontro presencial no ato de filosofar e, segundo, pela carência de troca de saberes.

Com o início das aulas remotas, me deparei com a dificuldade dos alunos quanto ao entendimento dos textos e das tarefas propostas, pois a troca ficou prejudicada. Além disso, enfrentei um grande impasse e fiquei desorientada ao usar as ferramentas tecnológicas nas aulas *on-line*. A plataforma que utilizamos é a *Google Classroom*. O Governo, embora tenha disponibilizado essa plataforma com ferramentas virtuais avançadas, como a videoconferência, não possibilitou o acesso à internet para a maioria dos alunos e professores. Os professores, muitos deles com idade avançada, não têm conhecimento, experiência e paciência para utilizar essas ferramentas. Além disso, alguns deles não possuem nem mesmo acesso à internet. Quanto aos alunos, apesar de dominarem os recursos tecnológicos, muitos deles não conseguem acessá-los de um telefone, não têm computadores e, muitas vezes, não possuem um lugar adequado para o estudo.

Nesse cenário de caos, o mais preocupante sobre a implantação do ensino remoto é a exclusão. Além disso, tem-se o aspecto psicológico, do medo e das incertezas sobre a doença Covid-19. Vivemos momentos tristes de perdas de pessoas e dificuldade financeira. Logo, a pretensa proposta de ensinar a todos apresenta um resultado contraditório: a exclusão. Pois, não se alcança o diferente, não se estimula a criação nem se promove a autossuperação. Por isso, não acredito que seja possível promover um ensino-aprendizado de filosofia de qualidade sem o encontro físico entre professores e alunos, pois entendo que o encontro, conjugando *corpo e mente*, é, ainda, a melhor maneira para ensinar e aprender a filosofar.

O fio de *Ariadne*<sup>9</sup> que segui por este labirinto de ideias sobre a educação a distância e a presencial levou-me a refletir sobre a importância do encontro no ensino-aprendizado de filosofia a partir de uma comunicação dialógica entre mente e corpo. Nesse caminho, me apoiei nos escritos de Nietzsche, filósofo crítico da educação de massa e defensor da vida como fluxo e refluxo. Busquei nesse trajeto analisar o conceito nietzschiano de *o gênio do coração* e do

---

<sup>9</sup> Conta a lenda que Ariadne se apaixona por Teseu. Por isso ela o salva, oferecendo ao seu amado um fio condutor que o guiará de volta para fora do labirinto (GUIMARÃES, 2010, p. 71).

*cérebro duplo* até chegar ao *pensar por si*, relacionando com as perspectivas sobre a diferença, a criação e a autossuperação, negando a dualidade entre *mente e corpo*.

Por meio da linguagem metafórica desses escritos nietzschiano, percebi que com o encontro dos diferentes é possível acontecer a mudança. Nietzsche me fez enxergar que é necessário perceber a plasticidade da linguagem simbólica, como, por exemplo, a do novo deus Dioniso, nomeado por Nietzsche como *gênio do coração*, que, por um lado, representa a duplicidade, simbolizando a diferença, e, por outro, a mudança, de um futuro da fortitude, desenvolvendo no indivíduo a *vontade de potência*. Com esse olhar, refleti sobre a força do encontro e compreendi que no ensino remoto se prioriza a fixação dos conteúdos, pois assim se pretende ensinar tudo a todos. Nessa perspectiva, vejo que, no cenário atual da educação, a formação vem sendo privilegiada em detrimento da transformação. Contudo, na aula presencial, há no encontro do professor com o aluno a esperança da transformação de si. Nesse encontro, o professor é aquele que vê na diferença a possibilidade da troca de conhecimentos e conseqüentemente da mudança. Além disso, enxergar o professor como *guia* é pensar que ele poderá fazer brotar no seu aluno a vontade de ultrapassar suas próprias forças.

Compreendi que na perspectiva da figura do filósofo dotado do *cérebro duplo*, Nietzsche mostra que para conceber um saber alegre seria preciso permanecer entre os dois lados do saber: o da ciência e o da arte. Isso provocaria um deslocamento da linguagem dogmática, que defende uma verdade inquestionável, para a linguagem criativa, que promove a experimentação. Nessa óptica, pensei na minha insatisfação em relação à oferta de aulas por meio de ferramentas digitais, quando o professor converte o aluno num receptor e promove um conhecimento engessado. Entendi que mesmo que algumas ferramentas virtuais, como a videoconferência, proporcionem um encontro, perde-se o encanto da troca, pois os sentidos ficam gelados. Logo, as ferramentas virtuais não serão capazes de substituir o encontro do professor com o aluno em sala de aula. No ensino-aprendizado remoto de filosofia desaparece o indivíduo de *cérebro duplo*, pois permanece somente o lado da ciência, do saber fixo, e se extingue o saber em fluxo, o lado da arte.

Assim, defendo neste artigo o encontro dos sentidos, mais próximo, vivo e aparente, para proporcionar a experiência da troca de olhares, gestos e afetos, em que se configura a experiência da comunicação dialógica, juntando as duas linguagens: a verbal e a corporal. Um modelo de ensino-aprendizado da filosofia para fomentar a singularidade e desenvolver o exercício de pensar por si.

Por tudo isso, fica a questão no ar: seria a filosofia uma “disciplina” especial? A resposta estaria no enigma que cada um tem sobre os olhos – as experiências cotidianas, que muitos ignoram, pois elas são simples, mas ao mesmo tempo complexas, um labirinto que envolve os sentidos e a razão. Penso que no ensino-aprendizado de filosofia há um desejo de aquietar-se, ficar só, mas, ao mesmo tempo, também há a vontade de ter o outro para recriar o próprio pensamento. Ou seja, na “disciplina” de filosofia, ultrapassando o sentido único de somente se comunicar, desenvolvemos uma metodologia de mão dupla, analítica, criativa e crítica, que é possível apenas na interatividade com o outro e com o mundo. Nesse sentido, entendo que é preciso abarcar as situações diversas para ver a vida como obra de arte, pois, quando se acredita que tudo permanece igual, negamos o fluxo e o refluxo na vida.

## 6. Referências bibliográficas

BARRENECHEA, Miguel Angel. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

DIAS, Rosa. **Nietzsche**, vida como obra de arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2006.

GUIMARÃES, Ruth. **Dicionário da mitologia grega**. São Paulo: Cultrix, 2010.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras**. São Paulo: Barcarolla, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. *Como alguém se torna o que é*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Trad. e posfácio de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Consideraciones intempestivas**, 1. David Strauss, el confessor el escritor. Madri: Alianza, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Wagner em Bayreuth**: quarta consideração extemporânea. Introdução, trad. e notas de Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. Trad.: Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Humano demasiado humano**. Trad. e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad.: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência.** Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

\_\_\_\_\_. Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement. In: **Oeuvres Philosophiques Complètes.** Trad. do alemão: Jean-Louis Backes, Michel Haar e Mrc. B. de Launay. Paris: Gallimard, 1973. Edição brasileira: *Escritos sobre educação.* Introdução, trad. e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2007b.

\_\_\_\_\_. **O livro do filósofo.** Trad.: Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2004.

\_\_\_\_\_. **Segunda consideração intempestiva,** da utilidade e da desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Deliberação CEE nº 376, de 23 de março de 2020.** Disponível em: [http://www.cee.rj.gov.br/deliberacoes/D\\_2020-376.pdf](http://www.cee.rj.gov.br/deliberacoes/D_2020-376.pdf). Acesso em: 16 maio 2020.

**Contribuições históricas do Movimento Hip Hop para a luta contra o racismo e para a comunicação da juventude negra e periférica<sup>1</sup>**

**Historical Contributions of the Hip Hop Movement to the Fight against Racism and to the Communication of Black and Peripheral Youth**

*Pablo Nabarrete Bastos<sup>2</sup>*

**Resumo:** Este artigo analisa as imbricações históricas dos Movimentos Negros e do Movimento Hip Hop a partir de narrativas e histórias de vida de intelectuais orgânicos da primeira e segunda geração do Hip Hop. São combinadas análises históricas e pesquisa de campo de caráter qualitativo, com inspiração etnográfica. Nosso foco principal são as relações históricas entre os Movimentos Negros, o Movimento Hip Hop e as contribuições do Hip Hop para a luta contra o racismo, a construção de identidade étnico-racial e a comunicação da juventude negra e periférica.

**Palavras-chave:** Movimentos Negros; Movimento Hip Hop; Identidade étnico-racial; Comunicação.

**Abstract:** This paper analyzes the historical imbrications of Black Movements and the Hip Hop Movement from the narratives and life history of organic intellectuals of the first and second generation of Hip Hop. Historical analyzes and qualitative field research with ethnographic inspiration are combined. Our main focus is on historical relationships between Black Movements, Hip Hop Movement and Hip Hop's contributions to the fight against racism, the construction of ethnic-racial identity, and the communication of black and peripheral youth.

**Keywords:** Black Movements; Hip Hop Movement; Ethnic-racial Identity; Communication.

---

<sup>1</sup> Neste artigo, revisitamos, com centralidade na questão étnico-racial, a pesquisa realizada com o Movimento Hip Hop do ABC Paulista para nossa Dissertação de Mestrado, concluída na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, em 2008. Conquanto tenhamos iniciado o Mestrado em 2005, a pesquisa teve início em 2003.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Comunicação Social do Instituto de Artes e Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense (IACS-UFF). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidiano (PPGMC-UFF). Doutor em Ciências da Comunicação, linha de pesquisa de Comunicação, Cultura e Cidadania, pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Possui pós-doutorado em Estudos Culturais pelo Programa Avançado de Cultura Contemporânea da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PACC-UFRJ). Líder do Laboratório de Pesquisa em Comunicação Comunitária e Publicidade Social (LACCOPS). Coordenador do GP Comunicação para a Cidadania da Intercom. Pesquisa hegemonia, contra-hegemonia, hegemonia popular, engajamento, movimentos sociais e comunicação popular. Possui experiência profissional nas áreas de Planejamento de Campanha e Redação Publicitária, com atuação em agência de comunicação e no terceiro setor.

## 1. Introdução

Este é um momento histórico oportuno para revisitarmos pesquisa com o Movimento Hip Hop do ABC Paulista, realizada entre 2003 e 2008, trazendo para este artigo um recorte ainda não publicado: a centralidade da matriz étnico-racial e da histórica luta antirracista na constituição da vertente brasileira do Movimento Hip Hop. Este artigo está sendo finalizado no décimo dia de intensas manifestações antirracistas nos Estados Unidos, que tiveram início após o covarde assassinato do homem negro George Floyd por, agora, ex-policiais norte-americanos. Uma de suas últimas palavras, *I can't breathe*, em português “Não consigo respirar”, foi entoada em manifestações que se espalharam pelo país. A expressão já era utilizada pelo movimento *Black Lives Matter*, em português “Vidas negras importam”, nos Estados Unidos, após a morte de Eric Garner, em julho de 2014, estrangulado por um agente do Departamento de Polícia de Nova York. No Brasil, no dia 18 de maio de 2020, o garoto de 14 anos João Pedro Mattos foi assassinado no Complexo do Salgueiro, em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, em operação da Polícia Civil e da Polícia Federal. O Movimento Hip Hop, que surge em 12 de novembro de 1974 nos Estados Unidos, na esteira do fortalecimento do movimento negro, feminista e de juventude, vem atuando no Brasil desde meados da década de 1980 e segue denunciando e lutando contra o racismo estrutural e o genocídio da juventude negra. Dessa maneira, cremos que retomar neste momento o debate sobre o Hip Hop e destacar sua cor preta seja um ato científico e político relevante. Importante também destacar como as questões de classe e raça são imbricadas na história e no cotidiano de exploração, expropriação e opressão das classes populares. Ao pesquisar as relações de raça e classe no Brasil, Ianni (2004) demonstra como as desigualdades de raça são estruturadas por desigualdades sociais e por estruturas de domínio desenvolvidas e perpetuadas pela classe branca dominante e seus aparatos ideológicos. A tese central é a seguinte:

A história do povo revela que há diversidades raciais que são criadas e recriadas no interior das desigualdades sociais. Aliás, as características raciais são produzidas socialmente nas relações entre diferentes etnias. Nesse sentido é que raça, o preconceito racial e o racismo são produtos das relações entre membros de grupos que se consideram e agem como diferentes, desiguais (IANNI, 2004, p. 7).

O termo “Hip Hop” significa, numa tradução da língua inglesa, saltar e girar o quadril, uma referência à dança de rua, que é um dos elementos artísticos do Movimento Hip Hop. Era

o nome de uma festa que acontecia, no início dos anos 1970, no nº 123 da Fourth Street, em Nova York, nos EUA. Quem supostamente criou a expressão foi o MC Lovebug Starski<sup>3</sup>, nas festas de rua, ou *block parties*, promovidas por Afrika Bambaataa. Mas foi Afrika Bambaataa quem difundiu e popularizou o termo para o mundo. Em 12 de novembro de 1973, Bambaataa<sup>4</sup> criou a Universal Zulu Nation e, um ano depois, o Movimento Hip Hop. Afrika Bambaataa percebeu nas diferentes expressões culturais e artísticas que emergiam entre os afro-americanos, afro-caribenhos e latinos da periferia do Bronx-Nova York uma forma de conter/manifestar os conflitos entre as gangues, através da formação cultural e do fortalecimento de suas identidades. Eram os seguintes elementos artísticos: o DJ (*Disc Jockey*), quem “pilota” os toca-discos e anima a festa; o MC (*Master of Ceremony*, ou mestre de cerimônias), quem canta e comanda a festa; e esses dois elementos constituem o rap (sigla de *rhythm and poetry*, ritmo e poesia); a dança de rua, sendo o *breaking* a mais praticada e conhecida; e, por fim, o *graffiti*<sup>5</sup>, a arte plástica que era utilizada inicialmente para marcar o território das gangues. No início dos anos 1980, devido ao crescimento do Hip Hop e às distorcidas apropriações dos elementos artísticos pela indústria cultural norte-americana, que transformou o Hip Hop em sinônimo de rap, Afrika Bambaataa propõe o quinto elemento, o conhecimento, com o objetivo de fortalecer a história e o sentido do Hip Hop construído pelos seus criadores. Dez anos depois da criação do Hip Hop nos EUA, também no bojo de transformações históricas globais e nacionais – como a intensificação do processo de globalização, com os avanços das tecnologias da informação e dos meios de comunicação, e o processo de redemocratização do Brasil –, o Hip Hop chega a nosso país, através da dança de rua, primeiramente em São Paulo e no ABC Paulista.

Há uma grande diversidade no posicionamento político, nas formas de trabalhar as matrizes sociais, étnico-raciais, de gênero e geração, de acordo com as referências históricas e culturais de cada território e dos integrantes das organizações de Hip Hop: as posses. Posse<sup>6</sup> é

<sup>3</sup> Disponível em: <http://www.zulunation.com>. Acesso em: 21 abr. 2020.

<sup>4</sup> Embora carregada de personalização, essa é a narrativa hegemônica no Movimento Hip Hop, que ouvimos de diversos militantes entrevistados. Também está nos canais de informação da Universal Zulu Nation. A narrativa também está presente em ROCHA; DOMENICH; CASSEANO, 2001.

<sup>5</sup> A predileção de escrever em italiano, *graffiti*, é defendida por muitos artistas. Por isso também adoto esta forma de grafia. “A palavra aqui usada e a grafia adotada – *graffito* – vêm do italiano, inscrição ou desenhos de épocas antigas, toscamente riscados a ponta ou carvão, em rochas, paredes etc. *Graffiti* é o plural de *graffito*. No singular, é usada para significar a técnica (pedaço de pintura no muro em claro e escuro). No plural, refere-se aos desenhos (os *graffiti* do Palácio de Pisa). A despeito de outras grafias adotadas, mesmo aquela dicionarizada pelo Aurélio, escolhi a de origem italiana, porque há palavras, no meu entender, que devem permanecer em sua grafia original pela intensidade significativa com a qual se textualizam dentro de um contexto” (GITHAY, 1999, p. 13).

<sup>6</sup> O nome posse não é mais frequentemente utilizado pela militância do Hip Hop, como era durante a década de 1990, sendo preferido o nome organização. Verificamos essa mudança em meados dos anos 2000, com o

o nome criado pelos integrantes do Hip Hop para as organizações em que trabalham os elementos artísticos – MC, DJ, *breaking* e *graffiti* – em torno de uma visão de mundo e um projeto político, os quais eles entendem e denominam como o quinto elemento. As posses atuantes no ABC Paulista são: Posse Hausa, de São Bernardo do Campo, que trabalha com centralidade na questão racial; e as organizações nacionais Nação Hip Hop Brasil, que atua em Santo André, Ribeirão Pires, Mauá e Rio Grande da Serra, com centralidade na questão social, na luta de classes, e a Zulu Nation Brasil, de Diadema, com foco na questão cultural/cidadã.

Este artigo retoma dados substanciais e inéditos<sup>7</sup> de pesquisa realizada com o Movimento Hip Hop do ABC Paulista, entre 2003 e 2008, com o intuito de compreender os sentidos do Hip Hop para os intelectuais orgânicos do Movimento. Conquanto a pesquisa de campo tenha sido realizada há mais de 10 anos (BASTOS, 2008a), mostrar as imbricações históricas dos Movimentos Negros e do Movimento Hip Hop permanece relevante, sobretudo pelo distanciamento da temática racial ocorrido durante a década de 1990, principalmente na produção artística do Movimento<sup>8</sup>. São combinadas análises históricas e pesquisa de campo de caráter qualitativo, com inspiração etnográfica. Neste artigo, nosso foco principal são as relações históricas entre os Movimentos Negros, o Movimento Hip Hop e as contribuições do Hip Hop para a luta contra o racismo, a construção de identidade étnico-racial e a comunicação da juventude negra e periférica.

## 2. Hip Hop: movimento social negro e juvenil

No primeiro estudo brasileiro sobre o Hip Hop, a Dissertação de Mestrado *Movimento negro juvenil: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo*, elaborada na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE/USP), em 1996, a autora Elaine Nunes de Andrade utiliza mais de trezentas páginas para caracterizar e demonstrar o Hip Hop como movimento negro juvenil, sendo o foco empírico o surgimento e trabalho da Posse Hausa, de São Bernardo do Campo, que também analisamos neste artigo. Em *Hip Hop: Cultura e política no contexto paulistano*, tese publicada em 2006, no doutorado de Antropologia Social também da USP (PPGAS), João Batista de Jesus Felix analisa o Hip Hop como parte e

---

surgimento de organizações nacionais de Hip Hop. Contudo, é importante destacarmos que a principal organização que constitui o corpus deste artigo ainda se autodenomina como Posse Hausa.

<sup>7</sup> Publicamos dois artigos (BASTOS, 2008b; 2014) que são referência para a discussão que realizamos aqui.

<sup>8</sup> Essa é a visão da militância do Hip Hop que atua com centralidade na questão racial.

continuidade da luta do Movimento Negro Brasileiro. O autor avalia que o debate sobre a relação entre cultura e política, que ele analisa no trabalho das pioneiras posses brasileiras e paulistanas Núcleo Cultural Força Ativa, Aliança Negra e Conceitos de Rua, é uma discussão histórica no Movimento Negro Brasileiro. É inegável a matriz afro-brasileira do Movimento Hip Hop e sua relação com a diáspora africana e suas repercussões históricas, políticas, ideológicas e culturais.

O Hip Hop surge como uma manifestação cultural da juventude negra da periferia, primeiramente com a dança *breaking*. Paulatinamente, a consciência de movimento social da juventude negra vai amadurecendo, as lideranças se formam, os objetivos são definidos e uma organização é constituída. O fato de ser um movimento formado e dirigido para resolver os problemas, as carências e as mediações simbólicas da juventude faz com que o Hip Hop tenha especificidades que o diferencia de outros movimentos sociais. Ele também se distingue de outros movimentos de juventude por conciliar o caráter social e político com o cultural e simbólico de maneira imbricada, com destaque para a dimensão política das produções artísticas.

A Posse Hausa possui como lema “Hip Hop com responsabilidade racial”. Importantes lideranças da Posse são também militantes do Movimento Negro Unificado (MNU). João Batista de Jesus Felix (2006) apresenta o Hip Hop como continuação da linha evolutiva do Movimento Negro no Brasil. Ainda em sua pesquisa de Mestrado, *Chic Show e Zimbabwe e a construção da identidade nos bailes black paulistanos* (2000), 80% dos entrevistados apontaram que conheciam o Movimento Negro e, ao serem indagados para citar nomes de entidades negras, quase todos mencionaram os grupos ligados ao Hip Hop. Desse modo Felix concluiu que:

[...] as informações que [o público dos bailes pesquisados] obtém sobre as lutas contras as discriminações existentes contra o negro [...] vêm com a atuação dos rappers. Assim, ao confundir e descrever o rap como Movimento Negro (MN), estas pessoas não estão demonstrando falta de informação sobre o que seria esta forma de organização social, mas sim nos revelando uma nova expressão dela (FELIX, 2006, p. 20).

A pesquisa pioneira de Andrade (1996) foi iniciada em 1993 e, nesse período, as posses estavam surgindo, e seus conceitos de organização social e política eram ainda incipientes. No

entanto, Honerê<sup>9</sup>, da Posse Hausa, fundada em 1993, aponta em entrevista que, na década de 1990, o Hip Hop tinha um recorte racial mais nítido e definido, havendo um branqueamento sobretudo dos temas do rap no final da década, o que ele considera extremamente prejudicial para a juventude negra. O Hip Hop pode ser compreendido como movimento social negro devido a suas matrizes africanas, suas temáticas e lutas raciais, seu papel como referencial identitário e na elevação da autoestima de jovens negros e negras da periferia. Contudo, o Hip Hop possui suas especificidades como organização política, cultural e artística, na formação de lideranças e nas formas de lidar com as matrizes sociais, culturais, raciais, com as histórias regionais. Honerê, que quando entrevistamos era coordenador nacional de comunicação do MNU e coordenador geral da Posse Hausa, avalia que ambas as frentes de luta são importantes e que há uma simbiose entre elas, mas sempre se refere ao Movimento Negro e ao Hip Hop como distintos.

A Nação Hip Hop Brasil tem parceria com a UNEGRO – União dos Negros pela Igualdade Racial –; à época da pesquisa, a Zulu Nation Brasil tinha como uma de suas principais lideranças o MC Levy, militante histórico do Movimento Negro, que havia sido do MNU. Desde o início do Hip Hop, há entre os movimentos organicidade, parcerias e fluxo de lideranças, convergências, mas também divergências. Um dos principais conflitos dava-se em torno da seguinte questão: os militantes e artistas do Hip Hop consideravam os militantes do Movimento Negro como a elite negra, no aspecto econômico, político e intelectual, e o Hip Hop era da favela, da “quebrada”, do jovem negro da periferia, lugar em que as ações e ideias do MN não chegavam, segundo a militância do Hip Hop.

O primeiro contato entre o MN e o Hip Hop ocorreu em 1989. Foi um incidente trágico que aproximou os jovens que estavam no Hip Hop dos mais antigos militantes negros. Um jovem negro chamado Marcelo saiu de um baile do Clube da Cidade, que ficava na rua Mário de Andrade, na Barra Funda, e pegou o metrô sentido Zona Leste. Ele estava cantando um rap, e um policial quis impedir que batucasse e cantasse no metrô. Quando estavam na estação Tatuapé, o policial disparou um tiro na cabeça do rapaz, que morreu.

Naquele ano, já havia um início de organização no Movimento Hip Hop, principalmente em torno da dança de rua, com reuniões na estação São Bento do metrô, e do rap, cujos adeptos frequentavam a praça Roosevelt e criaram o Sindicato Negro, considerado o princípio do que seriam as posses. Após o fato relatado, jovens rappers procuraram o MNU para fazer um

---

<sup>9</sup> Entrevista concedida por Honerê ao autor em 26 de novembro de 2007.

protesto contra a morte de Marcelo. MC Levy<sup>10</sup>, que era do MNU e do Sindicato dos Marceneiros, conseguiu junto ao sindicato o patrocínio para uma passeata com um caminhão e panfletos desde o largo São Francisco, onde haveria apresentação de grupos de rap, até a praça da Sé. Como Levy era locutor de eventos e agitador cultural, foi o locutor dessa manifestação. Eles foram seguidos pela polícia enquanto protestavam fazendo duras críticas à violência policial.

Em seguida, no início dos anos 1990, o MNU realizou um seminário sobre juventude e questão racial, na Câmara Municipal de São Paulo, e convidou alguns rappers para comporem a mesa. Estavam presentes no debate: Mano Brown, no começo do grupo Racionais MCs, e Xis, na época MC do grupo DMN. Até então não havia no MNU discussões específicas sobre a juventude negra. Alguns de seus integrantes e dirigentes eram jovens que vivenciavam as vicissitudes da questão geracional, porém não as discutiam politicamente.

O Movimento Hip Hop provoca uma oxigenação nesse sentido, movimentando e colocando a juventude pobre e negra na agenda política. Mas a inserção dos jovens ligados ao movimento nos debates não foi tão rápida em outros Movimentos Negros quanto foi no MNU; ocorreram alguns embates. Na organização UNEGRO – União de Negros pela Igualdade –, segundo Levy, a liderança acreditava que o Hip Hop poderia atrapalhar o Movimento Negro mais organizado. Uma das grandes polêmicas era configurada quando o Movimento Negro defendia as denominações “negros” e “negras”, enquanto o Movimento Hip Hop defendia as denominações “pretos” e “pretas”, segundo Levy, devido à influência do Hip Hop norte-americano. Ele ainda explica que o Movimento Negro opta por enfatizar o termo *negro* para se contrapor diametralmente às características negativas atribuídas historicamente à palavra, para colidir e afirmar a identidade étnico-racial negra. Mas Levy acredita que todos fazem parte de uma mesma luta pela negritude, não importa se como pretos e pretas ou negros e negras. Com o passar do tempo, quase a totalidade das organizações ligadas ao Movimento Negro passou a ter alguma ligação com o Movimento Hip Hop; e a UNEGRO é hoje parceira da organização nacional Nação Hip Hop Brasil. A publicação *Cadernos Negros*, da organização Quilombhoje, nascida com o fortalecimento do Movimento Negro no final dos anos 1970, tem como autores importantes, principalmente de poesias, os artistas do Movimento Hip Hop.

Nas ciências humanas o conceito de raça já perdia seu status científico nos “estertores” da Segunda Guerra Mundial (FELIX, 2006, p. 40). Entretanto, o termo é ainda cercado de

---

<sup>10</sup> Entrevista concedida por Mc Levy ao autor em 22 de outubro de 2007.

discussões e conflitos, certamente pelo fato de a questão racial mediar as relações sociais, culturais e políticas, sejam históricas ou cotidianas, por se constituir como referencial identitário central para os negros e negras que se assumem politicamente como tal, por mediar a história na visão desses agentes sociais e suas organizações, e por colidir com o grande mito da democracia racial brasileira; a raça existe concreta e historicamente nesses termos. Como afirma Stuart Hall:

A diferença genética – o último refúgio das ideologias racistas – não pode ser usada para distinguir um povo do outro. A raça é uma categoria *discursiva* e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de categorias físicas e corporais, etc. como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo do outro (HALL, 1999, p. 63).

### 3. Breve histórico do movimento negro brasileiro

Ainda na década de 1920 surge o jornal *O Clarim d'Alvorada*, que Felix (2006) aponta como o mais importante jornal da Imprensa Negra na década de 1930. Octávio Ianni (2004, p. 116) destaca a atuação política do jornal: “Em março de 1929, em São Paulo, o jornal *O Clarim d'Alvorada* propõe a realização do 1º Congresso da Mocidade Negra do Brasil. Propunha uma discussão ‘em torno da nossa angustiada situação de negros brasileiros’.” Em 16 de setembro de 1931, em São Paulo, funda-se a Frente Negra Brasileira (FNB), primeira organização social e política do negro brasileiro pós-Abolição. Segundo Felix (2006), a FNB era movida pela ideologia nacionalista e seu principal objetivo político era a inclusão do negro na sociedade brasileira, o que equivalia a assumir os padrões de comportamento da “sociedade branca”. Essa postura política da FNB era coerente com os princípios político-ideológicos do negro brasileiro daquele período histórico, que vivenciava os percalços da integração na sociedade de classes. Ianni avalia que o aspecto preponderante da ideologia do negro e do mulato era o “branqueamento”, principalmente social, mas também biológico:

A nosso ver, o ideal de branqueamento, manifesto por todo grupo, não é apenas produto do preconceito estético, mas, principalmente, das condições efetivas de contato. Assim, o ideal de branquidade não diz respeito apenas aos caracteres somáticos do indivíduo, mas, em primeiro lugar, às condições

sociais a que negros e mulatos aspiram. O que o negro deseja é o “branqueamento social”. Assim, às atitudes desfavoráveis do branco, o negro e o mulato se ajustam por meio do símbolo comum aos dois grupos: a cor. Essa é uma das consequências subjetivas do preconceito de cor, visto em termos da reação das personalidades afetadas, direta ou indiretamente, por suas manifestações (IANNI, 2004, p. 97).

Portanto, nesses primórdios do movimento negro brasileiro, elementos culturais e simbólicos que remetem à ancestralidade africana, a uma identidade afrocentrada, como o samba, a capoeira e o candomblé, não eram vistos com bons olhos pelos militantes, pois eram empecilho para a inserção na “sociedade branca brasileira”. Outro fator apontado por Felix (2006) como causador dessa postura da entidade era a influência dos paradigmas da mestiçagem, bastante em voga no período, que defendiam a ideia da democracia racial, de um único povo mestiço. Portanto, seria uma incoerência ser brasileiro e assumir-se como negro. Também as atividades de lazer, como o baile, posteriormente consideradas como locus estratégico para construção e fortalecimento da identidade negra, com um viés político corolário da assunção dessa identidade étnico-racial, eram vistas com receio pelos dirigentes. Felix descreve que:

o baile, para a FNB, era visto como um mero apêndice e não como um instrumento na construção de uma identidade negra, ou mesmo que podia ajudar na luta pela melhoria da vida da população negra. Ele, além de divertir, também, trazia o risco, na opinião dos dirigentes negros, de levar o frequentador à acomodação. Assim, para a direção da Frente Negra Brasileira, o lazer não tinha importância na luta contra a discriminação, o preconceito e o racismo. Por outro lado, como a entidade pretendia a inclusão social, a questão da identidade não constituía um tema da agenda política (FELIX, 2006, p. 32)

Com o início da ditadura do Estado Novo, em 1937, todos os partidos políticos foram extintos e também a Frente Negra Brasileira, que havia se tornado um partido político em 1936. Contudo, esses ideais de inserção na sociedade brasileira obedecendo aos padrões brancos de comportamento mantiveram-se por décadas. MC Levy conviveu e erigiu sua subjetividade nesse confronto entre nascer negro e ser negro, entre sua condição física e as pressões dos valores culturais que não coadunavam com a história da sua família e do seu povo. Ele nasceu em 3 de novembro de 1952. Sua avó Sabá foi filha de ventre livre, e seu avô Levy Constâncio era filho de um marinheiro francês e nascera em um navio vindo para o Brasil. Ao desembarcar

no país, a família de seu avô foi para a região de Campinas. O seu pai, que era o caçula da família, receberia o nome do pai, mas foi registrado erroneamente no cartório como Constâncio Levy; então, Levy virou sobrenome de toda a família dali em diante. A sua mãe era nascida em Varginha, sul de Minas, também descendente de africanos, por parte de mãe. Ela não chegou a conhecer o pai. Levy conta que em sua casa não tinha rádio, nem televisão, e que seus pais contavam muitas histórias para ele. O pai trabalhava com coleta de lixo pela prefeitura que, naquela época, era carroça puxada a burro, e a mãe fazia serviços domésticos. A irmã mais nova virou mãe de santo do Candomblé, linha de Angola. Segundo ele, para contrariar todas as vontades de sua mãe.

A minha mãe, como todo negro daquela época, sofreu toda imposição cultural judaico-cristã, eurocêntrica. No bairro que a gente morava, Vila Santa Maria, tinha um terreiro de Umbanda na frente da nossa casa, era o Terreiro Centro de Umbanda Pai Guaracy e o nome do pai de santo era Jair. E qual era a referência que eu tinha? Minha mãe morria de medo dali, falava que era coisa de macumba, pra não chegar perto, que era ruim. E volta e meia, vinha polícia para levar o seu Jair em cana. Então, a religião afro-brasileira era tratada como caso de polícia. Então, como é que vai ter identidade afro, identidade étnica. Minha mãe falava: “Vai pra Igreja!” (MC LEVY *apud* BASTOS, 2008a, p. 76).

Levy teve uma infância feliz; pobre, com privações, mas com muito futebol na rua, pipa e peão. Ele era tímido, tinha um pouco de medo, mas conta que teve que aprender a se virar na rua. A maioria dos moradores era negra e nordestina, exceto a família do seu Valdemar, o português da Vila, que era dono da mercearia, mas os filhos dele conviviam com a molecada. Ele explica que, naquela época, não existia a expressão afrodescendente, que chamavam de mulato, moreno, “de cor”; negro era muito pejorativo, tudo de ruim. Quando tinha nove anos de idade, seus pais compraram um terreno entre Vila Maria e Vila Espanhola, num local também conhecido como Casa Verde Alta. Ele lembra como percebia a questão da identidade étnica:

Nesses bairros, nesse período, entre os moradores, a questão racial, étnica, não aparece. No Brasil, a questão racial não é explícita, é muito enrustida, debaixo do pano. Mas você percebe a diferença, você percebe quando se sente incomodado. Incomodado por ser e não querer ser negro. Você quer ser o oposto, o que é legal pra sociedade. Aos nove anos eu fazia parte da Igreja Católica, porque eu procurei a Igreja, era a Igreja São Luiz de Gonzaga, a Igreja tá lá na Vila Maria até hoje. Os padres eram descendentes de franceses

e faziam parte de um Movimento chamado Pioneiros de São Luiz, era próximo ao escotismo. E aí, eu fui ser coroinha e, o tempo todo, eu tentava falar para eles que eu também era descendente de francês, e todo mundo morria de dar risada. “Você é preto francês, rapaz?” E a chefe dos Pioneiros dizia que sim: “ele é sim, é Levy”. E por que eu queria fortalecer, enaltecer esse lado francês? Porque era algo que valorizava, o que tinha valor era ser europeu cara, era ser da França. Imagina se eu ia me identificar com o terreiro do Seu Jair, em frente de casa, que a polícia prendia o tempo todo. A minha mãe dizia, inclusive, que nós (ele e suas irmãs) deveríamos misturar a raça, casar com brancos e ter filhos mais claros, pra não sofrer o que ela sofreu (*ibid.*, p. 76-77).

Essas circunstâncias de história de vida narradas por MC Levy expressam bem os conflitos étnico-raciais que foram centrais na formação de sua subjetividade como negro durante sua infância e início da adolescência, e como os elementos culturais e simbólicos, o baile, a música, o estilo das roupas, tiveram importante papel como gancho entre ele e sua identidade. As relações sociais no ambiente em que cresceu e o contato com os brancos, a “playboyzada” do colégio Macedo Soares da Barra Funda, balizaram a compreensão e formação de sua identidade.

A construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas. Além disso, a construção da identidade não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais. (CUCHE, 2002, p. 182).

A própria forma de selecionar as experiências de suas lembranças denota o valor que tiveram para sua formação. “Também, para definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural” (*ibid.*, p. 182).

O movimento que inaugura o novo posicionamento político de atuação dos negros e negras brasileiros, que coloca em destaque a identidade negra, o resgate de referenciais afro-brasileiros que se torna motor de luta do movimento negro e grande paradigma dos movimentos negros brasileiros é o Teatro Experimental do Negro (TEN). O projeto foi criado na década de 1940, na cidade do Rio de Janeiro, e sua maior liderança foi Abdias Nascimento. Um fato marcante foi que “a companhia teatral procurou incorporar o candomblé e o samba no enredo de suas peças, porque entendia que elas seriam manifestações populares e o ‘povo’, para o TEN, era visto como negro” (FELIX, 2006, p. 37). Apesar de haver no TEN, segundo Felix, o mesmo

objetivo que havia na FNB, de melhorar a vida do negro brasileiro, há uma guinada importante para as raízes africanas.

O TEN, diferentemente da Frente Negra Brasileira, volta-se para o continente africano, em sua segunda fase, pois é lá que ele entende estarem as raízes culturais e identitárias dos negros brasileiros. Desta maneira, a cultura, naquele momento, deixa de ser simples artefato de lazer, para ser vista como instrumento legítimo na luta antirracista (FELIX, 2006, p. 38).

O TEN promoveu outras atividades, como a escolha dos títulos de “Rainha das Mulatas” e “Boneca de Piche” para, de acordo com Abdias, “reeducar o gosto estético (dos negros) pervertido pelas pressões e consagração dos padrões brancos”. Promoveu também, em 1935, um concurso de artes plásticas com o tema Cristo Negro; em 1945, a Convenção do Negro Brasileiro, preparatória do I Congresso do Negro Brasileiro, que ocorreu em 1950 e foi importante marco do movimento negro brasileiro; e a Semana do Negro, em 1955 (FELIX, 2005, p. 39).

Sobre a declaração final do I Congresso do Negro Brasileiro, Ianni aponta que:

[...] criticam a situação econômica social e cultural desvantajosa em que se acham, em comparação com o branco. Protestam contra a discriminação racial, o exclusivismo racial do branco e a ideologia da superioridade física, moral ou intelectual de uns sobre outros. Para lutar por melhores condições de vida e de competição com o branco, pedem que sejam realmente garantidos a todos as liberdades públicas asseguradas pela Constituição Brasileira de 1946 (IANNI, 2004, p. 117).

De acordo com a pesquisa de Felix, depois do TEN, a luta antirracista brasileira ficou dez anos sem uma entidade negra que se destacasse. Até que, em 1961, surge o Aristocrata Clube e, no mesmo período, o Clube 220. A primeira entidade era frequentada por uma classe média negra ascendente, e a segunda, por trabalhadores negros. Felix (2006, p. 42) assinala que “os paradigmas defendidos pelo TEN – ressignificação de uma arte e cultura negro-africana, valorização social do negro e defesa da construção de uma “identidade negra” – tornaram-se hegemônicos na luta antirracista brasileira”. Dessa maneira, podemos afirmar que as narrativas da luta antirracista encampadas pelo Movimento Hip Hop brasileiro, para além da relação com o movimento negro e o Hip Hop norte-americano, possuem raízes no TEN e nas contribuições de Abdias Nascimento.

O autor narra, ainda, que “o Clube 220 ficou famoso por realizar, a partir de 1962, o concurso ‘Bonequinha de Café’” (*ibid.*, p. 44), numa alusão à “Bonequinha de Piche”, do TEN. O concurso coroava a negra paulistana mais bonita, e o prêmio era entregue no largo do Paçandu, em frente à igreja da Irmandade dos Homens Pretos e um monumento à Mãe Preta. Em 1977, na entrega do prêmio, foi aberta uma faixa que protestava “Abaixo o Racismo Brasileiro”. Felix relata que a atitude constrangeu as autoridades presentes – o então Presidente da República, General Ernesto Geisel, o governador do Estado, Paulo Egídio Martins, e o Prefeito da cidade de São Paulo, Olavo Egídio Setúbal –, pois “quebrava todo o clima de harmonia racial brasileira que estava sendo pretensamente comemorado” (*ibid.*, p. 44). Após insistência do público, o diretor do Clube 220, Frederico Penteadado, fez a leitura de um manifesto com duras críticas às relações raciais brasileiras. Os responsáveis pelo ato eram de um grupo de militantes negros da Liga Operária, que se definiam como trotskistas e, posteriormente, fundaram o Movimento Negro Unificado Contra Discriminação Racial (MNUCDR) depois apenas Movimento Negro Unificado (MNU).

A intenção deles era demonstrar que as entidades culturais não serviam aos interesses da maioria da população negra e pobre (Felix, 1996 e Hanchard, 2001). Esse acontecimento marcou a luta antirracista brasileira que influenciaria bastante a existência do Hip Hop. Tanto o Aristocrata Clube como o Clube 220 atuaram politicamente seguindo os paradigmas da mestiçagem, os quais haviam influenciado as atuações da Frente Negra Brasileira e do Teatro Experimental do Negro. O rompimento com esse modelo se dará somente nos estertores da década de 1970, início da década de 80, com o lançamento do MNU (FELIX, 2005, p. 45).

#### **4. Movimento Hip Hop do ABC Paulista: o início do Hip Hop e da Posse Hausa em São Bernardo do Campo**

No final da década de 1980 e na maior parte da década de 1990, as discussões e as letras de rap eram, principalmente, em torno da questão racial. Ainda no início da década de 1990, quando aconteciam reuniões no Centro Recreativo Esportivo e Cultural (CREC), conhecido como “CREC Baetinha”, o MNU estava se organizando e se fortalecendo também em SBC. Adomair e Ilma, membros do MNU, procuraram o Departamento de Cultura para saber o que o MNU e o Poder Público poderiam fazer conjuntamente. Eles tinham a consciência de que a questão racial estava intrinsecamente ligada com a questão cultural. Como o Movimento Hip

Hop é formado por uma juventude majoritariamente negra, alguns passaram a caminhar junto com o MNU. O MNU passou a organizar palestras, seminários, e alguns “manos” do Hip Hop, como Blackalquimista e Nino Brown, se filiaram à organização. Honerê foi convidado por Ketu para participar dessas reuniões e também se filiou ao MNU, em 1991. O Departamento conseguiu junto à Biblioteca Manoel Bandeira do CREC uma sala de estudos sobre o negro e o índio, um projeto pioneiro no ABC Paulista. O MNU também propiciou a montagem de um tablado no CREC, onde trabalhavam a estética afro com roupas, acessórios, balangandãs e penteados, o que era muito importante para o fortalecimento da identidade e autoestima das negras e dos negros. Neuza Borges<sup>11</sup>, analista de cultura da Prefeitura de São Bernardo do Campo, nos deu o seguinte depoimento:

Adomair percebeu que o Hip Hop tinha tudo a ver com o MNU e os jovens negros também passaram a estudar a História da África, o racismo, os porquês do racismo. Hoje tem dados do IPEA, do IBGE que mostram em suas pesquisas a situação do negro na escola, nas faculdades, no mercado de trabalho, naquela época não havia dados. Então a discussão era: no Brasil existe racismo? E eles sofriam na pele o racismo, nos problemas com a polícia, na forma como às vezes eram tratados em locais públicos (BORGES *apud* BASTOS, 2008a, p. 150-151).

Neuza Borges relatou que houve alguns questionamentos em relação às oficinas de música e poesia, porque eles só queriam ouvir e aprender o rap. O Departamento alegou que eram importantes as oficinas com todos os elementos artísticos do Hip Hop, mas que também era importante o aprimoramento dos seus conhecimentos musicais. Então, eles tinham oficinas, aos sábados no CREC, com todos os elementos artísticos do Hip Hop (MC, DJ, *breaking* e *grafitti*) e também com oficinas de música e poesia. Passaram a atuar nos bairros com Ação Cultural, envolvendo a comunidade, líderes comunitários, mulheres de clubes de mães e todas as pessoas que queriam participar. Dessas ações surgiram mostras culturais feitas nas ruas e em escolas da rede estadual. Neusa destaca que eles notaram que as pessoas reclamavam muito das pichações, então passaram a fazer oficinas de *grafitti*<sup>12</sup>. As reuniões eram semanais e tudo era decidido conjuntamente, nenhuma decisão era tomada sem que os “manos” e as “minas” fossem

---

<sup>11</sup> Entrevista concedida por Neuza Borges ao autor no dia 15 de maio de 2007.

<sup>12</sup> Esse raciocínio faz parte do senso comum das Secretarias e Diretorias de Cultura: “Fazer oficinas de *grafitti* para tirar o jovem delinquente da pichação”. O que é um equívoco, primeiramente porque o *grafitti* não tira ninguém da pichação, e em segundo lugar porque tenta utilizar arte e cultura com o intuito de “domesticar” o jovem subversivo, não com o propósito de canalizar essa energia para transformação da sociedade.

consultados. Os manos sugeriram fazer um disco, uma coletânea com os grupos de rap que faziam parte daquelas atividades. Mas, além de não dominarem as técnicas, o processo era muito caro. Júlio Mendonça, também analista de cultura, propôs um livro, e todos estranharam. Argumentou que com o livro poderiam expor suas ideias, como faziam nas letras de rap, e ele apenas faria algumas correções ortográficas, sem alterar o sentido das falas. Blackalquimista<sup>13</sup> relatou que “eles convenceram a gente”. Foram feitas várias reuniões para decidir quais grupos e letras seriam incluídos no livro, o que seria abordado. Grande parte dos grupos que se apresentavam na pista de skate foi incluída na coletânea de letras de rap. Foi assim que surgiu o *ABC Rap*, o primeiro livro sobre o Movimento Hip Hop publicado no país, em 1992.

O evento de lançamento foi no salão do Choppapo, famosa casa noturna dos anos 1980, onde aconteciam bailes *black* da região, com a participação de Thaíde e DJ Hum e os Racionais MCs. No livro, há 48 letras de rap de 25 grupos: de São Bernardo do Campo, como DJ Beat e Conexão Hip Hop; de Santo André, Kalibre 12, MCs Black e Leda Hills Paradise; de Diadema, Neps e Fanáticos Gang; de São Paulo, Falcom Rap, que foi um dos fundadores do Jabaquara Breakers – uma das primeiras equipes de *breaking*.

No início do livro há uma apresentação do então Secretário de Educação, Cultura e Esportes, Luiz Roberto Alves, e uma reconstituição do projeto “Movimento de Rua” feita pelos coordenadores Carlos Bahdur Vieira, Ronaldo de Oliveira, Júlio Mendonça e Neuza Pereira Borges. Um trecho da apresentação de Luiz Roberto Alves expressa a preocupação do intelectual-político com o futuro daquelas construções simbólicas. Sua análise destaca a combinação do local e global, as possíveis apropriações pelos meios de comunicação de massa e da necessidade das ações coletivas para manutenção da força política dos grupos. Previsão confirmada pela história.

De fato, a poética rap pretende ser, como diz o refrão: “canto de guerra diz a verdade que acontece na Terra”. A sua internacionalização não mata o fato local, a realidade vivida no cotidiano. O que se espera é que a poética *rap* seja alternativa de poder à força da geografia geral imposta pelo consumo e pela comunicação massiva. Às vezes, as boas intenções de ser alternativa mascaram o projeto de apropriação cultural, que faz das ações comunitárias um acidente de percurso e um ingrediente na pasteurização geral. Nesse caso, tudo vai depender da criatividade grupal e das alianças sociais que ele realizar, a fim de estar sempre respondendo às profundas necessidades da vida, mesmo que com sacrifício de comodidade ou fama (ALVES, 1992, p. 5).

---

<sup>13</sup> Entrevista concedida por Blackalquimista ao autor em 18 mar. 2007.

Ainda no início da década de 1990, as gangues de Hip Hop começaram a se formar, era o princípio do que seriam as posses – grupos de rap, de *breaking* e grafiteiros unidos para ajudar uns aos outros. DJ Fish achou que o grupo do Blackalquimista parecia um importante grupo de rap americano, o Boogie Down Productions. Uniram os grupos DJ Beat, Conexão Hip Hop, Crazy Boys, Inovators Rap, Ice Boys e fundaram a gangue Boogie Down Rappers (BDR). O objetivo principal era juntar dinheiro para comprar equipamentos e fazer discos. Bordavam camisetas com a sigla da gangue e faziam coreografia para cantar nos eventos. Os integrantes do Crazy Boys resolveram sair e criaram o Movimento Rap Organizado (MRO), iniciando uma disputa entre as gangues. Depois ambos os grupos se extinguíram e retornaram ao ponto de origem: a pista de skate. Em São Bernardo do Campo restava apenas o baile do Choppapo que acontecia aos domingos, mas a direção do baile havia proibido a entrada de pessoas com “bombeta” – boné na gíria dos “manos” –, e não existia rapper sem “bombeta”, conforme relato de Blackalquimista. Com esse incidente, perceberam que tinham que se organizar fora dos limites da Prefeitura, também por causa da mudança de administração, que passou a não querer mais trabalhar com o Hip Hop. Reuniram-se na pista de skate: Ketu, Nino Brown, Afro X e Dexter (que depois foram presos e fundaram o grupo 509E, uma referência ao número da cela em que cumpriam pena), Blackalquimista, entre outros, com o intuito de organizar uma posse. Ketu sugeriu para o grupo o nome Hausa, etnia africana composta pelos negros mulçumanos responsáveis pela primeira revolta organizada dos negros escravizados, a Revolta dos Malês, nome que receberam quando chegaram ao Brasil. Assim, em 1993, foi fundada a Posse Hausa, pioneira no ABC Paulista, criada com um recorte racial definido, devido às experiências e à formação política dos seus integrantes. Eles iniciaram o trabalho na sede do projeto Meninos e Meninas de Rua, na rua Jurubatuba, no centro de São Bernardo do Campo. Em 1995, Honerê passou a integrar a Posse e, em 1996, tornou-se coordenador geral.

O Hip Hop tem cor sim! E essa cor é NEGRA com certeza! E nasceu para tirar os negros dos conflitos constantes que muitas vezes terminavam em morte. Hoje esse conceito “pluralista” na verdade faz de nós meros carregadores de piano enquanto outros grupos étnicos (brancos, japoneses) aparecem no cenário via mídia ganhando dinheiro explorando nossa cultura sem responsabilidade social com o grupo racial que desenvolveu essa cultura: NÓS NEGROS! (POSSE HAUSA, 2014).

A Posse Hausa nasce e cresce com esse recorte étnico-racial, sendo corroborado com o apoio, a orientação e as redes do MNU que, através dos seus dirigentes e militantes, enxergavam

no Hip Hop um caminho de fortalecimento e rejuvenescimento das formas de atuação, organização e expressão do Movimento Negro brasileiro. Honerê explica esse processo de aproximação com a Posse Hausa e o MNU:

Mas quando eu entrei no MNU, o MNU tinha uma intervenção em Diadema e em São Bernardo, então a gente tinha um contato com essas pessoas aí a gente já circulava, começava a participar das reuniões deles. Esse recorte étnico-racial veio desde o início, inclusive, muitas pessoas que estavam na quadra pro lançamento da Hausa não entraram na Hausa pelo recorte racial. Se fosse uma posse só de Hip Hop, teria um número muito maior de participantes, mas não teria a mesma pegada que tem até hoje. A Hausa você já identifica, através de suas ações, o seu diferencial político em relação a outras posses de Hip Hop; e esse diferencial político vem através dessa convivência e dessa experiência passada entre Hausa e MNU: muitos jovens do MNU aprenderam com a Hausa e muitos jovens do MNU ensinaram à Hausa critérios raciais importantes (HONORÊ *apud* BASTOS, 2008a, p. 238).

Depois que participei de um evento promovido pela Posse Hausa, o “Hip Hop É na Rua”, que acontece quinzenalmente em comunidades periféricas, com basquete de rua, Hip Hop e informação, consegui marcar uma entrevista com Honerê. Naquela ocasião, era véspera de um campeonato de basquete *street* na quadra da Escola Estadual Professor Walker da Costa Barbosa, no Parque São Bernardo, em São Bernardo do Campo, onde membros da entidade como o DJ Simão Malungo, do grupo Alquimistas, e Honerê faziam a discotecagem e passavam mensagens positivas para crianças, jovens e adolescentes da periferia.

A entrevista aconteceu na sede do Centro de Divulgação do Islam para América Latina (CDIAL), onde ele trabalhava como auxiliar de escritório. O CDIAL é uma fundação beneficente, cultural e social islâmica, independente, que atua na divulgação do conhecimento islâmico e em defesa das questões muçulmanas. Também trabalha na manutenção da imagem do Islã para os não muçulmanos, buscando um contraponto à imagem negativa propagada pelos meios de comunicação de massa. Em São Bernardo do Campo há uma grande comunidade de muçulmanos, e Honerê relata que aprende muito com a rede que eles têm, pois são muito unidos, articulados e dão apoio para as pessoas que vêm da mesma região ou são da mesma religião. Ele observa que essas pessoas não vieram para cá sequestradas e violentadas, como os africanos, senão estariam no mesmo patamar de organização. Honerê se converteu ao Islamismo em 1996 e, desde então, utiliza o nome Honerê Al-Amin Oadq: Honerê é a abreviação de Homem Negro que Resiste; Al-Amin é uma referência ao nome do profeta Mohamed, que é dado a ele antes

da revelação do Islã ou do Alcorão – ele era considerado uma pessoa justa e verdadeira e todas as pessoas da mesma tribo o tinham como uma pessoa de confiança para resolver os principais problemas; Oadq é a abreviação de origem africana de descendência quilombola.

Honerê nasceu na cidade de Diadema, em 1977, morava no Jardim União e cresceu frequentando a região do Jardim Inamar, – onde estudava, por isso estava sempre com as pessoas da comunidade –, e também no Eldorado e na Sapobemba, onde tinha muitos amigos. Esses espaços foram os berços de nascimento do Movimento Hip Hop no município, e foi ali que Honerê teve os primeiros contatos com os elementos artísticos do Hip Hop e houve o despertar de uma consciência política acerca de sua identidade étnico-racial. O caminho para adquirir consciência da sua história, da sua identidade, do seu papel junto aos seus pares, jovens negros como ele, passou pela infância e adolescência na cidade de Diadema dos anos 1980, quando esta possuía os índices mais alarmantes de violência do país. E esse despertar da sua condição étnico-racial foi adquirido através de experiências conflituosas, como foi para outros jovens como ele, algumas vezes traumáticas, ao sentir e não saber como enfrentar o racismo. Os meios de comunicação de massa funcionaram como aqueles espelhos que distorcem e desfiguram nossa imagem, e suas representações balizaram a construção de sua subjetividade, posteriormente convertida em ações objetivas de enfrentamento simbólico, no qual o Hip Hop assumiu o papel central, na urdidura de sua identidade étnica.

Diadema, diferente do que ela é hoje, era uma das cidades mais violentas do país. Você tinha um grau de assassinatos, de extermínio muito grande. E tinha poucas frentes de combate a esse extermínio, então você já vivia numa tensão junto à polícia, enfim... A relação poder público e sociedade civil era das piores possíveis. E aí tinha o lado do racismo, em si, que era reproduzido pelos meios de comunicação; você vê crianças brancas, que não eram a maioria onde a gente vivia, mas existia, e elas reproduzindo aquele mesmo racismo que é colocado na TV, que insistentemente glorifica através de padrões de beleza, de boa aparência, a raça do indivíduo branco europeu e menospreza a maioria dessa população brasileira que tem outras características, outros valores, que não eram de forma alguma reproduzidos nesses meios de comunicação. E, quando eles vinham para esses meios, era de forma pejorativa, onde você sempre era o pior, o que fazia errado, o mais feio, o mais enrolado. No caso da mulher: a mulher sem vergonha. Isso foi um causador de problemas pra diversos jovens da minha época, então eu cresci com isso (HONORÊ *apud* BASTOS, 2008a, p. 171).

Honerê explica que foi no Jardim Inamar, quando conheceu o rap, que começou sua militância política, ainda no final da década de 1980. O que motiva um jovem, uma criança ou um adolescente a se envolver com o Hip Hop é a vontade de se expressar, de se divertir, dentro de um ambiente onde os espaços e as ferramentas de lazer e ação cultural são escassos. “Eu entrei no rap com a perspectiva de diversão, de entretenimento, e aí a fisgada militante da época me arrastou pra essa linha. Aí até hoje eu permaneço nessa mesma linha, dentro do Hip Hop”, disse ele na entrevista. Os meninos e as meninas do Hip Hop, sobretudo estes da primeira e segunda geração, desempenhavam um verdadeiro trabalho de *bricoleur*, buscando organizar e harmonizar as peças disponíveis, compondo sentidos e construindo belezas a partir dos fragmentos, tanto materiais como simbólicos, que contornavam a realidade da periferia. Honerê começou dançando com um grupo de rap, depois houve a possibilidade de cantar e montar um grupo. Depois se interessou pela arte de DJ, começou a discotecar no grupo Zenzelê e a cantar no grupo Banzo Bantu. O grupo teve início por volta de 1991, quando conheceu duas pessoas que se tornaram muito importantes em sua vida, primeiramente o Ketu, depois o San, ambos filiados ao MNU e fundadores da Posse Hausa, em 1993. Por afinidade política, eles decidiram montar um grupo de rap que expressasse essa identificação, daí surgiu o Banzo Bantu. Como o grupo enaltece a temática racial em suas letras, ele explica que não há espaço no mercado, então costumam se apresentar em movimento de rua, dentro da linha política de recorte racial.

As experiências cotidianas balizavam a compreensão do Movimento Hip Hop, que foi se matizando em faces complementares, não conflitantes, mas, conforme as subjetividades eram moldadas, os agentes do Hip Hop buscavam orientação e formação política mais fundamentada, seja na questão racial, social ou cultural, passando a ocorrer maior elaboração, mas também maior conflito de ideias. Para Honerê, o sentido do Hip Hop ficava, cada vez mais, atrelado à história do negro e à formação de uma identidade étnico-racial, e as questões sociais, comunicacionais, culturais e estéticas passaram a ser mediadas por esse prisma.

A gente, graças a Deus, no momento de tudo dessa questão de valores, de consumo, que possa vir da minha vida, da minha juventude, foi um momento em que eu tava dentro do Movimento Hip Hop, que já me dava um tipo de instrução na época, que me exigia um tipo de conhecimento e formação, na época; a formação me levou dentro do Movimento Negro Unificado, que foi dentro dessa organização que me formou, que me fez entender a minha responsabilidade enquanto ser negro; *porque nascer negro é uma condição, mas você ser negro é um ato político, e a gente, hoje, entende isso muito bem graças a essa organização.*[...] As gangues de Hip Hop, as posses, tinham um

papel importante pra essa formulação, a gente só foi entender isso depois (HONORÊ *apud* BASTOS, 2008a, p. 179).

## 5. Considerações finais

As subjetividades destes jovens agentes sociais do Hip Hop foram erigidas a partir de condições objetivas e concretas, historicamente e cientificamente observáveis, como a luta de classes, os processos materiais e simbólicos de exclusão e discriminação do povo negro, das classes populares; e estas mesmas subjetividades, reelaboradas através de processos e ações sociais e culturais, dialeticamente, engendram propostas objetivas de construção de outra ordem social, que, por sua vez, podem propiciar a urdidura de novas subjetividades e de novos sujeitos coletivos. A história de vida de Honerê e o amiúde aflorar de uma consciência política racial, o elã em propagar este despertar numa rede, cada vez mais ampla, confirmam o andamento desse complexo processo histórico, de matizes sociais, culturais, raciais e políticas. Como afirma Honerê na entrevista: “Quando veio o Hip Hop, ele deu a oportunidade de colocar essas angústias pra fora, de encontrar pessoas iguais a você, que conseguiam ter um condicionamento informativo que te mostrava outros caminhos: ‘Olha, você tem história, você tem referências...’”. O Movimento Hip Hop foi o principal meio de apreensão e mediação dessa realidade, bem como de comunicação em rede dessas construções simbólicas, seja em discursos, música, dança ou arte plástica, prenehe de visão de mundo.

O Movimento Hip Hop tem o poder de aglutinar a juventude da periferia em torno dos seus elementos artísticos. Essa atração é exercida por fatores como a ampla possibilidade de se expressar, de socializar ideias e sentimentos com seus semelhantes, de se destacar artística, cultural e socialmente e se compreender como sujeito individual e coletivo. Dessa forma, o Hip Hop se torna ponto de partida e interface para a compreensão de diversos fenômenos e processos sociais que tocam o cotidiano da juventude da periferia. Em uma sociedade exploradora, opressora, elitista, machista e racista, com mínimas possibilidades de mobilidade social, o Hip Hop possibilita acreditar, imaginar e lutar por outra existência através de suas ações e práticas políticas, sociais e culturais cotidianas.

## 6. Referências bibliográficas

ALVES, Luiz Roberto. O rap, contra o rapa das ruas. In: OLIVEIRA, Ronaldo de; BORGES, Neuza Pereira; VIEIRA, Carlos Badhur (Coord.) e MENDONÇA, Júlio (Org.). **ABC RAP**. São Bernardo do Campo: Secretaria de Educação, Cultura e Esportes – SECE, 1992.

ANDRADE, Elaine Nunes de. **Movimento negro juvenil**: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo. 1996. 317 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

BASTOS, Pablo Nabarrete. **FACES DO ESPELHO**: Processos de construção de sentidos sobre o Movimento Hip Hop do ABC Paulista. **Revista Passagens** – Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, v. 5, n. 1, p. 133-152, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ecos de espelhos** – movimento Hip Hop do ABC Paulista: sociabilidade, intervenções, identificações e mediações sociais, culturais, raciais, comunicacionais e políticas. 2008. 325 f. Dissertação (Mestrado em Interfaces Sociais da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008a.

\_\_\_\_\_. O jogo de espelhos. In: FUSER, Bruno (Org.). **Comunicação para a Cidadania**: caminhos e impasses. Rio de Janeiro: E-papers, 2008b, p. 285-305.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

FELIX, João Batista de Jesus. **Hip Hop**: Cultura e política no contexto paulistano. 2006. 206 f. Doutorado (Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Chic Show e Zimbabwe**: a construção da identidade nos bailes black paulistanos. 2000. 202 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000.

GITHAY, Celso. **O que é graffiti**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

POSSE HAUSA. **Posse Hausa**: Hip-Hop com Responsabilidade Social!, c2014. Página inicial. Disponível em: <http://possehausa.blogspot.com/>. Acesso em: abr. 2008.

ROCHA, Janaina; DOMENICH, Mirella; CASSEANO, Patrícia. **Hip Hop** – A periferia grita. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

**Direitos “quase humanos”: vivência para ensinar e aprender  
a comunicação dialógica**

**“Almost Human” Rights: Experience to Teach and  
Learn Dialogical Communication**

*Luciene de Oliveira Dias<sup>1</sup>*

**Resumo:** Depois de 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos e mais de 30 anos da Constituição Federal brasileira, ainda é importante identificarmos ameaças à concretização dos direitos elementares e, paralelamente, buscar alianças para assegurá-los. Nesta luta pela defesa de direitos, a comunicação dialógica combate a “pedagogia da crueldade” (SEGATO, 2014) que coloca alguns grupos como humanos e outros como “quase humanos” (KRENAK, 2019). Aqui, propomos uma reflexão que (re)aproxima a comunicação da perspectiva dialógica acionada pelo educador brasileiro Paulo Freire (2005). Ao rejeitar a necropolítica, conforme trabalhada por Achille Mbembe (2018), e fazer a defesa do bem-viver, tendo a educação como mediadora, apostamos na construção do respeito às diferenças. Para sustentar nossas discussões, lançamos mão da experiência de oferta do componente curricular “Cidadania e Direitos Humanos” para o curso de Jornalismo da Universidade Federal de Goiás. Esta experiência explicitou uma pauta que parecia esquecida quando falamos em formação profissional para jornalistas. Os resultados apontam que estudantes lançam mão da comunicação dialógica para posicionar-se contra a violação dos direitos humanos desde os seus primeiros momentos de formação.

**Palavras-chave:** Comunicação dialógica; Direitos humanos; Educação; Cidadania comunicativa; Diferença.

**Abstract:** After 70 years of the Universal Declaration of Human Rights and more than 30 years of the Federal Constitution, it is important to identify threats to the realization of elementary rights and, also, to seek alliances to ensure them. In this fight to defend rights, the dialogical

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia, professora da Universidade Federal de Goiás vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais e ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Coordenadora do Pindoba – Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença. Mantém interesse sobre construções de gênero e sexualidades, antirracismo e diferença anguladas pela Antropologia, Comunicação e Performances Culturais. <http://lattes.cnpq.br/7270892768281076>

communication combats the “pedagogy of cruelty” (SEGATO, 2014) that places some groups as human and others as “almost-human” (KRENAK, 2019). In this article, we propose a reflection that approach and approach again communication closer to the dialogical perspective triggered by the Brazilian educator Paulo Freire (2005). By rejecting necropolitics by Achille Mbembe (2018) and defending well-being, with education as a mediator, we believe in building respect for differences. To support our discussions, we used the experience of offering the curricular component “Citizenship and Human Rights” for the Journalism course at Universidade Federal de Goiás. This experience showed an agenda that seemed overlooked when we talk about professional training for journalists. The results indicate that students make use of dialogical communication to take a stand against the violation of human rights from the very beginning of their training.

**Keywords:** Dialogic communication; Human rights; Education; Communicative citizenship; Difference.

## 1. Introdução

Com o objetivo de fomentar debates sobre comunicação dialógica e demarcar a centralidade de questões relacionadas à pluralidade epistêmica e aos direitos humanos no processo de formação de jornalistas, propomos aqui uma discussão sustentada na vivência em sala de aula. Após trocas efetivadas durante um semestre letivo entre estudantes de Jornalismo e professora, pinçamos alguns relatos para reflexão e nos ancoramos em um referencial bibliográfico focado no combate ao epistemicídio, entendido a partir do que coloca Boaventura de Souza Santos (1997), como a aniquilação completa de todo conhecimento, saber e/ou cultura que não estejam emparelhados com a cultura hegemônica/branca/ocidental. O referencial utilizado para a construção deste artigo é convergente com a noção de dialogicidade – que trabalha efetivamente para envolver todas as pessoas do processo educativo como sujeitos de conhecimento –, sendo que esta é a baliza que utilizamos para construir a narrativa que aqui se apresenta. Ressaltamos que o texto, por sua vez, não é exaustivo e está totalmente marcado por escolhas referenciais que acreditamos espelhar o que vem sendo chamado de vivido. Nossa defesa, *a priori*, é a de que, na sala de aula vivida, há um movimento gradual de tomada da palavra, que passa por processos complexos de denúncia e reação, mas que podem e devem chegar à agência quando da elaboração do conhecimento, o que o educador brasileiro Paulo Freire (1996) chamou de “pedagogia da autonomia”.

Importante informar que nossa ancoragem empírica se sustenta nos dados levantados pelo Pindoba – Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença, da Faculdade de Informação e Comunicação da Universidade Federal de Goiás, que acompanha, desde sua implementação, a oferta do componente curricular<sup>2</sup> Cidadania e Direitos Humanos para a turma de ingressantes no curso de Jornalismo. Especialmente no semestre aqui analisado, a sala de aula contou com um representante do grupo em todas os encontros para a observação participante e muitas anotações, além de entrevistas com a docente e os discentes. Justificamos que este material ainda está sendo organizado e que os dados aqui apresentados representam as primeiras tentativas de tratamento. Dessa forma, em termos metodológicos, lançamos mão da etnografia da fala ou a “ethnography of speaking”, conforme delimitada por Dell Hymes (1962), para quem esta é uma excelente maneira de estudar diferenças culturais e comunicação entre diferentes grupos. Isso porque suas questões centrais estão em desvendar os meios de comunicação que são utilizados na vida cotidiana e ainda buscar entender qual o significado desta comunicação.

Com o foco na comunicação enquanto direito humano, antecipamos que a experiência da oferta deste componente curricular trouxe para a superfície da discussão uma pauta que parecia esquecida quando falamos em formação de profissionais que devem lidar com a comunicação. Se o tripé de sustentação do jornalismo é a ética, a técnica e a responsabilidade social, aprender e ensinar cidadania e direitos humanos é condição sem a qual fica comprometido o seu exercício integral. Após três anos de ofertas consecutivas – 2017, 2018 e 2019 –, entendemos que estudantes merecem apreender o que é comunicação dialógica já nos primeiros anos de formação, para que possam ressignificar a própria comunicação social. Para abrir a discussão, trazemos a seguir um caso que demonstra a necessidade de tomada da palavra para a promoção de uma pedagogia mais cuidadosa com as diferenças.

Quando subiu ao palco pela primeira vez, no ano de 1953, a cantora Elza Soares – com seus pouco mais de 40 quilos dentro das roupas largas emprestadas e uma sandália “mamãe tô na merda”, como a mesma relata em entrevista<sup>3</sup> – ouviu, após os risos que marcaram sua

---

<sup>2</sup> O componente curricular (até recentemente chamado de disciplina) “Cidadania e Direitos Humanos” é ofertado, desde 2018, anualmente para as turmas de primeiro período do curso de Jornalismo da Faculdade de Informação e Comunicação, da Universidade Federal de Goiás, com o objetivo de apresentar as bases para uma formação cidadã. Sua prioridade é promover a percepção da necessidade do conhecimento acerca da cidadania e dos direitos humanos como requisito para uma prática jornalística responsável socialmente.

<sup>3</sup> Entrevista concedida por Elza Soares ao programa *Matador de Passarinho*, de Rogerio Skylab, no Canal Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g-wYdwsqw6s>. Acesso em: 7 maio 2020.

entrada, a pergunta do reconhecido apresentador Ary Barroso: “De que planeta você veio?”. Entre lágrimas, a jovem mulher negra e pobre respondeu: “Do mesmo planeta seu, sr. Ary. Do planeta Fome”. Assim “nasce uma estrela”, que lançou, em 2015, o álbum com canções originais *A Mulher do Fim do Mundo* e, do alto do seu palco, afirma que vai continuar denunciando racismo, machismo e homofobia em seus shows porque vive em um país que sofre perdas cotidianas de direitos. Ao mostrar que o planeta Privilégio é o mesmo onde coabitam violentadores e violentados, ela evidencia que o planeta não é o problema, mas sim quem o habita. Ela mostra também que a forma como nos comunicamos pode fazer a diferença.

Nossa aposta é que a comunicação dialógica, a forma como nos comunicamos faz ruir uma chamada “pedagogia da crueldade”, materializada no caso aqui exposto, e estabelece *a priori* alguns grupos como humanos e outros como “quase humanos” (KRENAK, 2019), como desenvolveremos adiante. De acordo com Rita Segato (2014), esta “pedagogia da crueldade” pode ser definida como a maneira de ensinar as pessoas com pertencimentos vinculados às classes populares e ao que é contra-hegemônico que estas não devem resistir ao controle perverso do poder. Pelas mãos do estado, este poder impõe a truculência – haja vista a atuação da Polícia Militar que direciona sua mira para os corpos negros e periféricos, especialmente nos grandes centros urbanos – para garantir o total controle sobre o processo de reprodução do sistema opressor. Esta estratégia conduz à compreensão de que para algumas pessoas é possível ditar quem pode viver e quem deve morrer. Na outra ponta disso tudo, romper com esse ciclo é possível se investimos na “pedagogia da autonomia”, ideia lançada pelo educador brasileiro Paulo Freire (1996) quando estabelece que ninguém é sujeito da autonomia de ninguém.

Histórias como a relatada a partir da experiência de Elza Soares são úteis para que investiguemos quais são as regras, as condições e as imposições que ordenam o mundo entre quem não deve e quem pode falar – inclusive expondo à chacota e ao constrangimento pessoas categorizadas como “dessemelhantes”. Entendemos que a artista constrói uma trajetória em que necessita colocar-se sempre à frente dos demais, seja na urgência de uma resposta que ambienta no mesmo solo condenador e condenada, seja no posicionamento, mais de 50 anos depois deste episódio, de manter seus shows sempre politizados. Trazemos este exemplo para pensar de forma concreta sobre a possibilidade de romper com a “pedagogia da crueldade” e conquistar a “pedagogia da autonomia”. Elza Soares, eleita em 1999 a cantora do milênio, toma definitivamente a palavra quando afirma: “Eu acho que a mulher do fim do mundo é aquela que

busca, é aquela que grita, que reivindica, que sempre fica de pé. No fim, eu sou essa mulher”<sup>4</sup>, trazendo para junto de si todas as demais mulheres.

## 2. Comunicação dialógica

Uma das possibilidades para pensarmos a comunicação é a de que esta é uma exigência existencial. Por isso, a resposta da jovem Elza Soares durante o programa de calouros da antiga Rádio Tupi praticamente obriga o apresentador a reconhecer que ambos existem, e no mesmo espaço. Comunicação demanda vida, sendo que nossa agência no mundo atesta ainda o seu caráter profundamente mobilizador. O diálogo é acionado por Paulo Freire (2005) como o portal por meio do qual podemos tomar a palavra, alcançar o conhecimento e, conseqüentemente, pronunciar o mundo em que vivemos de forma horizontal e plural. Por este ponto de vista, a comunicação é lida como um bem público capaz de, se bem conduzida, facilitar o exercício da cidadania e do bem-viver. Partindo destas reflexões, este texto configura-se como um exercício teórico e pedagógico na tentativa de nos localizar “pelo que somos e não pelo que não somos” (DIAS, 2014, p. 332) no empenho para alcançar a dialogicidade enquanto essência da educação como prática libertadora. A educação para a vida é capaz de nos conduzir até o processo comunicacional integral. Estrategicamente teorizada, a comunicação dialógica pode inviabilizar definitivamente a necropolítica, que é a política de morte implementada pelos poderes público e privado.

Necropolítica e bem-viver são – seguindo o mesmo raciocínio proposto entre “pedagogia da crueldade” e “pedagogia da autonomia” – pontos opostos da forma como pode ser organizada a vida. De acordo com Achille Mbembe (2018), a necropolítica consiste no uso do poder social e político para ditar como algumas pessoas podem viver e definir o modo como algumas outras pessoas devem morrer. Há, nesta operação de vida e morte, um cruzamento permanente da precariedade da vida e uma ação constante para a insurgência dos “mundos de morte”, conforme define Mbembe, ou do “planeta Fome”, como disse Elza Soares. Para fugir da condição de “mortos-vivos” a que o Estado os submete, muitos grupos humanos trabalham fortemente para alcançar o que vem sendo chamado de bem-viver. Cientes de que o bem-viver é um conceito em construção e que deve se ajustar aos diferentes contextos, afinamos aqui com

---

<sup>4</sup> Entrevista concedida por Elza Soares, disponível em: [https://www.huffpostbrasil.com/2015/11/06/elza-soares-fala-sobre-feminismo-o-amor-por-garrincha-e-como-ca\\_n\\_8302562.html](https://www.huffpostbrasil.com/2015/11/06/elza-soares-fala-sobre-feminismo-o-amor-por-garrincha-e-como-ca_n_8302562.html). Acesso em: 8 maio 2020.

a equatoriana Ana María Larrea (2010), para quem desenvolvimento e capitalismo devem ser superados para que possamos edificar estruturas sociais mais compartilhadas, colaborativas e dialógicas. Em síntese, e em sintonia com o que estabelece a pesquisadora, o bem-viver é entendido como uma cosmovisão que considera os múltiplos fatores para que tenhamos vida plena.

Defendemos aqui a comunicação dialógica como uma política do bem-viver. Muito embora reconheçamos que os meios de comunicação social estejam, em grande parte, a serviço de interesses políticos e econômicos pouco representativos da maioria da população, apostamos nas estratégias de elaborar a comunicação com a primazia da dialogicidade. Exemplos são os projetos de comunicação compartilhada, marcados pelo uso de multimeios, para alcançar um número amplo e diverso de pessoas, e ainda as ações comunicativas que priorizam a melhoria da vida das pessoas em suas coletividades. Iniciativas assim são possíveis desde que, empenhadas em fortalecer os processos de comunicação mediada, contem com formação adequada e abertura para o diálogo. É esta a comunicação que defendemos como necessária para que todas as pessoas tenham qualidade de vida.

As ideias propostas por Paulo Freire (2005) evidenciam que uma transformação social é possível por meio de ações que valorizem a comunicação dialógica. Vale ressaltar que esta deve ter como eixo central a interação que conduz, conseqüentemente, à promoção da cidadania. Tornar comum uma informação deve ser resultado de compartilhamento – nunca de transmissão linear –, sendo que a comunicação mediada também pode alcançar este processo dialógico desde que focada nos interesses públicos, em propostas educativas e na dialogicidade. É dessa forma que a comunicação dialógica se constitui substancialmente enquanto um verdadeiro processo de troca de saberes e experiências, que pode ser mediado por tecnologias e técnicas, mas é essencialmente impulsionado por uma luta permanente pela não violação do direito fundamental de se comunicar.

Para compartilhar o mundo em que vivemos é importante compreender que existem grupos humanos que são conduzidos à condição de “quase humanos” “e por dançar uma coreografia estranha são tirados da cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida” (KRENAK, 2019, p. 70). Esta operação conta com uma manipulação extremamente hierarquizada da comunicação que passa pelo domínio de uma única técnica e pelo abandono quase que absoluto de preceitos éticos que deveriam transversalizar todo o processo. Ailton Krenak (*ibid.*, p. 57) nos alerta que “talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência” que não consegue conceber a pluralidade de pensamento.

Sendo que esta é lida como uma excelente estratégia de conhecimento, que pode ser compartilhado a partir da comunicação dialógica.

A diversidade era a principal marca da turma que cursou Cidadania e Direitos Humanos no primeiro semestre de 2019, e acionamos esta turma como referência para provocar as reflexões sobre comunicação dialógica aqui propostas. Esta diversidade em uma turma de graduação talvez seja consequência das políticas afirmativas implementadas pela UFG desde 2009<sup>5</sup>. Nesta sala de aula encontramos indígena, quilombola, duas pessoas com deficiência, lésbicas, gays, negros e negras, sendo a maioria mulheres, muitos egressos de escolas públicas e um estudante com mais de 60 anos, que, aliás, já praticava o jornalismo havia décadas sem diploma de formação específica. Enfim, se fôssemos tirar um padrão dessa turma de estudantes, este estaria profundamente distanciado da matriz branca e eurocêntrica. Conduzida por uma docente negra, o grande desafio para esta turma, composta por 56 pessoas, foi compreender que não há um conceito absoluto do que seja comunicação, sendo que a comunicação dialógica é capaz de orientar coletividades para o bem-viver, além de frear a violação dos direitos humanos.

Um dos grandes desafios vividos por quem pesquisa comunicação, e compartilhado pela turma da sala de aula aqui experienciada, é definir este conceito respeitando seus marcadores históricos profundamente vinculados aos processos de mediação e, paralelamente, manter coerência com a perspectiva de que “comunicar é humano” (DIAS, 2014, p. 340). Há, especificamente nas pesquisas em jornalismo, dois paradigmas que podemos acessar, de acordo com Luiz Gonzaga Motta (2005). Um deles, chamado “midia centrado”, mantém seu foco na mídia a partir das culturas profissional, institucional e do mercado jornalístico. O outro paradigma, lido como contra-hegemônico, é identificado como “sociocêntrico” e tem apoiado estudos que explicitam sensibilidade ao fato de o jornalismo ocupar um espaço de privilégio na sociabilidade contemporânea, além de estar passível às contradições sociais e sempre sujeito a negociações. Propomos, neste momento dos nossos estudos, pensar a comunicação a partir do paradigma “sociocêntrico”, flexível às correlações de forças sociais, uma vez que compreendemos a comunicação como condição de humanidade capaz de reorientar os ciclos da

---

<sup>5</sup> Em 2009 foi implantado o Programa UFGInclui, com base em critérios raciais e de renda, o que garantiu a entrada na UFG de estudantes oriundos de cidades do interior e membros de famílias trabalhadoras em atividades de baixa remuneração. Quando, em 2012, foi sancionada a Lei 12.711, que determina a reserva de 50% das vagas por curso e turno nas instituições federais de ensino superior para alunos que cursaram o ensino médio integralmente em escolas públicas, combinando este critério com o de raça de acordo com a proporção de pessoas negras em cada estado e considerando ainda o recorte de renda, a UFG já executava o UFGInclui. No vestibular de 2013, houve uma adequação à nova Lei, e o programa UFGInclui passou a beneficiar estudantes indígenas, quilombolas e surdos, criando uma vaga adicional em cada curso para indígenas e quilombolas e 15 vagas para candidatos surdos no curso de Letras Libras.

vida e da morte em uma sociedade subjugada pela necropolítica, mas profundamente ocupada por grupos humanos que buscam o bem-viver. Para isso, acreditamos ser fundamental conhecer os conceitos e as teorias que marcam a atuação de quem foca atenção nos processos comunicacionais.

Para contemplar o caminho percorrido pelos estudos em comunicação, lançamos mão de alguns marcadores que nos aproximem de uma apreensão das teorias com a intenção de mostrar que a dialogicidade não é novidade. Neste sentido, apresentamos o que pode ser chamado de suporte para um futuro mergulho nas águas, muitas vezes turvas, dos conceitos e das teorias. Lançada por Paulo Freire, a ideia de diálogo enquanto condição *sine qua non* para que possamos nos comunicar foi o caminho percorrido por muitas pesquisas sobre interação e ação comunicativa. Ao debruçar rapidamente nosso olhar para as teorias da comunicação, compreendemos seus efeitos pelo estudo dos meios e das mediações. Essas teorias estão profundamente ligadas a outras ciências, a exemplo da sociologia, antropologia, economia, educação e história, que iluminam o pensar-fazer comunicacional. De todo modo, acordamos que “comunicar é simular a consciência de outrem, tornar comum (participar) um mesmo objeto mental (sensação, pensamento, desejo, afeto)” (MARTINO, 2001, p. 23).

Muito embora constituída a partir de concepções como pluralidade, multiplicidade e transdisciplinaridade, a comunicação é humana porque recorre invariavelmente aos caracteres que marcam o simbólico, o imaginário e a linguagem, instâncias estas reservadas à humanidade, conforme nos ensina Marilena Chauí (2009). Em sintonia com o que aqui expomos, Martino (2001) nos diz que existe uma intencionalidade em toda ação comunicativa, sendo que esta intenção é a necessidade de ruptura com o isolamento físico, além da corrida para colocar em suspeição os sentidos únicos. Entendemos, assim, que meios e mediações são ferramentas e técnicas criadas para garantir o compartilhamento de sentidos. Estas ferramentas são encontradas nos livros, nas artes e, mais recentemente, nos meios de comunicação. Historicamente, as acessamos para elaborar e compartilhar sentidos.

A comunicação enquanto “lugar de circulação e produção de sentidos”, conforme pistas deixadas por Cláudia Lago e Marcia Benetti (2007, p. 107) em suas discussões sobre metodologia para pesquisas em jornalismo, requer de nós “olhar este lugar como algo que demanda domínio de algumas técnicas elementares, compromisso ético [...] e responsabilidade social” (DIAS, 2019, p. 136) e, fundamentalmente, trocar, elaborar e reelaborar sentidos. Essa perspectiva, chamada culturológica nos estudos de comunicação, aproxima nossas discussões das ações comunicacionais enquanto produtos e expressões culturais coletivas, cooperadas e

plurais. O fio que não podemos perder nesta empreitada teórico-reflexiva afina-se com Jesús Martín-Barbero (1997), quando estabelece que os modelos teóricos em uso nas ciências da comunicação não podem deixar escapar o modo como as pessoas produzem sentidos em suas vidas, especialmente quando se utilizam das mediações para estabelecer suas relações sociais.

Quem acessa os produtos comunicacionais se envolve compulsoriamente com os processos de mediação, e a noção de que o público é passivo diante da comunicação social se esvai. Mediação se torna, então, um terreno movediço de disputas, resistências e ressignificações. Novos sentidos são colocados, muito embora reconheçamos que as relações de poder e dominação ainda obedecerão à hierarquização imposta pelas diversas forças que operam na contemporaneidade, a maioria delas pautada pela necropolítica. É dessa forma que chega ao processo comunicacional este novo elemento denominado mediação, que vai mergulhar no espaço de tradução entre o que é produzido e o que é acessado. Concretamente, pela mediação, entre a recepção da mensagem e sua apropriação pelo público em geral, existe um movimento ativo de tradução que passa pela cultura, entendida aqui como capaz de aglutinar em si as relações sociais e as experiências individuais.

Elaborando a partir do cotidiano da vida, podemos fazer ressoar a proposição feita por Hall (2009) quando este diz que o circuito da ação comunicativa se completa quando os sentidos são decodificados e traduzidos em práticas concretas. Ou seja, uma comunicação dialógica e horizontal demanda processos sucessivos de codificação e decodificação enquanto momentos diferentes, mas profundamente articulados na ação comunicativa. O circuito da comunicação deve se completar e gerar efeitos, sendo que nesse trajeto os sentidos apreendidos são mediados pelas instâncias sociais e assumem “posições de correspondência”, que são níveis de equivalência entre o sentido emitido e o sentido apreendido, indo desde a tradução e a assimilação até a tradução com posturas de oposição ao sentido emitido. O teórico ainda prevê a existência de “sentidos dominantes” porque existe um padrão de “leituras preferenciais” que obedece a uma ordem institucional/política/ideológica.

### **3. Diferenças vivenciadas**

Fazendo uma analogia com a inspiração para esta escrita, que é a turma que cumpriu o componente curricular Cidadania e Direitos Humanos, consideramos profundamente coerente que no momento da leitura da Declaração Universal dos Direitos Humanos em sala de aula, muitos estudantes tenham ressaltado a necessidade de atualização tanto no texto da Declaração,

que é ainda muito marcada por imposições de gênero, quanto em conceitos como igualdade, que deve estar sustentada no respeito às diferenças. “Direitos do homem é? E quem não é homem? Não tem direitos?”, afirmou uma estudante, e outra complementou: “Direitos do homem branco e macho alfa”. Este posicionamento traz para a superfície do debate os potenciais conflitos e as contradições entre direitos humanos e sua impossibilidade de alcançar qualquer redoma individual. O que acrescentamos a este debate é quando estudantes chamam a atenção para especificidades que fogem do universal protagonizado pela Declaração, estão acionando interesses coletivos e não individuais. Não falam em nome próprio, mas em nome de uma coletividade, no exemplo citado, mulheres, pessoas negras e indígenas e que fogem à normatividade de gênero.

Enquanto documento adotado pela Organização das Nações Unidas desde 10 de dezembro de 1948, em um contexto histórico de abalo pós-Segunda Guerra Mundial, apresentamos a Declaração como uma proposição de bases para a paz mundial e a busca inquestionável por direitos humanos, especialmente por pessoas no exercício do jornalismo. Contudo, falas como “olhe para nós” ou “enquanto nação, somos a periferia do mundo” apareceram nos momentos em que debatíamos um conceito a partir de uma perspectiva mais eurocentrada. O posicionamento autoanalítico da turma evidenciou que, sim, o documento poderia ser mantido como mediador dos debates, mas precisávamos considerar o contexto de aprendizagem para uma prática jornalística plural.

Outro exemplo marcante vivenciado na sala de aula foram as discussões de cidadania como um conjunto de práticas capaz de garantir participação ativa de todas as pessoas na vida e no governo de um povo. Essa concepção de cidadania extremamente universalista está fundada no que estabeleceu Marshall (1996), que explanou pela primeira vez acerca dos três grandes grupos de direitos: os civis, os políticos e os sociais. Quando foi solicitado à turma que trouxesse para a sala de aula produções jornalísticas que evidenciassem o conceito de cidadania estudado, mais de 80% dos subgrupos organizados apresentaram materiais que mostravam tanto a inseparabilidade da cidadania em blocos de direitos, como propôs Marshall, quanto produções que evidenciavam a falta de cidadania por grupos socialmente marginalizados. Trouxeram matérias sobre violência policial contra a juventude negra e disseram: “Será que o Marshall dá conta dessa?”. Expuseram produções sobre violência contra terreiros de Candomblé e concluíram: “Os direitos integrais não existem para as religiões de matriz africana?”. Fizeram a correlação entre o que estavam lendo para apreender conceitos consolidados e, ao mesmo tempo, orientaram-se pelo paradigma sociocêntrico nos estudos de jornalismo.

Também a discussão sobre cidadania, que apareceu no Plano de Ensino a partir da concepção de que esta é uma construção permanente – o objetivo deste ponto da formação foi garantir que todos entendessem que cidadania é um conceito em construção –, mostrou-se fértil em acionar o cotidiano vivenciado por aquele grupo tão múltiplo. Expressões como “cidadania lésbica”, “cidadania negra” e “cidadania da periferia” apareceram nos momentos de debate, o que evidenciou a necessidade de atualizar o conceito para além das bases eurocêntricas, bem como pluralizar a compreensão de cidadania. Esta, por sua vez, mantém, pelos debates conduzidos em sala de aula, um potencial arcabouço amplo, mas não pode, de modo algum, ignorar as especificidades. Uma estudante quilombola posicionou-se frontalmente na defesa de que cidadania deve ser adjetivada: “Eu quero estudar é a cidadania quilombola”, ao que foi respondida por um colega: “Já eu quero ver é como vamos fortalecer uma cidadania bicha”. Assim é que uma turma de primeiro período em formação para a prática jornalística mostrou-se emancipada para tomar a palavra nos debates sobre cidadania e direitos humanos fundamentada em leituras, sem negligenciar os vividos, as experiências coletivas e o desejo de autonomia para pensar.

Recebemos com agrado a advertência para que não nos prendamos a uma noção simplista dos sentidos dominantes como definidores absolutos das formas de significação. Atribuir significados é um processo necessário, de acordo com Stuart Hall (2009), para que a elaboração de sentidos tenha legitimidade, vislumbrando inclusive os próprios limites das definições dominantes. Impossível, neste exercício, considerar somente o caráter denotativo das mensagens. Sendo assim, os sentidos dominantes são referência para a tradução, baseados em um contexto específico da ordem cultural dominante, mas não são os únicos sentidos. Por isso é tão relevante a discussão sobre quem dita os parâmetros de uma ordem cultural dominante, visto que sua codificação e emissão constituem um movimento de continuidade e manutenção de tais parâmetros. É verdade que os sentidos são modificados entre codificação e decodificação, “mas a vasta gama deve conter algum grau de reciprocidade entre os momentos da codificação e decodificação” (*ibid.*, p. 376). Este grau de reciprocidade é definido por posições de decodificação que vão desde a posição hegemônica dominante, passam pela negociação e podem alcançar a oposição.

A polissemia na comunicação deve, assim, ser a busca que move nosso desejo pela troca de sentidos rumo à construção do bem-viver, sempre polifônico. O processo comunicacional se torna frágil se não cuidamos de todos os termos, expressões e formas com que comunicamos, zelando pelo caráter polissêmico da existência, acreditando na diversidade. O emprego de

determinada palavra, por exemplo, não garante por si só o compartilhamento intersubjetivo de significados, podendo ocorrer a produção de sentidos não desejados. Por outro lado, buscar um único significado, sem ambiguidades e sem polissemias, para expressões que operam abstrações significativas nos parece improvável, senão impossível, como ficou demonstrado nos trabalhos finais realizados pela turma e que envolveu a produção de *papers* analisando a multivocalidade e a multilocalidade da prática jornalística. Então, o caminho é acreditar e valorizar a polissemia como possibilidade de aprendizagem. Ressaltamos que os trabalhos mostram que os estudantes lançaram mão do “direito à comunicação”, conforme estabelecido por Cicilia Peruzzo (2005). Para ela, é este direito que possibilita olharmos criticamente os conteúdos dos meios de comunicação.

Chegamos ao consenso de que comunicar é construir, compartilhar e atualizar toda uma narrativa simbólica capaz de estabelecer a forma como nos relacionamos com o mundo e, ainda, de expressar quais são as relações de poder em atuação. Concordamos que “sem essa produção cultural – a narrativa –, o humano ser não se expressa, não chega a se afirmar perante a desorganização e as inviabilidades da vida. Mais do que talento de alguns, poder narrar é uma necessidade vital” (MEDINA, 2003, p. 47). Daí que narrar o mundo a partir das especificidades de quem narra configura-se “como uma exigência existencial, ou seja, comunicar é humano” (DIAS, 2014, p. 340), sendo este um direito inviolável. Por isso, o destaque aqui vai para as “falas” de estudantes de primeiro período do curso de Jornalismo diante da Declaração Universal dos Direitos Humanos e de uma concepção consolidada de cidadania.

Quando Cicilia Peruzzo (2005) situa para nós a questão do direito à comunicação como dimensão dos direitos humanos, ela não deixa margens para dúvidas quanto ao fato de este ser um facilitador para as conquistas sociais. Com esta orientação, a proposta da disciplina manteve o compromisso com o que chamamos de comunicação horizontal e que a mesma Cicilia Peruzzo amplia para definições como comunicação comunitária, participativa e democrática. Isso porque este tipo de comunicação possibilita o envolvimento ativo de todo o coletivo, contemplando tanto o direito à comunicação quanto o que já discutimos aqui como pedagogia da autonomia. Uma grande contribuição da autora para o nosso debate é a força atual do direito à comunicação reafirmado por preceitos legais que foram historicamente conquistados. São estes que conduzem ao acesso à informação e garantem direitos como a liberdade de opinião, de expressão e a contestação do desrespeito às pessoas marginalizadas socialmente.

As reflexões aqui provocadas, tanto quando falamos da vivência em sala de aula quanto quando buscamos pensar as produções jornalísticas à luz dos direitos humanos, convergem para

o que Maria Cristina Mata (2006) chama de cidadania comunicativa. Segundo ela, é no processo comunicacional que podemos reconhecer os alicerces do exercício da cidadania porque é neste que são construídos os argumentos que dão sentido à vida coletiva e ao espaço público. Pela cidadania comunicativa, conquistamos autonomia para produzir conhecimento, o que, de novo, nos aproxima da pedagogia da autonomia freireana.

Nossa compreensão é de que “a cidadania comunicativa é o reconhecimento e a capacidade de ser sujeito de direito e demandar no terreno da comunicação pública o exercício desse direito” (*ibid.*, p. 13). Por isso, a ação de promover e demandar direitos humanos está profundamente relacionada aos processos sócio-históricos, aos contextos e às realidades sociais. Toda ação comunicativa – enquanto processo que ocorre de dentro para fora dos grupos humanos – parte das interações e pode impedir a violação do direito humano de comunicar. O alcance da cidadania comunicativa resulta em cidadãos e cidadãs emancipados, sendo que pela base legal ela também pode ser entendida a partir dos direitos civis, como a liberdade de expressão e o direito à informação. Importante ressaltar que esses direitos civis foram instituídos juridicamente com a Constituição Brasileira de 1988 e outros dispositivos legais para garantir a liberdade das pessoas.

#### **4. Direitos “quase humanos”**

O direito, pensado enquanto disciplina, tem sido abordado especialmente a partir dos estudos políticos, filosóficos e jurídicos. Estas são as principais bases teóricas para que alcancemos um bom debate sobre os direitos humanos quando buscamos uma apreensão idealista do conceito e também quando atuamos de forma a nos colocar à frente das lutas políticas e sociais nesta longa trajetória. Na contemporaneidade, ancoramos nesta compreensão mais pragmática as ações para a geração de direitos e, na presente escrita, sustentamos nesta seara a nossa compreensão do direito à comunicação. Cientes de que os direitos humanos são classificados em três gerações, propomos exercitar a localização do direito à comunicação enquanto direito fundamental.

Importante ressaltar que a primeira geração está relacionada aos direitos individuais ligados ao que propunha a Revolução Francesa de 1789 e que resultou nas declarações francesa e americana de direitos humanos. Assim é que os direitos à vida, à liberdade e à participação política e pública são considerados direitos de primeira geração. Para o exercício aqui proposto, a turma em sala de aula que ousa posicionar-se está reivindicando o seu direito de primeira

geração. Estudantes tomaram a palavra e garantiram a liberdade de participar dos debates acionando aspectos da experiência pessoal. Percebemos que pautas coletivas surgem de posicionamentos tomados a partir de cotidianos vividos por quilombolas, indígenas, mulheres, idoso, LGBTs<sup>6</sup> e tantos outros. Tomar a palavra e falar do cotidiano é, também, uma forma de contribuir para a elaboração do conhecimento, é cidadania comunicacional.

Já os direitos de segunda geração, que se destacam especialmente no século XIX, complementam os primeiros, sendo denominados direitos coletivos. Aqui podemos citar o direito à cultura, ao lazer, ao trabalho e perceber que estes estão diretamente relacionados às lutas das classes populares e trabalhadoras que exigem um Estado Social que proveja qualidade de vida socioeconômica e cultural. Na turma do componente curricular aqui analisado destacamos a acessibilidade, mas também o direito a múltiplas epistemes. Isso é possível porque contávamos em sala de aula, por exemplo, com candomblecista, evangélicos e agnósticos que manifestaram o desejo de posicionar-se fundamentados em seus pertencimentos. Ou seja, o fato de estarmos discutindo direitos não nos limitou a uma linguagem jurídica hegemônica, excludente e única, ancorada na teoria e não na experiência vivida. Acionamos, sim, textos legais e jornalísticos, mas também compartilhamos vivências o tempo todo.

Já no século XX surgem os direitos de terceira geração, que também estão amparados na coletividade, mas entendendo esta como um grupo indeterminado e não mais ligado a uma classe. Assim é que vem para a superfície da discussão o conceito de humanidade nos estudos dos direitos e passamos a defender o direito ao meio ambiente saudável e à comunicação, por exemplo. A partir da compreensão destes direitos, o coletivo toma para si a responsabilidade por construir o bem-viver, reivindicando a liberdade de expressão. A pluralidade não renuncia o respeito às diferenças, ela faz ecoar a diversidade e, em alguma medida, alcança o compromisso intergeracional e interespecífico, tão preconizado pelas agendas internacionais e locais. Neste sentido, estudantes de Cidadania e Direitos Humanos apresentaram para avaliação textos finais que abarcavam comunicação e ambientalismo, religiosidade e espaço público. A cidadania comunicativa converge para os direitos humanos de terceira geração, e o direito à comunicação “aciona a liberdade de expressão como instrumento de defesa da igualdade” (VILLAFANE, 2009, p. 60).

---

<sup>6</sup> Nos referimos aqui a lésbicas, travestis, transexuais, bissexuais, gays e toda população que abala a sequência compulsória e heteronormativa que articula sexo-gênero-desejo a partir do pensamento binário. Escolhemos a sigla LGBT e não as tantas outras que estão circulando contemporaneamente para expressar o respeito que temos pelo movimento social organizado que consolidou esta forma de nomeação.

A comunicação, enquanto espaço dialógico de produção e troca de sentidos, se fortalece no momento histórico dos direitos de terceira geração, configurando-se como direito humano fundamental. Esta emergência nos possibilita dialogar diretamente com Maria de Lourdes Manzini-Covre (1995), para quem praticar cidadania significa participar ativamente da construção de uma sociedade melhor. Por esta perspectiva, a cidadania é compreendida como um processo marcado pela reivindicação e pelo reconhecimento dos direitos e deveres de todas as pessoas em suas relações com o poder instituído e profundamente representativo. Ancorando-nos na ideia de cidadania em construção, fazemos aqui a defesa do lugar atual da comunicação na luta por cidadania e no combate acirrado à violação dos direitos humanos. Pensando nas gerações de direitos aqui explanadas, a comunicação enquanto direito humano transita entre as chamadas garantias “naturais”, as lutas sociais e os interesses globais.

A comunicação dialógica é condição de humanidade e exatamente por isso é uma ferramenta facilitadora de uma prática cidadã. Assim é que, para além da linha do tempo disposta estrategicamente para compreendermos as três gerações de direitos, a ação comunicativa é acionada como instrumento de garantia individual e coletiva da democracia. Esta, por sua vez, tem como pressuposto a cidadania enquanto direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade, ou seja, ao acessarmos os direitos civis, políticos e sociais, e paralelamente incorporarmos a consciência dos deveres, passamos a ocupar um lugar de responsabilidade para a construção da nação, do meio ambiente, da sociedade que queremos, do bem-viver.

O quadro de leis fixado pela Constituição Cidadã brasileira, desde 1988, aponta nosso conjunto de direitos e deveres, sendo que o olhar crítico nos mostra que, entre os diferentes grupos sociais, alguns têm acesso fácil e rápido a praticamente toda a carta enquanto outros estão completamente alijados destes mesmos direitos e deveres. Um jogo perverso de “quase humanos” e humanos que demanda uma virada epistêmica que evidencie o poder de nomear atribuído sempre a quem ocupa o topo do poder. Sendo assim, conhecer a Constituição Cidadã e lutar para que esta seja cumprida significa, também, o fortalecimento da democracia e o exercício da cidadania comunicativa. Para Manzini-Covre (1995), somente existe cidadania se houver uma prática cotidiana de reivindicação de direitos e, paralelamente, uma apropriação dos espaços de poder. Reforçamos aqui que esta ação é possível a partir da comunicação dialógica.

A comunicação enquanto direito pressupõe o conhecimento como resultado de trocas coletivas de sentidos. Este mesmo processo demanda a desestruturação da concentração de

poder, inclusive do poder de pronunciar a vida. Seu princípio dialógico emana direitos amplamente discutidos, a exemplo da liberdade de expressão, do acesso a informações de interesse público, da garantia de liberdades civis ou da proteção de dados e privacidade, além de muitos outros. O direito à comunicação implica na garantia de acesso a informações e na possibilidade de intervir na sociedade. Por tudo isso, quando investimos na comunicação dialógica criamos verdadeiros canais de participação. Daí a necessidade de abordar o direito à comunicação como uma ferramenta que, para além de ser capaz de fazer funcionar os mecanismos legais, requer empoderamento popular para a sua consolidação.

Para fortalecer a concepção de direitos humanos universais, buscamos a necessária compreensão do que seja “dessemelhança”. Trabalhada por Toni Morrison (1992) a partir de um contexto político de lutas pela conquista dos direitos civis pela população negra estadunidense, a expressão “dessemelhança” designa a branquitude como identidade dependente. Pensando o processo de racialização, que chega ao Brasil como uma imposição colonial, a “dessemelhança” é uma forma de atribuir vida à existência negra exclusivamente pela negação ou oposição ao que seria em si, o branco. Acordamos então que há um pensamento hegemônico que nos diz que direitos são para seres humanos, mas a existência dos “quase humanos” é importante para manter a divisão que possibilita a continuidade do projeto de dominação colonial. Falar em comunicação enquanto direito e em direitos humanos universais somente é possível se comunicamos dialogicamente nossas existências múltiplas e não uma única forma de existir.

Grada Kilomba (2019, p. 38, grifos no original), ancorada em seus estudos sobre o racismo cotidiano, fortalece a noção de “dessemelhança” quando faz a afirmação contundente de que estamos lidando “com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser” sempre que falamos de pessoas negras de forma apressada e não a partir de dentro da própria existência negra. Ela sugere que o salto qualitativo na busca pela humanização das pessoas negras se dá quando abandonamos definitivamente essas “fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*” (*ibid.*, grifo no original) e acionamos a tomada da palavra para que existamos de maneira integral. Pensar, então, a dessemelhança como imposição de um modelo único se contrapõe aos estudos da diferença enquanto abertura para a pluralidade e a diversidade.

Utilizamos aqui a diferença enquanto categoria que surge dos chamados marcadores sociais da diferença. Estes são compreendidos como um campo de estudo das ciências sociais que busca explicar como são constituídas socialmente as desigualdades e hierarquias entre as

peessoas. Com esta preocupação é que desenvolvemos nossos trabalhos – especialmente no Pindoba – Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença – com ênfase no racismo, em violências e desigualdades de gênero e sexualidade. Concordamos que “diferença nesse sentido é uma diferença de condições sociais” (BRAH, 2006, p. 341), uma vez que se configura como um marcador de hierarquia e opressão. Dessa forma, é muito importante estabelecer se a diferença aumenta ou diminui a distância entre privilegiados e oprimidos sociais. A comunicação dialógica, enquanto formação discursiva, pode ser performatizada como lugar de poder em que se reproduzem, ou não, “as subjetividades de dominantes e dominados” (*ibid.*, p. 373).

Nossa aposta argumentativa, na escrita que aqui apresentamos, caminha em duas direções – talvez convergentes –, sendo uma primeira que explora o imaginário contemporâneo de direitos humanos enquanto horizonte histórico plenamente consolidado e positivado; e uma outra quando vivenciamos uma sala de aula concreta que tem como desafio transformar o componente curricular Cidadania e Direitos Humanos em um espaço bem-sucedido, para futuros jornalistas, de ensino-aprendizagem do que sejam os direitos humanos. Como no processo avaliativo foi solicitado que os estudantes, divididos em subgrupos, apresentassem casos concretos de produções jornalísticas que representavam o debate, percebemos que há uma inegável articulação entre ser, estar e (re)educar-se para uma comunicação que respeite as diferenças.

Direitos humanos, diante da discussão exposta, requerem esperarmos das pessoas uma existência integral e uma ação coerente com esta existência. Tal perspectiva ficou evidenciada sempre que alguém da turma da sala de aula aqui trabalhada se posicionava em defesa de direitos humanos mais específicos, na medida da especificidade da própria pessoa que tomava a palavra, ressaltando que falamos de especificidades coletivas. Reproduzir um modelo de dominação colonial – os estudos sobre racismo são muito bons para pensar essas construções identitárias forjadas na “dessemelhança” e não da diferença – relega humanos à condição de “quase humanos”. Uma comunicação dialógica propõe a superação dessa relação doentia e a “libertação” – para usarmos uma expressão freireana – humana. Por isso, tanto estudantes de primeiro período contribuem muito quando trazem suas especificidades para o debate acerca dos direitos humanos quanto a própria Elza Soares, que tem parte de sua história relatada no início deste texto, contribui para que abramos os olhos para a humanidade que nos cerca.

## 5. Considerações finais

Humanizar a comunicação é uma necessidade que pode “adiar o fim do mundo” e possibilitar a vida aos “quase humanos”, que são “as milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta” (KRENAK, 2019, p. 70). Essa humanização é aqui provocada pelas existências de Elza Soares e de uma turma de primeiro período de graduação que ousa impulsionar reflexões sobre o poder. Assim, acreditamos que a comunicação dialógica é capaz de alçar as pessoas consideradas “quase humanas”, somente por performatizar uma dança diferente, à condição de humanidade repleta de direitos a serem assegurados. Processos comunicacionais dialógicos contribuem, e ao mesmo tempo são protagonizados, por quem alimenta a consciência humanizada e quer “adiar o fim do mundo”, que pode ser entendido como essa “breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder” (*ibid.*, p. 60).

Considerando os direitos de primeira, segunda e terceira gerações aqui expostos, argumentamos que estes, mesmo partindo de uma linha do tempo nos estudos sobre direitos humanos, não podem ser lidos como separados, mas sim como complementares e interatuantes. A comunicação dialógica enquanto direito humano toca nas chamadas garantias fundamentais, nas lutas sociais e nos interesses globais. Um rápido giro por essas garantias nos localiza como agentes de transformação social sempre que operamos a produção midiática, lida apressadamente como comunicação. Tais garantias também nos agenciam nos momentos em que defendemos a integralidade da tomada da palavra para pronunciar o mundo em que vivemos. O que equivale afirmar que coabitamos o mesmo planeta Vida e devemos pronunciá-lo referenciando-nos em nossas existências específicas e sempre coletivas.

As contribuições para o fortalecimento da comunicação dialógica aqui propostas evidenciam que um grupo de estudantes de primeiro período do curso de Jornalismo é capaz de posicionar-se criticamente diante das ameaças aos direitos fundamentais. Isso foi possível porque apostamos na “pedagogia da autonomia” (FREIRE, 1996), que estabelece que ensinar exige respeito aos saberes de quem está sendo ensinado e também aos de quem está aprendendo. Amparada por leituras, documentos e produção jornalística, a turma mostrou que podemos acionar as especificidades que marcam nossas existências – pela lente dos marcadores sociais da diferença – e transformar nossas diferenças em aliadas. Dessa forma, uma sala de aula dialogada evidenciou que enquanto a “dessemelhança” – essa construção colonial – lança uma pessoa à condição de “quase humana”, a comunicação dialógica e o respeito às diferenças são

capazes de resgatar a humanidade. Destacamos a necessidade de continuidade do trabalho desenvolvido pelo Pindoba – Grupo de Pesquisa em Narrativas da Diferença por acreditarmos que os dados que temos em mãos ainda carecem de um tratamento mais aprofundado, mas não temos dúvidas de que já podemos sinalizar para a necessidade de novas práticas pedagógicas ancoradas no reconhecimento e no respeito às diferenças.

Apostamos que as reflexões aqui apontadas em defesa da comunicação dialógica são necessárias também considerando-se que já se vão mais de 70 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos e mais de 30 anos da Constituição Federal. Neste momento, são identificadas muitas ameaças à concretização de direitos elementares, o que traz para a superfície do debate o imenso abismo entre a previsão legal e a real fruição desses direitos. Nesta realidade de violações sistemáticas aos direitos humanos, destacamos o aumento exponencial dos discursos de ódio, o crescimento assustador do racismo e da xenofobia, os níveis altíssimos da violência contra mulheres, bem como o investimento institucional em mecanismos de exclusão e repressão social, que estigmatizam as classes não privilegiadas, perpetuando as desigualdades, a miséria e a ausência de acesso material à justiça.

## 6. Referências bibliográficas

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 1, n. 26, p. 329-376, jan.-jun. 2006.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. Salvador: Secretaria de Cultura, Fundação Pedro Calmon, 2009. 68p.

DIAS, Luciene de Oliveira. Desatando nós e construindo laços: dialogicidade, comunicação e educação. In: VIDAL, Rose; MELO, José Marques de; MORAIS, Osvando J. (Org.). **Teorias da Comunicação: Correntes de pensamento e metodologia de ensino**. São Paulo: Intercom, v. único, p. 328-350, 551p., 2014.

\_\_\_\_\_. Entre Margaridas e Samambaias: extensão universitária na formação em jornalismo. In: MAIA, J.; PAVAN, R.; FARIAS, S.J.P. (Org.). **Estudos Contemporâneos de Jornalismo**. Goiânia: Editora UFG, 2019. 444p., p. 135-152.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 46. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. 184p.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. 76p.

\_\_\_\_\_. **Extensão ou comunicação?** 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. 93p.

- HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. 410p.
- HYMES, Dell. The ethnography of speaking. In: GLADWIN, T; STURTEVANT, W. (Eds.). **Anthropology and Human Behavior**. Washington: Anthropological Society of Washington, 1962. p. 13-53.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Trad.: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 244p.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 85p.
- LAGO, Cláudia; BENETTI, Marcia. **Metodologia de pesquisa em jornalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. 286p.
- LARREA, Ana María. La disputa de sentidos por el Buen Vivir como proceso contrahegemónico. In: **Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay** (Livro digital). Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades, 2010. p. 15-27.
- MANZINI-COVRE, Maria de Lourdes. **O que é cidadania?** Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1995. 112p.
- MARSHALL, T. H. **Citizenship and social class**. Chicago: Pluto Classic, 1996. p. 3-51.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997. 360p.
- MARTINO, Luís M. S. **Métodos de pesquisa em Comunicação: Projetos, ideias, práticas**. Petrópolis: Vozes, 2001. 320p.
- MATA, María Cristina Mata. Comunicación y ciudadanía: problemas teóricos: políticos de su articulación. **Fronteiras – Estudos Midiáticos**, São Leopoldo, v. 8, n. 1. p. 5-15, jan.-abr. 2006.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80p.
- MEDINA, Cremilda. **A arte de tecer o presente: narrativa e cotidiano**. São Paulo: Summus, 2003. 156p.
- MORRISON, Toni. **Playing in the dark: whiteness and the literary imagination**. Nova York: Vintage Books, 1992. 112p.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. Pesquisa em jornalismo no Brasil: o confronto entre os paradigmas midiacêntrico e sociocêntrico. **Revista Electrónica Internacional de Economía Política de las Tecnologías de la Información y la Comunicación**, v. 7, n. 1, jan.-abr. 2005.
- PERUZZO, Cicilia M. Krohling. Direito à comunicação comunitária, participação popular e cidadania. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 2 n. 3, p. 18-41, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1997. 348p.

SEGATO, Rita Laura. **Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres**. Puebla: Pez em el Árbol, 2014. 114p.

VILLAFANE, Miguel Julio Rodriguez. **Los fines justifican los medios**: Radiodifusión cooperativa y mutual. Buenos Aires: Paraná, 2009. 362p.

**The Militarization of a Public Debate: A Discourse-Theoretical Analysis of the Construction of War and Peace in Public Debates Surrounding the Books of Three Turkish Military Commanders on the “1974 Cyprus Peace Operation”**

**A militarização de um debate público: Uma análise teórica do discurso da construção da guerra e da paz nos debates públicos em torno dos livros de três oficiais turcos na “Operação de Paz de Chipre de 1974”**

*Nico Carpentier<sup>1</sup>, D. Beybin Kejanlioğlu<sup>2</sup>*

**Abstract:** This article focuses on a particular type of public debates, namely those that are related to war, and that thus have the potential to disrupt and damage democracy. More specifically, using Laclau and Mouffe’s (1985) discourse theory, we analyse the construction of war and peace in the public debates surrounding the books of three Turkish military commanders who fought in the Cypriot 1974 war, and who wrote books to document their experiences: Muzaffer Sever (2012), Ali İhsan Gürcan (2013) and Haluk Üstügen (2015). In this article, we first organise an extensive discourse-theoretical re-reading of the literature on war and peace, which supports the construction of a theoretical model of war and peace discourses. While war discourses arguably have five nodal points (Enemy-Self dichotomy; army as war assemblage; destruction and death; legitimations and aims of war; spatially and temporally restricted arena of intensified reality), we distinguish between two types of peace discourses: the photo-negativistic articulation of peace and the autonomous articulation of peace. The former’s nodal points are the inverse of those of the war discourse, while the latter’s

---

<sup>1</sup> Extraordinary Professor at Charles University in Prague; he also holds part-time positions at the Vrije Universiteit Brussel (VUB – Free University of Brussels), as Associate Professor, and at Uppsala University, as Senior Researcher. Moreover, he is a Research Fellow at the Cyprus University of Technology and Loughborough University. Earlier, he was ECREA Treasurer (2005-2012) and Vice-President (2008-2012), and IAMCR Treasurer (2012-2016). Currently, he is Chair of the Participatory Communication Research Section at IAMCR.

<sup>2</sup> Professor of Journalism (retired) at Giresun University (Turkey). She received a BA degree on Radio and TV from Ankara University in 1985. After completing her MSc on public administration and political science at Middle East Technical University in 1989, she did her MA on mass communication at University of Leicester as a Chevening scholar. Kejanlioğlu holds a PhD in communication from Ankara University (1998). She pursued a post-doc research on intellectual history at University of California, Berkeley with a support by Turkish Academy of Sciences in 2003. Kejanlioğlu also visited different states of the US as part of the international Visitors Program of the Department of State for "teaching media literacy" in 2008. She was the contact person and lecturer of Ankara University for ECREA Doctoral Summer School between 2008 and 2010; member of the local and international organizing committees of ECC 2012 Istanbul; and member of the management committee of COST Action IS0906, Transforming Audiences, Transforming Societies. She was a visiting Professor at Helsinki University from February 2017 to February 2018; and a visiting researcher at Uppsala University Department of Informatics and Media, Sweden as a Swedish Institute scholar between August 2018 and March 2019.

nodal points are social harmony, economic equity and social justice; and the desire for, and the desirability of, peace.

This theoretical model is then deployed to structure a discourse-theoretical analysis of the public debates surrounding the three books. Here we firstly show the dominance of the war discourse (and its nodal points), which raises questions about the democratic desirability of these types of public debates. Secondly, our analysis also shows two significant nuances to this critical evaluation, as the public debates also provide space for dislocations of the war discourse and contain references to peace discourses (even though these are limited and often qualified).

**Keywords:** Public debates; War discourse; Peace discourse; Discourse theory; Turkey; Cyprus; Military commanders

**Resumo:** Este artigo concentra-se em um tipo específico de debate público, especificamente aquele relacionado com guerra e, portanto, com capacidade de perturbar e prejudicar a democracia. De modo mais específico, usando a teoria do discurso de Laclau e Mouffe (1985), analisamos a construção da guerra e da paz nos debates públicos acerca dos livros de três militares turcos que lutaram na guerra cipriota de 1974 e que documentaram suas experiências em livros: Muzaffer Sever (2012), Ali İhsan Gürcan (2013) e Haluk Üstügen (2015).

Neste artigo, primeiro organizamos uma extensa releitura teórica do discurso da literatura sobre guerra e paz, que embasa a construção de um modelo teórico de discursos de guerra e paz. Embora os discursos de guerra tenham indiscutivelmente cinco pontos nodais (dicotomia Inimigo-Eu; exército como assembleia de guerra; destruição e morte; legitimações e objetivos da guerra; arena espacial e temporalmente restrita da realidade intensificada), fazemos distinção entre dois tipos de discursos de paz: a foto articulação negativista da paz e articulação autônoma da paz. Os pontos nodais dos primeiros são inversos aos do discurso de guerra, enquanto os pontos nodais dos últimos são harmonia social, equidade econômica e justiça social; e o desejo de paz e a sua desejabilidade.

Esse modelo teórico é então implantado para estruturar uma análise teórico-discursiva dos debates públicos em torno dos três livros. Em primeiro lugar, mostramos o domínio do discurso de guerra (e seus pontos nodais), o que levanta questões sobre a desejabilidade democrática desses tipos de debates públicos. Em segundo lugar, nossa análise também mostra duas nuances significativas para essa avaliação crítica, pois os debates públicos também oferecem espaço para deslocamentos do discurso de guerra e contêm referências a discursos de paz (mesmo que limitados e frequentemente qualificados).

**Palavras-chave:** Debates públicos; Discurso de guerra; Discurso de paz; Teoria do discurso; Peru; Chipre; Oficiais militares

## 1. Introduction

(Media) participation, and in particular participation *through* the media (CARPENTIER, 2017, p. 90), is often considered necessarily beneficial and democratic, as it allows for a diversity of voices to enter public spaces and spheres, and to engage in dialogues with each other. Individual voices still struggle to be heard in the tidal waves that public debates often are, and elites frequently dominate them, but these public debates still offer opportunities to a diversity of voices – also originating from non-privileged actors – to interact with each other, and to co-decide<sup>3</sup> on what might become a consensus on a particular issue, even if the level of co-decision making by non-privileged actors often is only minimalist (*ibid.*, p. 90-94)

In Habermasian versions of public sphere theory, this process is seen to have the potential to result in the better arguments prevailing (HABERMAS, 1996), while in more conflict-oriented approaches (see, for instance, MOUFFE, 2005) these interventions are seen as part of discursive struggles, engaged in attempts to establish hegemony. Even if we tend to prefer the more conflict-oriented approaches, and will be using Laclau and Mouffe's (1985) discourse theory, we acknowledge the importance of participation through the media in these public debates, but also want to focus our contribution to this discussion on the more problematic interventions that have the potential to disrupt and damage democracy. In this article, we turn to an area which is deeply problematic from a democratic perspective (at least in its substantive interpretation, see SHAPIRO, 1996, p. 123), which is war.

More specifically, we want to analyse the construction of war and peace in the public debates surrounding three authors and their books. All three authors – Muzaffer Sever (2012), Ali İhsan Gürcan (2013) and Haluk Üstügen (2015) – were soldiers who fought in the Cypriot 1974 war, and who documented their experiences in a book. We used these three books as a starting point for our analysis, as they are – in their own right – interventions in the public debate<sup>4</sup>. At the same time, they are triggers for more interventions, that respond to these books on a variety of media platforms. But whilst analysing these public debates, we discovered that

---

<sup>3</sup> In this article, we will use the political studies approach to participation (CARPENTIER, 2017, p. 86-90), which defines participation as the equalization of power relations between privileged and non-privileged actors.

<sup>4</sup> For the extensive analysis of the three books themselves, see KEJANLIOĞLU; CARPENTIER, 2019. The current article is a follow-up study on this earlier 2020 article.

the books were not the starting point of the author's interventions in the public debate, and that they had been involved in the public debate before the publication of the three books, even though the content of many of their early interventions would find its way into the books. Even if the books and their reception remain important, we decided to focus our analysis more on the author's interventions in the public debate, also including these early contributions.

To support our discourse-theoretical analysis of the public debates surrounding the three authors and their books, we first organise an extensive discourse-theoretical re-reading of the literature on war and peace. This re-reading – strengthened by a series of iterations with the empirical part of our study – allows us to identify the main nodal points of the war and peace discourses and to construct a theoretical model of war and peace discourses (first developed and published in Kejanlıoğlu; Carpentier, 2019). This theoretical model will then be used to analyse the public debate interventions, and to show how the war and peace discourses are condensed in these interventions. In turn, this will allow us to evaluate the democratic-participatory nature of these types of interventions, which we will discuss at the end of this article.

## **2. Discourse Theory and the Discursive Construction of War and Peace<sup>5</sup>**

Although the materialist perspectives on war dominate the field of conflict studies, Keen (1986), Jabri (1996), Mansfield (2008) and Demmers (2012) have recognized the importance of the discursive dimension of violence, conflict and war (CARPENTIER, 2017, p. 160-162). These authors have pleaded for taking this discursive dimension seriously, because, as Keen (1986, p. 10) wrote: “In the beginning we create the enemy. Before the weapon comes the image. We think others to death and then invent the battle-axe or the ballistic missiles with which to actually kill them.” Or, as Jabri (1996, p. 23) wrote: “[...] knowledge of human phenomena such as war is, in itself, a constitutive part of the world of meaning and practice.” Of course, the psychological and linguistic dimensions of war have received considerable attention, even in some of the key theoretical conflict models, as is exemplified by Galtung's conflict triangle model (GALTUNG, 2009). But the discursive – used here in the macro-textual and macro-contextual meaning it receives in discourse theory (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 105; CARPENTIER, 2017, p. 16-17) – brings in another dimension, which is located at the epistemological level.

---

<sup>5</sup> Part two to six of this article have been published before, in KEJANLIOĞLU; CARPENTIER, 2019.

Discourse theory allows us to argue that we construct knowledge about war and peace through discursive-ideological frameworks, that are not so much located at the individual-interactive level, but at the social level. Discourses of war and peace are frameworks of intelligibility – ways of knowing war and peace – which are available to individual subjects for identification (or disidentification), but that are also inherently contingent and fluid. This does not mean that there is a multitude of ever-changing discourses, with meanings neurotically floating around. It means that there are several, always particular, ways of thinking war (and peace), which are in themselves never perfect copies of the Real, but imperfect representations, bound to always somehow fail. In some cases, this failure to represent – to incorporate events or ideas – can threaten the integrity of discourse, and can, to use a discourse-theoretical term, dislocate it. Moreover, these discourses also engage with each other in struggles, and sometimes become dominant (or hegemonic) and sedimented through these discursive struggles. Hegemonic articulations of war – for instance, the idea that war is considered a legitimate tool for resolving conflict in the last instance – are indeed very rigid, and difficult to change. They have accompanied humankind for centuries and more. Still, no hegemony is total and can necessarily last forever; hegemonic discourses can become politicized again and dragged into a new political-discursive struggle, that might alter or destroy them.

Individual voices and signifying practices do matter in the construction of discourses, although one should be careful not to overestimate the capacity of one individual to create a new discourse, or to change an existing discourse with a simple utterance. Discourses are located at the social level and are created through articulatory iterations. They are – keeping Foucault's (1972, p. 36-37) words in mind – characterized by regularity of dispersion, which often exceeds the capacity of one individual. They originate from a non-directed and finally unpredictable interplay between thousands (if not millions) of signifying practices that produces particular equilibria around which one or more discourses originate. Of course, we do not want to argue in favour of a hyper-spontaneous omnipotent multitude (NEGRI; HARDT, 2004), as we want to simultaneously acknowledge the power positions of authoritative institutions, that can coordinate, synchronize and harmonize signifying practices, validate and authorize them, and then distribute and defend them. In the case of war discourses, we can easily point to the role of the army in policing particularly signifying practices that support the construction of the Self and the Enemy-Other, for instance, by labelling some signifying practices as 'defeatist' or 'treacherous'. But also media play a vital role, by giving visibility to these signifying practices (allowing for what is called participation through the media), and by validating and authorizing

them, sometimes through the evaluation by media professionals, sometimes through the support these signifying practices gain (or not) from other members of the public.

Still, individual signifying practices, originating from privileged or non-privileged actors, in controlled or more participatory settings, do matter. They are the raw material which constitute discourses, they are seeds that can grow, and they are the nutrition that discourses desperately need to ensure their survival. Even more importantly: the social does not consist out of a one-discourse reality, but out of series of competing discourses, with which individuals align themselves, engaging in these discursive struggles through their participation in public spheres and spaces where they can perform their signifying practices. Pacifism and militarism are, for instance, two different discourses that give meaning to war and peace. These two discourses co-exist and are supported by different signifying practices, originating from many different individuals, often being supportive to one, and critical towards the other. As these signifying practices refer to particular discourses, through the logic of identification, they are also the finding place and locus of study for these discourses, as, for instance, the public debate interventions surrounding the books, that are analysed in this article.

The deployment of discourse theory has yet another advantage, as it is built on the negative-relationalist principles of meaning construction, that were originally developed in semiology. This immediately brings us to the signifiatory relationship between war and peace. In particular, peace has proven to be difficult to be conceptualized without reference to war. Biletzki raises this point in the following terms:

“War and Peace” is the ultimate posit which grounds the concept of peace in a dichotomous definition. In the effort to define, explain, explicate, illustrate and finally understand peace it is natural to ask what peace is not. [...] This binary, even exclusionary, use of both terms, ‘war’ and ‘peace’, constitutes their meaning, almost of necessity [...] (BILETZKI, 2007, p. 347).

She continues with the question “Can one talk of peace without talking about war?” (*id.*). A few pages later, Biletzki provides two answers to this question:

For the essentialist philosopher the question would be – what is peace “in itself”? For the Wittgensteinian philosopher, the answer would be a rendition of a specific language-game of peace that attempts to track the uses of the word itself (and seeing if the rules of use obligate us to also and always use ‘war’ in such games) (*ibid.*, p. 353).

Although we sympathize with Biletzki's second answer, and definitely do not want to discredit her quest to construct a language-game of peace without the signifier war, we need to acknowledge that the signifier war is often used in peace discourses (and the other way around).

Basic definitions of war and peace, used in academic literature, often set up these two signifiers in an oppositional relationship, allocating a primary defining role to war. While war is considered as the "armed conflict between organized political groups" (HOWARD, 2001, p. 1), peace does – first and foremost – refer to "the absence of war" (or, of armed conflict) (MATSUO, 2007, p. 16). This negative definition of peace is related to the comprehension of war as "the universal norm in human history" (HOWARD, 2001, p. 1), whereas the concept of peace in an international order is relatively new. Howard (*ibid.*, p. 1-2), for instance, argues that the prominence of the peace discourse dates back to the Enlightenment and has become desirable by political leaders only for the past two centuries.

Even though there have been attempts to map out the origins of the concept of peace in different civilizations such as Ancient Judaism, Greece, Rome, China and India (ISHIDA, 1969, p. 135; MATSUO, 2007, p. 15) and from the late Middle Ages to the nineteenth century modern Europe (KENDE, 1989), even the academic field of peace studies is only about six decades old. In this field of peace studies, ample attention has been spent on developing a more autonomous definition of peace, where, for instance, Galtung (1964; 1969) – one of the founders of this field – uses the concept of structural violence, which includes such conditions as poverty, humiliation, political repression and the denial of self-determination that limits the human potential for self-realization. 'Positive peace' then becomes defined as the transcendence of these conditions to assure non-violence and social justice. The significance of positive peace, which has become predominant in peace studies, should not be underestimated.

However, the importance and the wide reach of the negative definition of peace, as war's opposite, should not be underestimated either. From a discourse-theoretical perspective, we can argue that the signifiers war and peace often feature in both war and peace discourses, as each other's constitutive outsides. Although, at the same time we should acknowledge that war and peace discourses are constituted out of many other signifiers (the Enemy, for instance), that are articulated together into one discourse. And, even if the signifier war often features in peace discourses, and peace in war discourses, this is not, strictly speaking, a necessity, as other signifiers can be used (and suffice) to articulate either discourse. Nevertheless, this logic of mutually constitutive outsides frequently occurs, and, moreover, can also be used in analyses to better understand how war and peace are defined by particular actors, through a photo-

negativistic articulation, where discourse is (partially or largely) constructed through what it is not.

### 3. War Discourses

Taking the literature on the discursive construction of war as a starting point, the signifier of the Enemy is seen to play a crucial role in war discourses. One of the authors of this article, Carpentier (2011; 2015), has extensively argued that in war discourses the identities of the Self and the Enemy are set as a dichotomy based on the key binary opposition of good and evil (see also GALTUNG; VINCENT, 1992), which has many embodied variations: “just/unjust, innocent/guilty, rational/irrational, civilized/barbaric, organized/chaotic, superior to technology/part of technology, human/animal-machine, united/fragmented, heroic/cowardly and determined/insecure.” Not only the identities but also the violent practices of the warring parties are constructed through this Self/Enemy dichotomy, creating another series of pairs: “necessary/unnecessary, last resort/provocative, limited effects/major effects, focused/indiscriminate, purposeful/senseless, unavoidable/avoidable, legitimate/illegitimate, legal/criminal, sophisticated/brutal and professional/undisciplined” (CARPENTIER, 2015, p. 3). In short, war discourses rely on a Self that claims and feels to be good, just and civilized, in an antagonistic relation with an Enemy that is constructed as evil, unjust and uncivilized.

In what Carpentier (2011; 2015) has called the “ideological model of war”, there are also other (discursive) subject positions present. Four are mentioned in this model: the Victim, the Supporter, the Passive Ally, and the Bystander. It is, in particular, the subject position of the Victim that plays an important role in war discourses, as this position strengthens the antagonistic relation between Self and Enemy. The Enemy is constructed as evil because they produce the Victim, and the Self becomes constructed as good (and heroic) as they (aim to) save the Victim. Of course, the subject positions of Self and Victim can, and often do, overlap.

Arguably, the Enemy is not the only key signifier in war discourses, and other – what Laclau and Mouffe (1985, p. 113) call – nodal points of war discourses can be distinguished. Apart from the (1) Enemy/Self dichotomy, with the many affects linked to that dichotomy, we would like to argue that there are four more nodal points (or key signifiers) of war discourses: (2) Present or future activities of a privileged part of the Self, the army, an assemblage of war – or a war machine (PICK, 1993) – that has been delegated the responsibility for waging war, and envelops another set of subject positions (e.g., the Soldier) with their own codes of conduct, rationalities and affects, rules, power relations and symbols, (3) The need for the death and

destruction of the Enemy, in varying degrees, (4) The legitimacy of this destruction of the Enemy, translated in particular aims, and the sacrifices made by the Self to achieve these aims. These legitimations can include a suspension of responsibility of the Self, which is forced to act by the evilness of the Enemy and (5) A spatially and temporally restricted arena of intensified and self-contained reality, or, as Oktay (2014, p. 23) writes: “In a sense, war is a parenthesis between two periods of peace.”

War discourses may refer to the signifier peace in different ways. For instance, Benjamin’s (1979, p. 120) review of *War and Warrior* critiques the instrumentalist abuse of “pacifism’s cliched ideal of peace” in the war discourse mobilized by the volume’s editor, Ernst Jünger. This type of instrumentalist use of peace in war discourse is described in the following terms by Biletzki’s (2007, p. 347) statement which refers to a (conscious or unconscious) instrumentalization of peace: “The double-play between war and peace, their obvious opposition, the consensual presupposed preference for peace, and mostly the practical realities of the human race’s need and desire for war have come together in a discourse which pays lip service to peace while advocating war.” Another articulation of peace in war discourse is the peace-as-objective-of-war articulation, illustrated by Aristotle’s sentence in the *Nicomachean Ethics* (340 BC, Book 10, p. 7) when he writes: “And happiness is thought to depend on leisure; for we are busy that we may have leisure, and make war that we may live in peace.” Oktay (2014, p. 23 – our translation) also makes this argument: “The real aim of war is to establish peace. [...] As the main aim of war is to create a peaceful period again, victory is an end to provide peace, not a phase to destruct the enemy, to destroy it altogether.”

Finally, we should not overestimate the stability of war discourses. They too, like any other discourse, can become dislocated, or, in other words, disrupted by material events that the discourse in question is unable to give meaning to and incorporate. For instance, war discourses construct military action as rationally planned and executed, by well-trained soldiers that ‘keep their heads cool’ and fight in equally rational ways, only driven by noble affects, such as camaraderie and love for the nation. Time after time, this rational articulation of war, supported by endless rituals, is dislocated by the unpredictability of combat, and the intervention of affects considered much less noble (e.g., intense fear). This unpredictability is present in many accounts of war written by diverse authors, ranging from Carl von Clausewitz, a Prussian general writing after the Napoleonic Wars, to the anarchist Proudhon (OKTAY, 2014, p. 23, 29).

#### 4. Peace Discourses

As our theoretical introduction already argued, there are two distinct ways of constructing peace discourses: On the one hand, the constitutive outside of war can take a central place in the peace discourse, or, on the other hand, peace discourses can have a more autonomous articulation (without the signifier war necessarily becoming totally disarticulated). In the first, the photo-negativistic structure, peace becomes defined through the absence of war, and (thus) through the absence of the nodal points of the war discourses. This, firstly, implies that these peace discourses are articulated by the absence of the Enemy. It is important to stress that this does not mean that there is no conflict. To echo Webel's (2007, p. 8) words: "The antithesis of peace is not conflict. Conflicts appear historically inevitable and may be socially desirable [...] Conflicts may perhaps paradoxically, promote and increase peace and diminish violence [...]" This also implies that the Other can still be present, but that the Other-Enemy subject position becomes re-articulated into a different Other (with, for instance, the Other-Neighbour, the Other-Adversary, the Other-Friend, the Other-Ally, ...), or (even) as part of the Self, allowing to live with conflict in non-violent manners (McGREGOR, 2014, p. 160-162). One example of this type of re-articulatory practice is Mouffe's work on agonism, a concept that is characterized by a "[...] we/they relation where the conflicting parties, although acknowledging that there is no rational solution to their conflict, nevertheless recognize the legitimacy of their opponents" (MOUFFE, 2005, p. 20). This re-articulation also brings about different affects, that move away from the good/evil dichotomy, where love is only one option. For instance, Žižek (2008, p. 59) (following Freud) labelled the Other-Neighbour "[...] a thing, a traumatic intruder, someone whose different way of life." He continues: "[...] a Neighbour is one who per definition *smells*" (ŽIŽEK, 2008, p. 166 – emphasis in original), but – as we would like to add – a smelly neighbour is still not an Enemy.

A second nodal point of photo-negativistic discourses is the absence of legitimations (and thus aims) of war. War discourses are grounded in rational and affective arguments that call for war, often combined with a war-as-last-resort idea. There is a long tradition of reflecting on the justness of wars, and – what is of particular relevance here – about the nature of the so-called *jus ad bellum* (the right to go to war). The inverse of this war discourse nodal point has two variations, where the first variation allows to see peace as the absence of legitimate reasons to engage in war. Support for this idea can be found in a citation that is accredited to Joaquim Chissano, the second President of Mozambique, who is claimed to have said that "peace isn't

only the absence of war. It's above all the absence of reasons for war.”<sup>6</sup> The second variation is stronger and more active, as it consists out of the de-legitimation of war. This brings us to the (radical-)pacifist discourse, that articulates the use of violence as undesirable, and provides a utopian perspective on a peaceful future, as Victor Hugo's capitalist-pacifist words, spoken during his opening address of the Peace Congress in Paris, on 21 August 1849, exemplify:

A day will come when there will be no battlefields, but markets opening to commerce and minds opening to ideas [...]. A day will come when a cannon will be a museum-piece, as instruments of torture are today. And we will be amazed to think that these things once existed! (HUGO *apud* WODICZKO, 2012, p. 39).

The photo-negativistic articulation of peace also implies the absence of death and destruction. Again, there is a disclaimer to make: This does not imply the absence of violence, as collective violence is only one form of violence, and, for instance, also personal violence exists. However terrible personal violence is, it does not feature as such in the construction of war, even if collective violence frequently has a deeply personal dimension (and impact), and particular forms of personal violence (e.g., rape) have been used as weapon in wars. Here we should keep in mind that the articulation of the elements (and nodal points) of a discourse affects the meaning of a discourse and all its elements (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 105), which means that the nodal point of (the absence of) death and destruction refers to Enemy-destruction, which still incorporates a wide variety of modes of destruction, include the destruction of enemy bodies and minds, enemy properties and landscapes, in the present and in the future (e.g., by health implications and traumas). The articulation of (violent) death in the war discourse, has given prominence to the articulation of life with peace. An example of this articulation is Kristeva's (2007, p. 124) speech-essay, “Can We Make Peace?”, in which she argues for the desire for life to be renewed – life as “a violent desire susceptible to imaginary sublimation”. Starting and ending her speech with a quote from the prophet Jeremiah (8:11) – “For they have healed the hurt of the daughter of my people slightly, / Saying ‘peace, peace!’ / When there is no peace” – Kristeva (*ibid.*, p. 117, 125) calls for the establishment of a discourse of life, while criticizing both the religious (and humanistic) logics of co-existence:

---

<sup>6</sup> Available at: <http://www.lmaomz.com/2017/07/27/debates-do-balanco-do-meio-termo-poder-de-ideias-ou-ideias-do-poder/>.

Like the prophet Jeremiah, I do not say to you, that it is impossible to make peace. Rather, peace is inaccessible here and now, because it is futile to impose by moral will an imaginary harmony that requires justice for universalism to be realized in the public realm, and requires, just as imperatively, a new discourse on the love of life, *bio* and not *zoea*<sup>7</sup>, for intimacy to regain its serenity. [...] More than the peaceful coexistence of religions, it is *a radical analysis of their logic of life* that can still save us (p. 125-126 – original emphasis).

A fourth nodal point of the photo-negativistic articulation of peace is the non-combatant or non-existent army. An illustrative articulation of this nodal point is the concept of ‘peace tasks’ that are entrusted by an army during ‘peace-time’<sup>8</sup>, but here we should also add the absence of antagonistic signifying practices originating from army representatives. Of course, the absent army is even more a nodal point of the peace discourse, as this strictly limits the capacity of a particular country to engage in war, and frees resources that can be used for other means. Moreover, the absence of an army also contributes to the weakening of (the damaging components of) the affects associated with soldiering, such as the glorification of the soldier-hero-martyr. One small example of this can be found in Webel (2007, p. 13), when he says, “peacemaking is and ought to be heroic. Peace is and must be the heroic quest [...]”

The fifth nodal point is the continuity of space and time, not interrupted by manoeuvring armies and localized frontlines, and not having clearly earmarked time zones of intense conflict. This brings us to the theories of everyday life, which stress the repetitive, the un-purposeful, the unnoticed and the routine-based as the main characteristics of the everyday. One illustration is Felski’s (1999-2000, p. 18) seminal definition of the everyday as: “[...] grounded in three key facets: time, space and modality. The temporality of the everyday [...] is that of repetition, the spatial ordering of the everyday is anchored in a sense of home and the characteristic mode of experiencing the everyday is that of habit.” While war is seen as the exceptional and the noticed, and sometimes as the sublime, peace becomes ordinary and part of the everyday.

This photo-negativistic version of the peace discourse has provoked negative responses. For instance, in war discourses, war “[...] is capable of defining precisely what it is to be human, because it involves giving up the supreme ‘self-interest’, life itself” (PICK, 1993, p. 15). In Van Creveld’s (1991, p. 184) words, war is about distinction and self-realization: “From the time of

---

<sup>7</sup> Kristeva (2007: 121) profits from Arendt’s distinction between “zoea” (biological life) and “bio” (recounted life-biography), and the “miracle of natality”, seeing human plurality as the ontological foundation of liberty and love of life.

<sup>8</sup> These tasks are part of what is sometimes called “Military Operations Other Than War”, or MOOTW, which involves humanitarian assistance and disaster relief (see BONN; BAKER, 2000).

Homer on, there has always been a sense in which it is only those who risk their lives willingly, even joyfully, who can be completely themselves, completely human.” Following the photo-negativistic logic, this turns peace into quite an ordinary, and even boring, part of life. Shields (2017, p. 7) captures this discursive process perfectly: “Militaries and soldiers prepare for war knowing armed combat requires strength, courage, valor, and self-sacrifice. If peace is viewed as the inverse of war, it becomes associated with weakness, cowardice, spinelessness, and self-serving behaviour.” A second example of negative responses relates to the temporarily undefined nature of peace, which brings about the articulation of peace as a liminal space, caught in-between wars, which structurally de-validates it, or which risks endlessly postponing peace into the future. As Webel (2007, p. 6) writes: “Like happiness, peace remains so near ... and yet, like enduring love, so far.”

In the more autonomous articulations of peace discourses, which do not place war at the centre of the peace discourse (as constitutive outside), we can first of all return to Galtung’s (1969) notion of the absence of structural violence, and its conditions of possibility, which together form the first nodal point of peace. For Galtung (1969, p. 175) inequality is “the general formula behind structural violence”, although in other parts of his article, Galtung also mentions social injustice as a defining element of structural violence (*ibid.*, p. 171). Peace – or positive peace, as Galtung calls it – then becomes a state of equality and social justice. There are other authors that make a similar argument. Webel (2007, p. 5) describes peace, as “a linchpin of social harmony, economic equity and political justice”, and Ishida’s (1969, p. 135) attempt to go beyond the traditional concepts of peace through cultural comparisons foregrounds similar meanings, with the “will of God, justice”, “prosperity”, “order” and “tranquility of the mind”. While Ishida’s endeavour takes us to the religious and spiritual meanings of peace both at the individual and social levels, Kende’s (1989) later attempt moves from the religious and humanistic conceptions to the political and economic signification of peace at a global level. Kende tracks the traces of peace in Western history, starting from Christian peace in the late middle ages (from Dante) to the peace societies and movements, as well as the workers’ and bourgeois movements of the nineteenth century. The Renaissance, then the Enlightenment and the French Revolution are located at the centre of his narrative, obviously highlighting France, Germany and Great-Britain. For Kende, Kant’s conception of perpetual peace amalgamates the features of the English and French approaches:

[Kant’s] basic concept is a federation of states in which the countries would retain their sovereignty [...], but in which the citizens would also be equal.

This is the idea of world citizenship, as Kant claimed that such a federation can only be established when people were free, the citizens would live in republican states –showing that Kant has accepted the ideas of the French Revolution. Unlike certain French revolutionaries Kant was no dreamer. He argued that it was not the “springs of moral” but of “trading spirit”, the hope for profits that could help to prevent wars – and this proves the effect of the English approach (KENDE, 1989, p. 240).

These more autonomous articulations of peace also have strong affective dimensions, where love plays a crucial role. In fact, Webel (2007, p. 6) refers to spiritual and religious leaders like Buddha and Gandhi who equate peace with love; to Freud who explains our conflicted inner worlds via intermingling of Eros and aggression, love and hate; and to Kant who sees peace as a regulative principle and ethical virtue, thus showing the historical constitutive aspects of peace both as a normative ideal and a psychological need. From there he furthers his dialectical determination of peace, “both an historical ideal and a term whose meaning is in flux” (*id.*), but also foregrounds the affective desire for peace: “Peace is, like all desired and desirable human ideals and needs, always potentially within us, even if difficult to discern and seemingly impossible to accomplish. The quest for peace may seem quixotic, but that is part of its allure” (*ibid.*, p, 13). Arguably, this desire for peace, and the desirability of peace, constitutes the second nodal point of the peace discourse (in its more autonomous articulation).

An overview of all nodal points (of war and peace discourses) can be found in Table 1, which will be used to structure the analysis of our Cypriot/Turkish case study.

**Table 1** – An overview of the war and peace discourse nodal points

War discourses	Peace discourses
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Enemy-Self dichotomy</li> <li>- The army as war assemblage</li> <li>- Destruction and death (of the Enemy)</li> <li>- Legitimations and aims of war</li> <li>- A spatially and temporally restricted arena of intensified reality</li> </ul>	<p><u>The photo-negativistic articulation of peace</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- The absence of the Enemy</li> <li>- The non-combatant or non-existent army</li> <li>- The absence of death and destruction, with the emphasis on life</li> <li>- The absence of legitimations (and aims) of war</li> <li>- Continuity of space and time, as everyday life</li> </ul>
	<p><u>The more autonomous articulation of peace</u></p>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Social harmony, economic equity and social justice</li> <li>- Desire for, and the desirability of, peace</li> </ul>
--	--

## 5. A Brief Historical Account of the “Cyprus Problem”

Before turning to the three books and their receptions, we need to provide, at least briefly, some of the historical context of the Cyprus Problem. Cyprus is an island in the Eastern Mediterranean, with a strategic position, and a troubled past of military conflicts. The first settlers on Cyprus arrived from Anatolia and the Levant, later from the Aegean, and the island went through many hands before becoming part of the Ottoman Empire in 1571. This brought more Ottoman settlers to Cyprus, that, by then, had a large Orthodox Christian population (CARPENTIER, 2017, p. 203-4). Later, in 1878, Cyprus changed hands again, and became controlled by Great-Britain. Annexed at the start of the First World War, Cyprus became a British crown colony in 1925.

The early nineteenth century was crucial in the change of currents for Cyprus. The Greek war of independence, which started in 1821, resulted in the creation of the Kingdom of Greece in 1832, gaining its independence from the Ottoman Empire. Already during the Greek war of independence, a contingent of Greek Cypriots fought with the Greeks, and the intellectual-cultural exchanges between Greek Cypriots and Greeks, grounded in a shared language and religion, drove the desire for *enosis*, or the unification of Cyprus with Greece. The Greek nationalism on Cyprus was further strengthened by the Greek “Megali Idea”, first articulated in the mid-1800s, which consisted out of a programme for the integration of all territories inhabited by historically ethnic Greeks, into the Greek state (KIZILYÜREK, 2002, p. 49-53).

Turkish nationalism was more complex and appeared later, complicated by the transformation of the Ottoman Empire into its (partial) successor-state, Turkey. Turkish nationalism could be found, in the early twentieth century, in the writings of Yusuf Akçura and Ziya Gökalp, and with the Young Turks, it moved – articulated as Pan-Turkism – onto the political scene, especially after the Balkan Wars of 1912 and 1913 (KIZILYÜREK 2002: 154-7). After the establishment of Turkey in 1923, by Mustafa Kemal, Pan-Turkism was not taken as the state doctrine. Instead, a top-down policy aimed at producing a secular, modern Turkey was set in motion, supported by, among other reforms, the writing of a new Turkish history and the adoption of the Latin alphabet for the Turkish language (*ibid.*, p. 170-1, 176).

In Cyprus, the first inter-communal clashes erupted in 1912; later, in 1931, the “October riots” took place, aimed against British rule and supportive of *enosis* with Greece. The riots brought about a severe response from the British side, with the imprisonment and deportation of those implicated, bans on several organizations, including the Communist Party, media censorship, etc. This only further strengthened the Greek Cypriot desire for *enosis*. Similarly, nationalism was on rise in the Turkish Cypriot community in the late 1920s and 1930s, both because of their admiration of the developments in Turkey and as a reaction to the Greek community’s demand for *enosis* (*ibid.*, p. 221-2).

Only after the Second World War, the conflict fully erupted. In a plebiscite organized by the Orthodox Church, the great majority of Greek Cypriots voted for integration with Greece, which led to demands for Greece to raise the issue in the UN General Assembly in 1954. In the very same year, Turkey also changed its detached attitude and became involved in Cyprus, even directly in setting up the “Cyprus is Turkish Committee”. The early 1950s also witnessed the foundation of the Greek-nationalist and right-wing EOKA, by the Greek army officer Grivas – supported by archbishop Makarios (the later first president of the Republic of Cyprus). EOKA started, in April 1955, an armed struggle against the British rule, for self-determination and *enosis*. As EOKA not only targeted the British, but also left-wing Greek Cypriots, and Turkish Cypriots (CARPENTIER, 2017, p. 209-211; KIZILYÜREK, 2002, p. 96-102, 234-241; STELYA, 2013), the internal conflict quickly escalated. For instance, in 1957, the newly established Turkish Resistance Organization (TMT) started its counter-attacks, driven by the demand for *taksim*, or partition of the island.

With the Zurich and London agreements of 1959, Cyprus became an independent state in 1960, with Greece, Turkey and the United Kingdom as the guarantors of the Republic of Cyprus. Violence between Greek Cypriots and Turkish Cypriots erupted again at the end of 1963, and continued throughout the rest of the 1960s, forcing the Turkish Cypriots to withdraw into a series of militarily protected enclaves. When, on 15 July 1974, the Greek junta, supported by right-wing Greek Cypriots, organized a coup against the Greek Cypriot president Makarios, Turkey intervened and invaded the island, as this coup generated a new and severe security threat for the Turkish Cypriots.

The “Cyprus Peace Operation” (*Kıbrıs Barış Harekâtı*), “Operation Peace” (*Barış Harekâtı*) or “Cyprus Operation” (*Kıbrıs Harekâtı*) as it was/is called in Turkey, was launched on 20 July 1974. In a first stage, the Turkish army landed near the northern Cypriot city of

Kyrenia/Girne<sup>9</sup>, and established a corridor, linking this bridgehead with the large Turkish Cypriot enclave of North Nicosia and gaining control of about three percent of the island's territory. A ceasefire was established on 22 July 1974, but in a second stage of the invasion, initiated on 14 August 1974 and concluded two days later, Turkey gained control of more than a third of the island. The new ceasefire line became consolidated in the Buffer Zone, guarded by UN troops, and dividing the entire island. Large numbers of Cypriots became displaced in the process, abandoning their houses and fleeing to "their" part of Cyprus, resulting in two largely homogeneous parts of Cyprus. This divide, despite many attempts for a negotiated peace, continues to exist until today. Only in 2003, the first crossings through the Buffer Zone opened up, right before the Republic of Cyprus joined the European Union. Before, in 1983, the Turkish Cypriots had established the Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC), which exercises the de facto control in the north, but which is only recognized by Turkey.

## 6. Method

Our analysis focuses on the public debates surrounding three books written in Turkish, by Turkish soldiers, all of whom fought in the 1974 Cyprus war, albeit in different capacities. The first book, *The 20<sup>th</sup> July 1974 Cyprus. The Unending Night*, is written by lieutenant-colonel Muzaffer Sever (2012). He was an intelligence officer with the staff of the 6<sup>th</sup> Corps during the 1974 war. In 1970-1971, for 18 months, he was in Cyprus working in TMT. In particular, in 1971, he was involved in preparing the operational plans for 1974. He also visited Cyprus after the war. The second book, *The 1<sup>st</sup> Commando Battalion, 1974 Cyprus: Break-Out in Beşparmak/Kyrenia Mountains*, is written by Haluk Üstügen (2015), who was a first lieutenant and a commando squadron commander during the 1974 war. His name was given to a hill after the battles for St. Hilarion, a battle which was crucial for the Turkish army to gain access to north Nicosia, during the first stage of the war (see Figure 1). Finally, *The Cyprus Peace Operation and Beyond* is written by Ali İhsan Gürcan (2013), who was a second lieutenant in the 1<sup>st</sup> parachute battalion during the 1974 war. Gürcan's book focuses mostly on the situation after the 1974 war, defending his battalion against different allegations and demanding to be honoured (with medals).

---

<sup>9</sup> In this article, the Cypriot place names are indicated, when possible, by their Greek name in Latin spelling, and their Turkish name. One exception is Nicosia, where we only use the English name of the city.

**Figure 1** – Haluk Üstügen Hill sign



In order to locate the public debates related to these three books and their authors, we used a combination of the Google search engine with the Wayback Machine, in order to look for the author names and their book titles. We collected all the material that appeared in the Turkish and Turkish Cypriot mainstream media, in Turkish local media, on three social media (Twitter, Facebook and YouTube), on bookseller websites, on Turkish-language blogs, discussion forums and other websites, and in non-Turkish media (see Table 2). Also material featuring the book's authors, before the publication of these books was included, for instance, the news items on Üstügen's meeting with a former Greek captive of 1974 war in 2005. This story was also included in his 2015 book and was also discussed after the book's publication. The overview of all material is in Table 2.

**Table 2** – Media materials on/by the three authors and their books (until July 2019)

Media/Authors	Gürcan	Sever	Üstügen
Turkish mainstream media	5	6	6
Turkish Cypriot mainstream media	5	3	5
Turkish local media	2	4	2

Social media (Facebook, Twitter and YouTube)	4 YouTube videos	1 Tweet (& 4 replies); 1 FB reference	Own Twitter account with 4 Tweets; Own FB account; 1 YouTube video
Turkish booksellers' web sites	5	3	6
Turkish language blogs/forums/websites	4	2 (including an entry in Ekşi Sözlük)	3
Non-Turkish language blogs/forums/websites	1	1	2

Although we collected a reasonable amount of texts, we should still keep in mind that many of them are short, and they are often duplicates. Even then, they are still meaningful to see how and where war and peace discourses circulate. Gürcan's book was not very present in the Turkish mainstream media, except for one article on the Culture-Art pages of the haberler.com news portal on 31 May 2013, where Gürcan voiced his demand for recognition for 1974 war veterans. He appeared more in Turkish Cypriot media, with three similar interviews aired by three Turkish Cypriot TV channels in 2016, and uploaded on YouTube. Their reach was limited, though, with only 3, 89 and 286 views in July 2019. His book did not get many votes on the booksellers' websites that featured his book (*Kitapyurdu*, *Eren Kitap*, *1000 Kitap* and *Rakuten Kobo*<sup>10</sup>) either, and when it did, the average scores were not high. Sever's book, on the other hand, got higher scores and received positive comments on the booksellers' websites (*Kitapyurdu*, *Kidega* and *1000 Kitap*). Sever regularly appeared in mainstream media as an expert on Cyprus and the 1974 war. His death on 7 February 2018 directed the attention to his key role as a military officer in Cyprus, particularly on social media. Üstügen is the only of the three authors that is himself active on Facebook, where he posted his book cover on 8 June 2017, receiving 156 likes, 35 shares, 22 comments; another Facebook posting with retail information, posted on 9 June 2017, received 56 likes, 6 shares, 4 comments. His book got high ratings and several comments on the booksellers' websites (*Kitapyurdu*, *1000 Kitap*, *Kidega*, *Hepsiburada*, *Sözcü Kitabevi* and *Idefix*). He is also one of the soldiers who were interviewed during the 1974 war; a video<sup>11</sup> including his interview was uploaded to

<sup>10</sup> The fifth website, of the *Kıbrıs Türk Kültür Derneği* (Turkish Cypriot Cultural Association) has not voting options.

<sup>11</sup> Available at: [https://www.youtube.com/watch?v=N\\_BdmDh1F5o](https://www.youtube.com/watch?v=N_BdmDh1F5o).

YouTube in 2018. It had 218.426 views, 84 shares, and 879 comments in July 2019. Turkish and Turkish Cypriot media not only covered his meeting with a former captive in 2005 but also covered his book in 2014, 2016 and 2017. Moreover, Üstügen's book had an international reception, albeit limited, with the critique "Live Your Myth in Occupied Cyprus," written by the Greek veteran Savvas Vlassis, and published in 2014 by Vasilis Chronopoulos on Sofrep.com, a military online publication.

The public debates surrounding the three books and their authors are analysed using discourse-theoretical analysis (DTA – see CARPENTIER, 2017). As a method, DTA relies on the core principles of qualitative analysis. This firstly implies a strong emphasis on the cyclical-iterative nature of research, with the development of the theoretical framework and the analysis cross-fertilizing each other, even if the reporting often uses more linear forms of communication. Secondly, DTA's embeddedness in a qualitative methodology also implies a strong presence of so-called sensitizing concepts, theoretical concepts which guide the analysis, without foreclosing it. What makes DTA specific is that *discourse*, as a theoretical concept grounded in discourse theory, functions as the main sensitizing concept, strengthened by other discourse-theoretical concepts as secondary sensitizing concepts. In addition, theoretical concepts from outside discourse theory serve as additional ("tertiary") sensitizing concepts, through a re-reading practice that integrates them more into a discourse-theoretical framework. Finally, also coding, as a (qualitative) method to extract meaning from data, through the creation of thematic hierarchies and core concepts (SALDAÑA, 2015), is used in DTA.

Concretely, in the case of this research project, DTA is used, which means that the above-outlined combination of DTA supported by the basic principles of qualitative methodology, is deployed here as well. Even if this article – in the way that it is written – first outlines a theoretical framework, both the theoretical framework and the empirical analysis have strongly influenced each other and were developed in conjuncture. The first main bridge between theory and analysis, the sensitizing concepts, played a vital role in this process, with discourse (as defined in discourse theory) as primary sensitizing concept. This was combined with articulation, nodal point and dislocation (among others) as secondary sensitizing concepts and with a re-reading of theories from the field(s) of war and peace studies as tertiary sensitizing concepts (external to discourse theory). These sensitizing concepts then activated the second bridge between theory and analysis, namely the practice of coding. In this project, the data listed in Figure 3 were first coded using open coding, followed by a series of iterations of axial coding (SALDAÑA, 2015), eventually resulting in the core articulations of the war and peace discourses, and their dislocations, as described in the following sections of this article.

## 7. The Public Debates Surrounding the Three Books

### 7.1 War Discourses

In the public debates that surround the three books, the Self-Enemy dichotomy is the first and very present nodal point. The Self is constituted out of the nation of the Turkish people, represented by the then-prime minister, Bülent Ecevit. For instance, in his *Yeni Bakış* interview (18 July 2017), Gürcan is quoted saying: “Ecevit came to the island” when referring to the military operation, and thus equating the nation with its leadership. Another example here is the following statement from Gürcan, who connects Turkey with the Ottoman Empire – that conquered Cyprus in 1571 – and then integrates himself into the Turkish/Ottoman nation: “In 1571, Cyprus was taken with 70,000 martyrs, then in 1963, 1856 more martyrs and in 1974, 498 Turkish soldiers, 70 *mücahit* [Turkish Cypriot fighters] and 270 civilians were killed. We took it here, we fought it.” (*Kıbrıs Postası*, 6 January 2017). Turkish Cypriots are integrated into this identity of the Self, albeit imperfectly, as they are sometimes more represented as Helpers, and as Victims that need to be saved. One of the many examples can be found in a long interview with Sever, where he says: “Turkish Cypriots, [...] until the end of the second operation [...] embraced us, gave us bread and water. Any Turkish soldier, even for a woman there, is a commander who will be respected in their eyes” (*Belgesel Tarih*, 20 July 2018 – published first on [turksolu.com.tr](http://turksolu.com.tr), 1 August 2017).

The Greek and the Greek Cypriot are, in contrast, constructed as the Enemy. They too are often grouped together in one identity, and constructed as evil. Sever, when being consulted about Panicos Neocleous’ book about the 1974 Cyprus War – called *Ignored 1974* – uses this construction, in combination with the (historically incorrect) claim that the Self does not engage in cruelties, when he says: “But I don’t think you can kill someone with his hands tied up. But the Greeks did this a lot. In the 1950s until the 1970s, they did so to unguarded and vulnerable people many times. It is their skill, it does not happen with us.” (*iha.com*, 4 August 2009; *mynet*, 4 August 2009). This identity is sometimes complicated through the articulation of the enemy with its Allies (in particular the USA), and through the disarticulation of the Greek Cypriots from the Greeks. An instance of the latter occurs when Gürcan mentions, during his interview for *Yeni Bakış* (18 July 2017), that “Ecevit came to the island to save both Turkish Cypriots and Greek Cypriots. Ecevit took the step thinking that the Greeks also needed to be rescued [from the Greek junta and the radical-nationalist Greek Cypriots that organized the coup in 1974].”

The army as war assemblage nodal point plays a central role in the public debates, with a strong emphasis on military strategies and tactics. The authors – in particular Sever (2012) and Üstügen (2015), but also Gürcan (2013) – are defined as military experts, which legitimates their public interventions on matters related to the army. For instance, Sever’s name features in news items on the publication of the above-mentioned book on Cyprus (*iha.com*, 4 August 2009; *mynet*, 4 August 2009), or the opening of the command centre as a museum (*haberler.com*, 27 July 2012). From this expert position, combined with their position as eyewitnesses and participants, they are sometimes invited to narrate the functioning of the war assemblage. In a long interview with Sever, he talks mostly about the details of the 1974 military operation, for instance, when he describes this encounter with a Turkish Cypriot fighter:

When I walked from there [from where the Turkish army landed] to the command centre, I was constantly under fire. There were gunshots, mortars, anti-aircraft shots. Someone came to guide us. I haven’t forgotten: he was in black pants, a dirty, torn, black t-shirt, a rubber shoe half on his foot, one of these rickety rifles in his hands. He had no place to put the bullets, so he made a bundle out of his handkerchief to put the bullets inside. The *Mücahit* were like this (SEVER, *Belgesel Tarih*, 20 July 2018 – published first on *Türksolu Gazetesi*, 1 August 2017).

The short comments by readers, on the booksellers’ websites also assess Sever’s book in terms of his technical knowledge about the army assemblage. One reader, named Nihan Kutlu, writes that “men who have military knowledge can understand better, but the narration of Turkish Cypriots and the mistakes made during the operation [become visible] for everybody.” (*kitapyurdu.com*, 19 April 2017) Their detailed signifying practices on the army assemblages often become articulated with realism. Murat Peçenek (22 September 2014), writing in *Bolu Takip*, a local media outlet, used the following headline for a brief review about Üstügen’s book: “for facing the truths”. An opinion piece, written by Hüseyin Yeğın, after Sever’s death (*Sislioda*, 6 February 2018), emphasizes the book’s realism and distance, saying that Sever “opposed the Cyprus Peace Operation being treated with subtle emotions” and that “In his work, he tries to tell what he experienced, what he saw and what he thought.” This emphasis on the “reality of war” also appears in an interview with Gürcan, who is presented as someone who “literally described the battles as he lived them” (*Yeni Bakış*, 18 July 2017). Also the readers’ comments on Üstügen’s book, on the booksellers’ websites make similar references to reality, with, for instance, statements like “Telling us about a real war and those that were

experienced [during war] makes us shudder” (“EŞSİZ BİR ESER – A UNIQUE WORK”, *Idefix*<sup>12</sup> 22 October 2014) and “An awesome book. I felt like I had joined the operation officially.” (ömer reis, *kitapyurdu.com*, 4 January 2019) Other comments contain similar sentiments:

The author’s narrative is so beautiful that one could feel like s/he were with first lieutenant Üstügen in the battlefield. Moreover, if you are interested in the topics of war, strategy and tactics, you can find short information on these, in this book (pomak 86, *kitapyurdu.com*, 16 April 2017).

You can join the Cyprus Peace operation with the first lieutenant Haluk Üstügen, [you] can feel the breath of death, the pride of victory. The commander narrated what he experienced so sincere and informative that he took his reader to Doğruyol Hill or to Çamlık (realraul, *kitapyurdu.com*, 17 May 2015).

Often, the affects that are part of the army assemblage are highlighted. In *Tünaydın*, an Istanbul-based e-periodical, Cengiz Baysu (16 November 2017), who is also a retired military officer, writes about how he met with Üstügen, who gave him a copy of his book in a motel at night. Baysu mentions that Üstügen’s phone kept ringing, with the soldiers that went to war under his command calling him. This anecdote illustrates the significant role of the affect of camaraderie. Most of the Facebook comments on Üstügen’s postings, promoting his book, emphasize his courage and heroism. For instance, people write: “I am proud of my friends whose heroism in Cyprus I know closely” (Burhan Zeki Yurdakul, [facebook.com/haluk.ustugen](https://www.facebook.com/haluk.ustugen), 8 June 2017) and “I feverishly suggest everyone to read a real heroic tale that my dear friend took part” (Ersan Oksuz, [facebook.com/haluk.ustugen](https://www.facebook.com/haluk.ustugen), 8 June 2017). One such comment comes from a Turkish Cypriot, who also stresses the friendship between Turks and Turkish Cypriots in the 1974 war: “My invaluable friend Üstügen, I met you during the 74 peace operation, we fought together, I saw your warriorhood/heroism [*cengaverlik*]. How happy are we that we spent those days together and how happy am I that I had an opportunity to fight with MEHMETÇİK shoulder-to-shoulder” (M Erden Ozerden, [facebook.com/haluk.ustugen](https://www.facebook.com/haluk.ustugen), 8 June 2017). Üstügen’s replies to such comments stress his affective relationship with the army assemblage: “Life goes on with pride for just having performed our duty” (Haluk Ustugen, [facebook.com/haluk.ustugen](https://www.facebook.com/haluk.ustugen), 8 June 2017).

---

<sup>12</sup> The *Idefix* website does not feature the names of the commenters – instead we are using the title of the postings.

The emphasis on the “realistic” representations of war also produces a strong visibility of the death and destruction nodal point, combined with the spatial and temporal specificity of war. In the signifying practices of/on the authors, there is a strong focus on the losses related to the Self, who are consistently referred to as “martyrs”. For instance, in the opinion piece, written by Hüseyin Yeğin about Sever (*Sislioda*, 6 February 2018), Yeğin re-narrates Sever’s words in the following terms: “He also tells about a *Mücahit* company during the first night. The company has 40 people and did not have proper weapons. They are facing at least 250 Greek forces ... with mortars, guns, machine guns. [...] And all of them were martyred there ...” In some cases, the names of Turkish soldiers whose deaths stood out, and have been memorialized, receive particular attention, for instance when in the *Yeni Bakış* interview with Gürcan (18 July 2017), he says: “On the night of the landing, Colonel Halil İbrahim Karaoğlanoğlu and [Major] Fehmi Ercan, who gave his name to Ercan [the main airport in north Cyprus], were martyred.” The next sentence in this interview also refers to the destruction that characterizes war: “On the night of July 20, all of Cyprus was burning, explosions were happening everywhere. No-one was sleeping...” (*Yeni Bakış*, 18 July 2017). Moreover, the Greek (Cypriot) casualties are mentioned in the public debates, as Sever’s words illustrate: “A Greek prisoner came to us. That Greek prisoner said that everyone died, including the commander of the Greek battalion.” (*iha.com*, 4 August 2009).

The legitimation and aims nodal point is sometimes articulated in more narrow versions. For instance, there is the following reference to the “need” for the second stage of the military operation in August 1974: “However, our troops seized the Kyrenia/Girne-Nicosia region, but found themselves very much trapped in a narrow space. A serious Greek attack would make things difficult for us” (Emin Çölaşan, *Sözcü*, 17 July 2014). But still, the legitimation and aims nodal point is mainly centred around the predicament of the Turkish Cypriots, supported by their articulation as Victims. As Emin Çölaşan, a well-known columnist in Turkey, while reviewing Üstügen’s book, mentions: “The Turkish minority moans down and down under the persecution of the Greek Cypriot majority” (*Sözcü*, 17 July 2014). Also in some of the comments on the booksellers’ websites (on Sever’s book) we find similar signifying practices, with references to “our brothers who suffered pain” (KARAKANUN, *kitapyurdu.com*, 16 July 2013) and the “misery that was imposed upon Turkish Cypriots for years” (mashadov, *kitapyurdu.com*, 17 February 2016). It is this predicament that “forces” Turkey into military action, even though, as Gürcan’s quote illustrates, Turkey is still represented as being committed to peace: “Ecevit, once more, issued a call for peace to the Ministries of External

Affairs and Prime Ministers of Greece and Cyprus but they did not approve it” (*Yeni Bakış*, 18 July 2017).

The military intervention then becomes articulated as salvation, sometimes quite literal, as in the following comments on the booksellers’ websites (also of Üstügen’s book): “Our author told us, with the taste of a novel, with what difficulties Cypriot citizens were saved” (“Savaşı Yaşayacaksınız – You will experience the war”, *Idefix*, 11 April 2015) and “Salvation of babyland – in a testimony of a first lieutenant of the commandos, who had a crucial task during the Cyprus operation” (Ömer Çınar, *kitapyurdu.com*, 26 January 2018). Turkish Cypriot authors add to this articulation of salvation, by referring to the potential impact the (absence of the) intervention could have had. Gökhan Altiner, for instance, writes: “Finally, if patriotic soldiers like Colonel Ali [Gürcan] had not fought bravely, we probably would not have even written this article today” (*Kıbrıs Postası*, 6 January 2017). And Gürcan provides additional support for this legitimation, by saying “We were so right in the 74 operation that our rightfulness was also recorded by court decision” (*Yeni Bakış*, 18 July 2017).

## 7.2 Dislocations of the War Discourses

The public debates are not a univocal celebration of war, and there are several different types of dislocations that can be found. One dislocation is the disruption of the Self/Enemy dichotomy by the display of professional solidarity between soldiers. For instance, Emin Çölaşan cites General Bedrettin Demirel in the *Sözcü* article (17 July 2014), saying: “We had a Greek-Greek army fighting very well. They fought bravely.” A second dislocation relates to the military mistakes that were made, undermining the articulation of the army assemblage as rational and efficient. A reader’s comment about Üstügen’s book, on a bookseller website, illustrates this:

A book which describes the operations of commando units during the Cyprus war at first hand. Although commandos undertook the tasks of infantry, company commander Haluk Üstügen’s detailed narrative is enough to display the negative aspects of war. Commandos received friendly fire from 3 sides because of a wireless disconnection,... they were almost besieged by Greek units.

It is in particular the accidental sinking of the Turkish destroyer D354 *Kocatepe* by the Turkish air force, that illustrates the failure of the army assemblage. One comment about

Sever's book, published in *kitapyurdu.com*, not only mentions this incident, but also uses it to critique the lack of factuality and accuracy of the book:

... neither 'ayşe tatile çıktı' [13] nor the wife of a commander that became a martyr in a bath tub, nor the shooting of our own ship was narrated. And how many martyrs we had, how many Greeks lost their lives, the book does not tell this. I had to learn this from Google (AHMET AYDINARSLAN, *kitapyurdu.com*, 22 November 2012).

This critique on the lack of factuality and accuracy can also be found in Savvas Vlassis's text, published on a website that was originally called *thenewsrep.com*, but has now become *sofrep.com* (13 September 2014). Vlassis writes that "the story of Mr. Haluk Üstügen struck me from the first moment because of the distortion of the truth he gives to his readers about the 1974 military operations." Even if the critique is not very elaborately formulated, it is centred around the question about the number of Greek troops that attacked the Turkish positions in one particular raid: "He [Üstügen] estimates that Kotzakaya was defended by about 700 Greeks! In reality, the rather thin ranks of the Greek units didn't allow more than 80 men to take part in the raid."<sup>14</sup>

The final dislocation focusses on the relevance of the military operation, and undermines the legitimization of the war through the salvation idea. One opinion piece expresses nostalgia for the better living standards before 1974, and uses two books written about the 1974 Cyprus War by Turkish commanders – one of which is Üstügen – to give examples of what is more difficult to come by: domestic appliances, shampoos, talk powders, perfumes, soaps, toothpastes and even pet food. Sever, in response to an interview question – "Did they [Cypriots] treat you as saviours?" – also reflects on how the relationships between Turks and Turkish Cypriots have evolved:

Yes, they were, in the earlier days ... until the end of the second operation. [...] However, after the second operation, because of the difficult integration of people sent there from Eastern and South-eastern Turkey some unpleasantness with Cypriots happened. ... If people from the Mediterranean and Aegean regions, who are culturally and geographically closer to Cypriots, had been sent, it would have been better. For this reason, there were tensions from time to time. A strategic mistake was made. A generation that took a

---

<sup>13</sup> "Ayşe tatile çıktı" was the code to start the second wave of the Turkish military operation in August 1974.

<sup>14</sup> Available at: <https://sofrep.com/news/live-myth-occupied-cyprus/>.

dislike to Turkey was created. (*Belgesel Tarih*, 20 July 2018 – published first on *Türksolu Gazetesi*, 1 August 2017).

In yet another example, the absurdity of the present situation for Turkish Cypriots is argued. This example relates to a short debate between news readers about how, for a couple of months in 2017, the Turkish and Turkish Cypriot flags were not flying on a (symbolically important) mountain between Kyrenia/Girne and Nicosia. This issue was first raised by the Cyprus correspondent of the Turkish mainstream newspaper *Milliyet*, and then presented on the Cypriot *kibrispostasi.com*. One reader, Sedat from Nicosia, commented, saying “I wish this were our only problem... all we do is playing on heartstrings all the time.” (*Kıbrıs Postası*, 23 September 2017) Ten months later, Metin Aktan, another reader from Antalya, Turkey, in his reply to this comment (*Kıbrıs Postası*, 26 July 2018), told the first poster that he should be ashamed. Three books, including Üstügen’s, were suggested as literature. After reading these three books, Sedat is invited to “write another comment here. Let’s see whether your thoughts change. Ok?” Then, Bora, a reader from Nicosia produced a rhyme with “flag” (“flag flag, at last we became a dry leaf” or “bayrak bayrak sonunda olduk kuru bir yaprak”) and added: “this issue being discussed in the 21<sup>st</sup> century is an example of minds that remained in the 20th century” (*Kıbrıs Postası*, 26 July 2018). This comment then received a response from Metin Aktan, who had already commented before. This time, Metin Aktan wrote:

If the developments in the 20<sup>th</sup> century had not happened, there would have been no 21<sup>st</sup> century. If the 1974 [war] had not happened, perhaps you would not have existed at the moment, [you] would have been destroyed or been assimilated, and speaking Greek. Please also take this into consideration (*Kıbrıs Postası*, 26 July 2018).

### 7.3 Peace Discourses

Both the photo-negativistic articulation of peace and its more autonomous articulation are present in the public debates surrounding the three books, often interlaced with each other. But at the same time, many of the articulations of the peace discourse encounter structural limitations. Violence may have ceased, but the lack of trust leads to the construction of the (Cypriot) Greeks as potential future enemies. There is indeed an absence of death and destruction, but the current situation still is deeply problematic and characterized by structural violence – as Gürcan’s *Kıbrıs Postası* interviewer, Gökhan Altiner, writes, using a Turkish Cypriot perspective: “The current situation is not sustainable either. With an unrecognized and

isolated state, tomorrow will always be dark.” (*Kıbrıs Postası*, 6 January 2017) And the decade-long continuation of the cease-fire creates a liminal space and time zone, that is different from the spatially and temporally restricted arena of war, but also different from the normalcy of peaceful everyday live.

After the 1974 war, enmity has thus not entirely subsided. On the one hand, this is articulated through the “impossible” demands of “the Greeks” in the peace negotiations – “We want peace but the demands of Greeks are not acceptable” (Gürcan, *Kıbrıs Postası*, 6 January 2017) – and on the other hand through the emphasis on Greek (Cypriot) malevolence and lack of trustworthiness. Gürcan says that “the mentality of Greeks (both Rum and Yunan<sup>15</sup>) has not changed.” He continues: “The plan of the Greeks is always the same; their only aim is to destroy the Turkish Cypriot economy, to weaken the Turkish Cypriot part and to put *Enosis* into practice” (*Kıbrıs Postası*, 6 January 2017). This again activates the war discourse, even more so when Gürcan says: “we got this place by war and can give it back only through war” (*Kıbrıs Postası*, 6 January 2017).

On other occasions, Gürcan’s is a bit more careful with his formulations, but he still refers to (the absence of) trust: “We say that of course the Turkish army will withdraw from the island one day. But when will this happen? That day is not today. When the Turkish Cypriots feel secure on the island, then it is possible. It is only possible on the day that no-one threatens the security of the Turkish Cypriots.” (*Kıbrıs Postası*, 6 January 2017) Apart from security, also (social) justice, one of the nodal points of the autonomous articulation of the peace discourse is present, but often articulated in a qualified way, which focuses on the repair of the injustices suffered by the Self, and the violations perpetrated by the Other. Also the desire for peace – another nodal point of the autonomous articulation of the peace discourse – is present, for instance, in the desire for a solution of the Cyprus Problem, but also this articulation is often qualified, for instance, in the concluding statements of Gökhan Altiner, in his interview with Gürcan (*Kıbrıs Postası*, 6 January 2017): “Many of us wholeheartedly want a solution in Cyprus. There must be a fair solution for a permanent solution.” Another example is the statement of a poster called Tunch Khan on the *civfanatics.com* discussion forum: “Real people who have witnessed the tragedies are ready and willing to work together to solve their problems in order to live together once more in peace.” But this is then immediately qualified by a strong critique on another participant (called Greek Stud), who is excluded from the “Real people”

---

<sup>15</sup> In Turkish, *Rum* refers to Greeks living in Turkey and Cyprus, while *Yunan* refers to Greeks living in the Greek State (our footnote).

signifier, because “Your post clearly indicates that you are either a sympathizer or perhaps even a member of the organisation that brought terror, genocide and promotes hate even today” (*civfanatics.com*, 29 September 2005).

One key event that allows for the performance of the peace discourse, and the transcension of enmity, is the 2005 meeting of Üstügen with the Greek Cypriot former Sergeant Hristo Konstantiris who Üstügen took prisoner in the 1974 war<sup>16</sup>. During this visit, Üstügen returned the “military identity card, 2 family photographs, a beret and a backpack” (*ForumTR*, 29 October 2005), that he had taken from Konstantiris. Not only does this render the limits of enemy destruction visible, when Üstügen recounts the fear of the soldiers when they were captured – because they “were raised with [the idea of] Turkish hostility and were fearfully waiting for death after they were taken captive” while “we have carried out all the procedures of the Geneva Convention and have been very good to them” (interview with Üstügen, *Gazete Vatan*, 1 October 2005). But we also see the representation of friendship, which transcends enmity. For instance, on one of the forums Konstantiris is quoted saying “My house is open to the Turkish officer and his family” (*ForumTR*, 29 September 2005). In *Gazete Vatan*, we can find the following description of the encounter, narrated by Üstügen:

We met in Geçitkale. I was waiting when Hristo got out of the car. Both of us were incredibly emotional, our eyes filled with tears... After he got out of the car, we hugged and kissed each other... I gave him Hacıbekir [Turkish] delight, and he brought me a handmade vase with baklava. While Hristo said that this meeting was very important for him and that he owed his life to me, I just stated that I was doing my duty as a Turkish soldier” (ÜSTÜĞEN, *Gazete Vatan*, 1 October 2005).

Some of the comments acknowledge this performance of the peace discourse, and construct it as an example for the political system. For instance, on the *ForumTR* forum, one poster, murgan, responds to the summary of Üstügen’s visit with the following words: “How beautiful our world would become if politicians could do what [these] people did” (*ForumTR*, 29 September 2005). But in other cases, enmity resurfaces, for instance, when *Hürriyet*, one of the main Turkish newspapers, places the headline “Peace lesson to the Greek” on top of its article, in which Üstügen is quoted saying: “I’ve done this to teach the Greek Cypriots and contribute to peace” (*Hürriyet*, 30 September 2005).

---

<sup>16</sup> *Bolu Gündem*, a local Turkish publication, mentioned the name of a second captive, Sotiris Savva, but provides no further detail (3 October 2005).

## 8. Conclusion

In this article, we were not so much concerned with how the history of the 1974 war in Cyprus was constructed, or how historically accurate these online signifying practices are. We mostly wanted to understand how these public interventions contain particular constructions of war and peace. Whenever people talk about a particular war, they also invoke the concepts of war and peace. Through this process, these concepts are articulated in evenly particular ways, and through their repetition and legitimation, the strength of these discourses is increased.

Even if ordinary people always had opportunities to produce signifying practices, and to have them circulate, online media have opened up a multitude of opportunities. But this also raises novel questions: If participation is inherently ethical – as one of us has recently argued (CARPENTIER *et al.*, 2019) – then how to handle instances where signifying practices *strengthen* war discourses, which – at least potentially – can weaken democracy and thus participation? The argument here is that participatory communication, defined as decentralized communicative power, can have troubling consequences. Even if this does not render participation itself inherently “bad”, these consequences can be deeply problematic. Signifying practices that align themselves with war discourses have the potential to damage democratic culture, strengthen non-democratic regimes, which would, in turn, harm the people’s capacity to participate. In this sense, the participation of these authors and the people that talk with/about them – most of whom are strengthening war discourses – actually works against the democratic principle of participation, which is one of the traditional and unsolvable contradictions of democracy.

In the case of the public debates surrounding the three books, we do – not surprisingly – find a strong presence of war discourses, while peace discourses only have a weak presence. This produces ample reasons for concern. An integrated part of the contradiction of democracy is that banning these signifying practices, in order to protect democracy and peace, would be disproportionately undemocratic, even if some more care and reticence with providing public forums for soldiers’ voices remain (arguably) necessary. Obviously, there is a need to demonstrate (and teach) how damaging these war discourses can be, and how necessary the permanent production of peaceful counter-voices is. In the public debates that we analysed, some (gentle) articulations of peace discourses were present, allowing us to think peace, and to desire for it, even if peace discourses were often limited to their photo-negativistic articulations, and to qualified versions of the autonomous articulation. Still, more voices aligning themselves with peace discourse, also making use of the participatory opportunities, would definitely help.

At the same time, we should also acknowledge that these public debates, with their strong presence of war discourses, incorporate the seeds of the latter's dislocations. As our analysis shows, we see how soldiers themselves, through their professional identities that bring them to honour other soldiers, whatever side they are on, contradict the Self/Enemy dichotomy. We see that their signifying practices repeatedly demonstrate that war is characterized by structural irrationality, and we can sometimes see traces of their beliefs in a peaceful world, often after the hostilities have ceased. This self-dislocatory capacity of war discourses needs to be acknowledged and welcomed, and might eventually provide some solace in these discussions.

## 9. References

ARISTOTLE. **Nicomachean Ethics**. Book X. Translated by W. D. Ross. Available at: [https://classicalwisdom.com/greek\\_books/nicomachean-ethics-book-x/7/](https://classicalwisdom.com/greek_books/nicomachean-ethics-book-x/7/).

BENJAMIN, Walter. Theories of German Fascism: On the Collection of Essays *War and Warrior*, Edited by Ernst Jünger. Translated by Jerolf Wikoff. **New German Critique**, n. 17, p. 120-128, 1979.

BILETZKI, Anat. The Language-Games of Peace. In: WEBEL, Charles; GALTUNG, Johan (Eds.). **Handbook of Peace and Conflict Studies**. London and New York: Routledge, 2007. p. 345-354.

BONN, Keith E.; BAKER, Anthony E. **Guide to military operations other than war: tactics, techniques, and procedures for stability and support operations**: domestic and international. Mechanicsburg: Stackpole, 2000.

CARPENTIER, Nico. The Ideological Model of War. Discursive Mediations of the Self and the Enemy. In: BILLIAS, Nancy; PRAEG, Leonhard (Eds.). **Creating Destruction**: Constructing Images of Violence and Genocide. Amsterdam: Rodopi, 2011. p. 13-38.

CARPENTIER, Nico. Introduction: Strengthening Cultural War Studies. In: CARPENTIER, Nico (Ed.). **Culture, Trauma, and Conflict**: Cultural Studies Perspectives on War. 2<sup>nd</sup> ed. Newcastle: Cambridge Scholars, 2015. p. 1-20.

CARPENTIER, Nico. **The Discursive-Material Knot**: Cyprus in Conflict and Community Media Participation. New York: Peter Lang, 2017.

CARPENTIER, Nico; MELO, Ana Duarte; RIBEIRO, Fábio. Rescuing Participation: A Critique on the Dark Participation Concept. **Comunicação e Sociedade**, Braga, v. 36, p. 17-35, dez. 2019.

DEMMERS, Jolle. **Theories of Violent Conflict**: An Introduction. London: Routledge, 2012.

ECEVİT, Bülent. 20 Temmuz 1974 Cumartesi günü Türk Silahlı Kuvvetlerinin Kıbrıs Barış Harekâtı Münasebetiyle Yaptığı Konuşma [Speech in the Parliament on the Cyprus Peace Operation of Turkish Armed Forces on 20th July 1974, Saturday]. **TBMM Tutanak Dergisi**, Cilt 13, Birleşim n. 3, p. 9-10, 1974.

FELSKI, Rita. The Invention of Everyday Life. **New Formations**, n. 39, p. 15-31, 1999/2000.

FOUCAULT, Michel. **The Archaeology of Knowledge**. Trans.: Alan Sheridan. New York: Pantheon, 1972.

GALTUNG, Johan. An Editorial. **Journal of Peace Research**, v. 1, n. 1, p. 1-4, 1964.

\_\_\_\_\_. Violence, Peace and Peace Research. **Journal of Peace Research**, v. 6, n. 3, p. 167-191, 1969.

\_\_\_\_\_. **Theories of Conflict**. Definitions, Dimensions, Negations, Formations. Oslo: Transcend, 2009.

GALTUNG, Johan; Vincent, RICHARD C. **Global Glastnost: Toward a New World Information and Communication Order?** Cresskill, New Jersey: Hampton Press, 1992.

GÜRCAN, Ali Ihsan. **Kıbrıs Barış Harekatı ve Ötesi** (The Cyprus Peace Operation and Beyond). İstanbul: Kastaş yay, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms**. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996.

HOWARD, Michael. **The Invention of Peace**. Reflections on War and International Order. Hatton Garden: Profile Books, 2001.

ISHIDA, Takeshi. Beyond the Traditional Concepts of Peace in Different Cultures. **Journal of Peace Research**, v. 6, n. 2, p. 133-145, 1969.

JABRI, Vivienne. **Discourses on Violence: Conflict Analysis Reconsidered**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

KEEN, Sam. **Faces of the Enemy**. New York: Harper and Row, 1986.

KEJANLIOĞLU, D. Beybin; CARPENTIER, Nico. The Discursive Construction of War and Peace in the Books of Three Turkish Commanders on the "1974 Cyprus Peace Operation". **Journal of Cyprus Studies**, v. 20, n. 44, p. 19-46, 2019.

KENDE, Istvan. The History of Peace: Concept and Organizations from the Late Middle Ages to the 1870s. **Journal of Peace Research**, v. 26, n. 3, p. 233-247, 1989.

KIZILYÜREK, Niyazi. **Milliyetçilik Kışkacında Kıbrıs** (Cyprus in the Stranglehold of Nationalism). İstanbul: iletişim, 2002.

KRISTEVA, Julia. "Can We Make Peace?". Translated by S. Hoff. In: JARDINE, Alice et al. (Eds.) **Living Attention: On Teresa Brennan**. New York: State University of New York press, 2007. p. 117-126.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 1985.

MANSFIELD, Nick. **Theorizing War from Hobbes to Badiou**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.

- MATSUO, Masatsugu. Concept of Peace in Peace Studies: A Short Historical Sketch. **IPSHU English Research Report Series**, n. 20, p. 13-26, 2007.
- McGREGOR, Sue. Prospective Philosophical Foundations of Peace Education. In: **Factis Pax**, v. 8, n. 2, p. 150-166, 2014.
- MOUFFE, Chantal. **On the Political**. London: Routledge, 2005.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multitude: War and Democracy in the Age of Empire**. New York: Penguin Books, 2004.
- OKTAY, Cemil. **Modern Toplumlarda Savaş ve Barış** (War and Peace in Modern Societies). 2<sup>nd</sup> ed. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- PICK, Daniel. **War Machine**. The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age. New Haven, London: Yale University Press, 1993.
- SALDAÑA, Johnny. **The Coding Manual for Qualitative Researchers**. Thousand Oaks: Sage, 2015.
- SEVER, Muzaffer. **20 Temmuz 1974 Kıbrıs. Bitmeyen Gece** (20<sup>th</sup> July 1974 Cyprus. Unending Night). 2<sup>nd</sup> ed. İstanbul: Kastaş yay, 2012.
- SHAPIRO, Ian. **Democracy's Place**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- SHIELDS, Patricia M. Limits of Negative Peace, Faces of Positive Peace. **Parameters, US Army War College Quarterly**, Carlisle, v. 47, n. 3. p. 1-12, nov. 2007.
- STELYA, Nikolaos. **İstenmeyen Bebek Kıbrıs Cumhuriyeti** (The Republic of Cyprus, Unwanted Baby). İstanbul: Kalkedon, 2013.
- ÜSTÜGEN, Haluk. **1'inci Komando Taburu 1974 Kıbrıs. Beşparmak Dağlarında Yarma Harekatı** (The 1<sup>st</sup> Commando Battalion, 1974 Cyprus: Break-out on Beşparmak/Kyrenia Mountains). 2<sup>nd</sup> ed. İstanbul: Kastaş yay, 2015.
- VAN CREVELD, Martin. **The Transformation of War**. New York: The Free Press, 1991.
- WALLENSTEEN, Peter. The Resolution and Transformation of International Conflicts: A Structural Perspective. In: VÄYRYNEN, Raimo (Ed.) **New Directions in Conflict Theory: Conflict Resolution and Conflict Transformation**. London: Sage, p. 129-152, 1991.
- WEBEL, Charles. Introduction: Toward a Philosophy and Metapsychology of Peace. In: WEBEL, Charles; GALTUNG, Johan (Eds.). **Handbook of Peace and Conflict Studies**. London, New York: Routledge, 2007, p. 3-13.
- WODICZKO, Krzysztof. **The Abolition of War**. London: Black Dog, 2012.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. Six Sideways Reflections. New York: Picador, 2008.

**A pluralidade da cobertura jornalística no interior de São Paulo:  
a experiência do *Jornal Dois* com a mídia radical em Bauru**

**The Plurality of Media Coverage in the Interior of São Paulo:  
*Jornal Dois's* Experience with Radical Media in Bauru**

Ana Carolina Moraes dos Santos<sup>1</sup>, Lorenzo Santiago<sup>2</sup>,  
Lucas Eduardo Tozzi Mendes<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe uma reflexão sobre a pluralidade da cobertura jornalística no interior do Estado de São Paulo relatada a partir da experiência do *Jornal Dois*, uma mídia independente de Bauru. O jornal surgiu com uma proposta disruptiva para o jornalismo local, que considera as pessoas como sujeitos ativos da sociedade, a diversidade de contextos sociais e a necessidade de aprofundamento do debate público. A partir da perspectiva do materialismo histórico dialético, o *Jornal Dois* busca noticiar os fatos a partir dos contextos históricos, políticos, culturais e econômicos, compreendendo as complexidades, as contradições e as desigualdades étnico-racial, social e de gênero da sociedade. A experiência do *Jornal Dois* mostra que é possível desenvolver um projeto de jornalismo no interior levando em conta a pluralidade de narrativas, a diversidade de contextos, além da importância de se arquitetar uma rede solidária de informação.

**Palavras-chave:** Jornalismo; Mídia radical; Diversidade.

**Abstract:** This article proposes a reflection about the plurality in journalistic coverage in the interior of São Paulo State related from the *Jornal Dois's* experience. This news media came up with a disruptive proposal for local journalism which considers each person as an active individual on society, the diversity of social contexts and the need to deepen public debate. From the perspective of dialectical historical material, *Jornal Dois* seeks to report on historical facts, considering political, cultural and economic contexts, understanding the complexities and the contradictions of society, such as ethnic, racial, social and gender inequality. The experience

---

<sup>1</sup> Jornalista e mestrandanda pelo Programa de Pós-Graduação em Mídia e Tecnologia (PPGMIT) pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Pesquisa economia criativa, com foco nos arranjos produtivos de mulheres negras empreendedoras no Núcleo de Estudos e Observações em Economia Criativa (NeoCriativa). Cofundadora e repórter do *Jornal Dois* – mídia independente de Bauru.

<sup>2</sup> Jornalista formado pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e repórter do *Jornal Dois*.

<sup>3</sup> Jornalista formado pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e repórter do *Jornal Dois*.

of *Jornal Dois* shows that it is possible to develop a journalism project in the interior, considering a diversity of scenarios, social movements and the plurality of narratives, in addition to building a solidary information network.

**Keywords:** Journalism; Radical media; Diversity.

## 1. Introdução

A atuação do *Jornal Dois* em Bauru está inserida em um contexto de concentração da cobertura jornalística por grandes empresas e de esvaziamento do debate público. As reportagens e notícias feitas por veículos de comunicação tendem a não dialogar com a realidade do município, e é possível observar uma lacuna na produção de conteúdos noticiosos que refletem os contextos sociais, culturais, históricos, econômicos e políticos da população bauruense.

A cidade de Bauru possui cerca de 370 mil habitantes e está no centro-oeste do estado de São Paulo. O município se desenvolveu com a expansão da ferrovia pelo interior do Brasil. Ainda no início do século XX, a Estrada de Ferro Sorocabana, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e a Companhia Paulista de Estradas de Ferro se cruzavam no território de Bauru, tornando a cidade o maior entroncamento ferroviário do país.

Parte de um processo de urbanização a nível nacional, o desenvolvimento da cidade como importante polo regional trouxe indústrias e trabalhadores de diversas regiões do país. Esse movimento traduziu-se na geografia de Bauru por meio da rápida expansão de sua malha urbana. Após o dinamismo da cidade nos tempos da ferrovia – que chegou a lhe render o epíteto de “cidade sem limites” –, Bauru sofreu os impactos da decadência desse modal de transporte durante as décadas de 1980 e 1990.

Nas duas primeiras décadas do século XXI, a demografia da cidade apontava para uma explícita segregação socioespacial e uma desigualdade de renda e de oportunidades para os cidadãos. Cerca de um terço da população está abaixo da linha da pobreza e depende de programas assistenciais da União, do Estado ou da prefeitura para sobreviver. Assim como em outras cidades de médio e grande porte, muitos bairros carecem de infraestrutura pública de urbanização: pavimentação, saneamento básico, iluminação, equipamentos públicos.

A terra e a moradia transformadas em ativos negociáveis aprofundaram os problemas sociais, como a expansão do programa Minha Casa Minha Vida pelas periferias, a comercialização de lotes em condomínios de alto padrão e a gentrificação de bairros inteiros –

processo que reforça e alarga a vulnerabilidade social e a degradação ambiental, esta em geral associada à abertura de bairros informais e acampamentos.

## **2. Jornalismo em Bauru**

Esse cenário complexo é reportado diariamente por veículos de comunicação ligados a grupos empresariais. Há mais de seis anos, apenas um jornal impresso circula pela região – o *Jornal da Cidade*. Na televisão, retransmissoras de redes nacionais, como a TV Tem (afiliada da Rede Globo), a Record Paulista e o SBT (com sede em Jaú), dividem o espaço com iniciativas menores, como a TV Prevê e a TVC – emissoras locais.

Os meios de comunicação mais abrangentes em alcance, as rádios, estão presentes com emissoras comerciais e públicas. Destas, Rádio Unesp e Rádio Câmara apresentam programação jornalística e musical. Esse formato também é encontrado nas rádios comerciais 87FM, 96FM, 94FM, Top FM e Jovem Pan.

Também existem iniciativas on-line que se propõem a fazer jornalismo, como o site de entretenimento Social Bauru, com matérias sobre eventos e entrevistas com personalidades bauruenses, e o G1 Bauru, portal de notícias da TV Tem com cobertura de Bauru e região “em tempo real”.

Outro exemplo de mídia são páginas e perfis em redes sociais que fazem a divulgação de notícias sobre a cidade, mas sem o rigor da apuração jornalística. Na prática, esses canais são informativos e servem como plataforma de denúncia de ocorrências no trânsito e violência policial, reclamações do transporte público ou da saúde.

Observa-se, nesse sentido, uma lacuna na cobertura noticiosa dos meios de comunicação tradicionais de Bauru, que expõe a insuficiência de conteúdos que dialoguem com a realidade do município. Esse espaço é apropriado por mídias não jornalísticas, que trazem abordagens e informações do cotidiano bauruense sem o rigor da apuração jornalística.

## **3. Sobre o *Jornal Dois***

O *Jornal Dois* é um veículo de comunicação independente, sem fins lucrativos nem vínculos comerciais com empresas. Foi lançado em novembro de 2017, com uma equipe inicial de oito pessoas: sete formadas no curso de jornalismo da Unesp e um designer graduado na mesma instituição.

O conceito que orientou os trabalhos do jornal foi o da Mídia Radical, teoria que explica a utilização dos meios de produção e a publicação de conteúdos para alcançar a raiz dos problemas feitas de forma disruptiva com o que havia até então estabelecido na mídia e no jornalismo locais.

Entende-se por mídia radical qualquer mídia desenvolvida em pequena escala sob diversos prismas e manifestações, sejam artísticas, culturais, digitais ou jornalísticas. Enquadram-se nesse contexto, por exemplo, teatros de rua ou em espaços culturais alternativos, danças, rádios livres, fanzines, camisetas e produções audiovisuais (DOWNING, 2002, p. 37-30).

Apesar de muitas vezes estar associada a movimentos disruptivos, é possível identificar mídias com essas mesmas características que tenham posicionamento reacionário, racista, xenófobo e LGBTfóbico,

O *Jornal Dois* assume editorialmente uma posição política, como forma de deixar transparente os pressupostos que guiam as coberturas e a orientação que vai determinar os enquadramentos, as perspectivas e os focos adotados em reportagens e outros materiais. A linha editorial assume uma posição anticapitalista a partir de uma perspectiva “democrático-popular”, formulação que ganhou repercussão no Brasil a partir do 5º Encontro Nacional do PT, em 1987, e que atualmente abrange amplos setores da esquerda brasileira.

A forma de compreensão da realidade está baseada no materialismo histórico dialético – método que possibilita noticiar fatos considerando seus contextos históricos, políticos, culturais, sociais e econômicos, entendendo que a sociedade é complexa, contraditória, está calcada na desigualdade étnico-racial, social e de gênero, e que as relações concretas da vida em sociedade são o ponto-chave para compreender a ação humana na história.

O *Jornal Dois* assume como epistemologicamente inalcançáveis as categorias de isenção, imparcialidade e neutralidade, seja para o jornalismo ou para qualquer outro ramo da atividade humana. Considerando isso, a cobertura jornalística é orientada pelas premissas da objetividade, ou seja, a precisão e o rigor na apuração e na descrição dos fatos, buscando explorar a ambiguidade dos acontecimentos na vida das pessoas.

Como afirma Perseu Abramo (2016, p. 8), as qualidades de neutralidade, isenção e imparcialidade são categorias do comportamento moral por se situarem no campo da ação; a objetividade está no campo do conhecimento, ou seja, é uma categoria gnoseológica e epistemológica, configurando o processo de conhecimento humano, a chamada “cognoscibilidade”.

Nesse sentido, o que existe de objetivo na realidade concreta são os fenômenos enquanto manifestação indeterminada de significado. A apreensão dos fenômenos vem do seu relacionamento e enquadramento com a totalidade, no sentido marxista, da compreensão do complexo econômico, social e político em que está situado. Essa totalidade “se abre em possibilidades, cuja concretização depende dos sujeitos” (GENRO FILHO, 1987, p. 49). A concretização subjetiva, necessariamente, vai trazer algum grau de adesão a determinadas possibilidades de totalidade histórica.

A produção jornalística do *Jornal Dois* é, então, voltada para as classes populares da sociedade bauruense. Fazem parte do público trabalhadores; estudantes; pessoas ligadas a sindicatos, movimentos sociais, grupos; artistas e coletivos culturais, políticos e esportivos.

#### **4. Critérios de noticiabilidade**

O *Jornal Dois* não se apresenta como um contraponto ao que é reportado pela mídia empresarial da cidade, nem pretende meramente trazer uma outra opção de informação, concepções que se ligam ao conceito de mídia alternativa.

Em um contexto de censura econômica vivido no Brasil, com a informação propagada a partir da propriedade privada dos meios de comunicação e com a falta de uma regulamentação das comunicações para fazer valer os dispositivos constitucionais, como a proibição de monopólio/oligopólio, as mídias independentes têm um papel de contrainformação, numa tentativa de “quebra de silêncio” e de refutação de mentiras (DOWNING, *op. cit.*, p. 49).

A proposta do jornal se concentra em aprofundar e qualificar o debate público e diversificar os discursos que alimentam a informação jornalística. Esses objetivos amarram-se a partir da atuação de uma mídia radical, que utilizamos para ir a fundo na análise e compreensão dos fenômenos sociais, explorando os nexos causais objetivos entre as estruturas e as pessoas dentro de determinado enquadramento histórico.

Para isso, foi preciso estabelecer critérios próprios de noticiabilidade e de valor-notícia. As iniciativas de mídia radical ou independente, no geral, não dispõem de recursos nem de estrutura para uma cobertura sistemática do que ocorre no mundo. Esse é um importante filtro que vai ditar a escolha das pautas para os conteúdos: pessoas disponíveis.

O chamado “factual” – a notícia de momento, a cobertura diária sobre a cidade – raramente aparece nas matérias do *Jornal Dois*. A produção pode reportar temas que já foram noticiados por outros veículos da cidade, mas vai trazer uma análise dos fatos (para o caso de terem sido pouco explorados na cobertura dos veículos empresariais), uma contextualização

maior (por terem sido reportados de forma enviesada, segundo os interesses desses veículos) ou uma combinação das duas coisas.

As pautas factuais ocorrem quando dizem respeito aos temas em que o *Jornal Dois* busca se debruçar: movimentos sociais, manifestações, reintegrações de posse, por exemplo. Importante ressaltar que a própria carência de recursos materiais e humanos do *Jornal Dois*, além do maior tempo necessário para produzir conteúdo, fazem com que o foco não seja o fato em si, mas seus desdobramentos e implicações.

Este último é mais um fator que define a escolha das pautas: aquilo que é socialmente relevante e importante de ser noticiado para o público do *Jornal Dois*. Essas pautas são resultado da análise da realidade social da cidade e dos problemas que afetam a população mais pobre e vulnerável: especulação imobiliária, insuficiência de acesso à educação, de políticas públicas e de mobilidade urbana.

Para esse tipo de produção, é preciso uma investigação mais rigorosa, com levantamento de dados, muitas vezes via Lei de Acesso à Informação, entrevistas, apuração *in loco*, pesquisa em trabalhos científicos e na legislação. As demais pautas são de “nicho” – temas que são pouco ou nada abordados pela mídia comercial. Grandes vertentes dessa temática são as produções sobre a efervescente cultura independente e popular de Bauru, como as movimentações de *hip-hop*, carnaval, *funk*, sarau, *slams*, batalha de rima, performance de teatro, maracatu. Outro assunto abordado é o futebol amador, com a cobertura de jogos e do meio social do qual fazem parte jogadores, dirigentes de clubes e torcedores.

Como aponta Downing (*op. cit.*, p. 33), “várias formas de mídia radical alternativa são, de maneira quase óbvia, formas de expressão das culturas populares e de oposição”.

## 5. A pauta, o conteúdo e as redes sociais

O documento que orienta a produção de conteúdo no *Jornal Dois* é pensado por meio de quatro contextualizações: macroambiente, ambiente, microambiente e nanoambiente. A metódica para elaborar a pauta foi desenvolvida pelo Prof. Dr. Juarez Xavier<sup>4</sup>. Cada uma dessas categorias possibilita uma análise sobre o tema da pauta e funciona como uma espécie de funil para elencar as influências e compreender o fenômeno a ser reportado.

---

<sup>4</sup> Juarez Tadeu de Paula Xavier é docente no curso de jornalismo e no programa de Pós-Graduação de Mídia e Tecnologia da Faculdade de Arquitetura, Arte e Comunicação da Universidade Estadual Paulista (FAAC/Unesp) em Bauru.

O exercício de elaboração e reflexão sobre a pauta é fundamental para o desenvolvimento das reportagens aprofundadas, e cada categoria tem uma abordagem específica. O macroambiente é a interlocução do assunto com os debates a nível global, relacionando-o com as repercussões internacionais. O ambiente faz a ancoragem da discussão no cenário nacional e elucida os pontos de conexão daquele tema com abordagens políticas, econômicas e sociais. Já o microambiente vincula o assunto ao espaço onde ocorre o fato, trazendo a discussão para o nível local. Por fim, o nanoambiente considera as peculiaridades e as interferências do território, que tornam o fenômeno abordado inédito.

As reportagens aprofundadas partem da observação da singularidade do fato para a abertura para a universalidade. Há a preocupação de explicar o que aquele acontecimento simboliza para as pessoas e quais as consequências do ocorrido no cotidiano. O exercício de revelar as circunstâncias do acontecimento faz parte do processo de humanização da notícia.

A produção do *Jornal Dois* está dividida entre textos e vídeos. A opção pelo formato dialoga com a estrutura da pauta: se o conteúdo for a cobertura de um evento, uma atividade cultural ou esportiva, ou o dia a dia do bauruense, a linguagem escolhida é a audiovisual; se a matéria demandar ampla contextualização, análise de bases de dados, de cenário político e do ineditismo do fato, o formato é o texto.

Para as reportagens escritas é necessário explorar as relações nacionais e locais do assunto. Esse é o recurso utilizado para produzir matérias dialógicas, com relações diretas com a realidade e que fujam dos padrões de manipulação da informação apresentados por Abramo (2016, p. 39). São exemplos as reportagens sobre a ação da Polícia Militar no combate ao tráfico de drogas<sup>5</sup>, o desenvolvimento urbano da gestão atual de Bauru<sup>6</sup> e a desmatamento do cerrado paulista<sup>7</sup>.

Vale destacar a importância dos vídeos no alcance do jornal. O YouTube divulgou no Brandcast 2018 (evento que ocorre anualmente para divulgar dados sobre a plataforma) que o Brasil aumentou, de 2014 a 2018, em 135% o consumo de vídeos na internet, superando a média de 19 horas semanais. A produção de conteúdos audiovisuais, apesar de apresentar limitações para aprofundar os debates e explorar as questões estruturais da sociedade, se aproxima de uma

---

<sup>5</sup> “Raça, droga e rua: o mapa do tráfico em Bauru”. Disponível em: <http://jornaldois.com.br/raca-droga-e-rua-o-mapa-do-trafico-em-bauru/>. Acesso em: 24 jun. 2020.

<sup>6</sup> “Papo reto pra Bauru ficar perfeita: o que é o ‘destravamento’ da cidade?”. Disponível em: <http://jornaldois.com.br/papo-reto-pra-bauru-ficar-perfeita-o-que-e-o-destravamento-da-cidade/>. Acesso em: 24 jun. 2020.

<sup>7</sup> “Ser radical é ter menos de 1% do Cerrado e querer desmatar”, diz presidente da SOS Cerrado Bauru. Disponível em: <http://jornaldois.com.br/ser-radical-e-ter-menos-de-1-do-cerrado-e-querer-desmatar-diz-presidente-da-sos-cerrado-bauru/>. Acesso em: 24 jun. 2020.

representação fiel da vida das pessoas, explorando as subjetividades. Registrar, por meio de imagens, grupos que nunca antes apareceram em canais de televisão e vídeos na internet é significativo para as pessoas, que se veem como sujeitos das ações.

O audiovisual é uma inovação em Bauru tanto pelo modelo de vídeo praticado quanto pelas temáticas registradas. As produções do *Jornal Dois* utilizam-se da linguagem documental para relatar a situação abordada e visibilizar os sujeitos envolvidos. O vídeo não tem texto em *off* – a narração fica por conta dos depoimentos dos entrevistados, que vivenciam a realidade. Informações técnicas são adicionadas com texto em destaque na cena. E a trilha sonora, indispensável nos produtos audiovisuais, é responsável por capturar a subjetividade do tema.

A interlocução com atores políticos da cidade de Bauru é um meio fundamental para o desenvolvimento dos conteúdos. Exemplo disso é a reportagem “Nova Canaã: MSLT encaminha mais um assentamento para a maior ocupação da história de Bauru”<sup>8</sup>. A matéria aborda transferências de assentados de diferentes regiões da cidade para um local comum e a organização dos militantes do MSLT (Movimento Social de Luta dos Trabalhadores) para a mudança. Assuntos relativos à burocracia do planejamento urbano, às tramitações judiciais e aos projetos políticos são trabalhados de forma a aprofundar o entendimento da situação e oferecer ao leitor diversos complexos envolvidos no fato.

Nessa reportagem, a compreensão do papel social desempenhado pelo movimento social foi indispensável para não cair em uma deslegitimação da sua atuação. O texto expõe conflitos internos entre moradores do assentamento e até relatos descontraídos sobre a ação de lideranças do movimento, como uma suposta cobrança de contribuição financeira mensal.

Por ser uma mídia digital, o *Jornal Dois* se apropria das redes sociais para potencializar a divulgação das matérias. A internet possibilitou a realização do projeto como veículo de comunicação ao facilitar a produção jornalística e reduzir os custos da divulgação dos conteúdos. Além do site, o *Jornal Dois* está presente nas principais redes sociais (Facebook, Instagram, YouTube, Twitter e WhatsApp). Todo material produzido é compartilhado no site e replicado no perfil de cada rede. Nessas plataformas, forma-se a comunidade do *Jornal Dois* – uma cadeia de apoiadores e leitores que sustentam o projeto.

---

<sup>8</sup> “Nova Canaã: MSLT encaminha mais um assentamento para a maior ocupação da história de Bauru”. Disponível em: [http://jornaldois.com.br/nova-canaa-mslt-encaminha-mais-um-assentamento-para-a-mai or-ocupacao-da-historia-de-bauru](http://jornaldois.com.br/nova-canaa-mslt-encaminha-mais-um-assentamento-para-a-mai-or-ocupacao-da-historia-de-bauru). Acesso em: 24 jun. 2020.

## 6. Capilaridade

Considerando toda a concepção teórica elaborada ao longo de quatro meses sobre a atuação do *Jornal Dois* na cidade, foi preciso buscar formas de colocar em prática um jornalismo que, além de alinhado politicamente com as demandas da sociedade bauruense, dialogasse com as pessoas. Inútil seria um jornalismo dito “propositivo” que não esteja presente nos lugares e que se limite à busca pela leitura de uma realidade complexa. Uma equipe de reportagem que não compreende a vida da população, em sua maioria, apresenta deficiências cognitivas no trabalho jornalístico.

Para tanto, a principal maneira encontrada pelo *Jornal Dois* foi estreitar os laços com os movimentos sociais da cidade. Não de forma afetiva, mas ativamente participativa na organização, na articulação e nas ações propostas por estes setores. A parceria com os movimentos estabeleceu uma relação de confiança no trabalho do *Jornal Dois*, a ponto de a população buscar o veículo para encaminhar denúncias e propostas de pautas, entendendo o jornal como a única mídia interessada em pautar essas questões.

O contato quase que diário com os grupos organizados criou essa relação repórter-fonte que é fundamental em uma cobertura propositiva. O acesso aos espaços que a mídia hegemônica não toca no dia a dia é decorrente dessa relação.

A forma de retratar as pessoas e dar visibilidade para as ações organizadas também foi um ponto crucial para a aproximação com o público e a disseminação dos conteúdos em parte da população. Focar no protagonismo dos indivíduos, por meio de textos e vídeos, é o principal aspecto de uma cobertura que consegue abordar os desafios dos grupos marginalizados.

## 7. Considerações finais

Comunicar para e com os públicos é um dos desafios do jornalismo. Pensar a comunicação e a produção de conteúdo de forma dialógica e propositiva demanda tempo para apuração e reflexão sobre os cenários e fatos. Essa é a prática que o *Jornal Dois* tem adotado desde o princípio. O compromisso com o jornalismo ético e de qualidade, com a valorização de narrativas contra-hegemônicas, com a diversidade de pessoas e seus contextos plurais.

Na internet, o fazer jornalístico ganhou novas configurações, que estão além do forma e do conteúdo – e da relação do jornal com o público. Conectar-se com os leitores e apoiadores é o modo como se constrói uma comunidade que se fortalece mutuamente. Na grande mídia, composta pelas empresas de comunicação, as reportagens elaboradas a partir da relação indireta

com a realidade retroalimentam uma perspectiva de fabulação. A experiência do *Jornal Dois* mostra que é possível arquitetar uma rede solidária de informação, na qual o apoio é recíproco.

## 8. Referências bibliográficas

ABRAMO, Perseu. **Padrões de manipulação na grande imprensa**. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016. 88p.

DOWNING, John. **Mídia Radical**: rebeldia nas comunicações e nos movimentos sociais. Trad.: Silvana Vieira. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2002. 544p.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GENRO FILHO, Adelmo. **O segredo da pirâmide** – para uma teoria marxista do jornalismo. Porto Alegre: Tchê, 1987. 230p.

LAGE, Nilson. **Teoria e técnica do texto jornalístico**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005. 188p.

MARINHO, Maria Helena. Pesquisa Video Viewers: como os brasileiros estão consumindo vídeos em 2018. Disponível em: [www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/tendencias-de-consumo/pesquisa-video-viewers-como-os-brasileiros-estao-consumindo-videos-em-2018/](http://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/tendencias-de-consumo/pesquisa-video-viewers-como-os-brasileiros-estao-consumindo-videos-em-2018/). Acesso em: 14 maio 2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Revista Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BAURU. Plano Diretor Participativo. 2008. Disponível em: [http://hotsite.bauru.sp.gov.br/arquivos/website\\_planodiretor/website\\_planodiretor\\_etapas.pdf](http://hotsite.bauru.sp.gov.br/arquivos/website_planodiretor/website_planodiretor_etapas.pdf). Acesso em: 13 maio 2020.

SANTOS, Milton. **Por outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000. 85p.

## Linguagens da favela: diálogo com um Incomodado Social

### Languages of Slam: Dialogue with a Socially Malcontent

Gisele Motta Ferreira<sup>1</sup>

O educador e filósofo pernambucano Paulo Freire, patrono da educação brasileira, argumentava uma estreita relação entre pedagogia e comunicação. “Não há inteligência – a não ser quando o processo de inteligir é distorcido – que não seja também comunicação do inteligido. (...) Não há inteligibilidade que não seja comunicação e intercomunicação e que não se funde na dialogicidade” (FREIRE, 1996, p. 17). É dessa forma que se dá a atuação artística-política-pedagógica de Waldemir Correa, 57 anos, fotógrafo, comunicador comunitário, articulador cultural e, antes de tudo, um Incomodado Social, como ele se autodeclara. Com essa multiplicidade há mais de duas décadas “Mimi”, como é conhecido, trabalha no Núcleo Sociocultural Caixa de Surpresa<sup>2</sup>, na Vila Aliança, favela da Zona Oeste do Rio de Janeiro.

Passamos, então, para a reprodução de um diálogo registrado em áudio entre Waldemir e Gisele, 28 anos, moradora de Santíssimo e a jornalista que vos fala. Esta entrevista se inspira em uma forma de fazer jornalismo, inserida no movimento do Novo Jornalismo, que teve grande incidência nos Estados Unidos da América nas décadas de 1960 e 1970. Além de criar narrativas para as reportagens e entrevistas, os novos jornalistas se utilizavam de onomatopeias, neologismos, marcas da linguagem oral, gírias e inovações nas pontuações. Na esteira dos novos jornalistas, o Jornalismo Gonzo foi criado por Hunter S. Thompson e tinha como ponto de partida, de forma geral, as inovações de escrita do Novo Jornalismo e, de forma particular, uma escrita altamente política, irônica, marginal e psicodélica. Ele tinha algumas técnicas específicas, como gravar toda a apuração, usar com frequência a transcrição e ter como companheiro um cartunista (Ralph Steadman) ao em vez de um fotógrafo. Essa geração rejeitava a suposta objetividade do jornalismo e o olhar observador, se inserindo no texto. Criavam, assim, reportagens narrativas, abordando temas diversos. Gay Talese e Tom Wolfe, e até mesmo Truman Capote, tinham uma relação mais forte com o mundo *pop*, a sexualidade, o *glamour*, e também com o mundano, a rua, a cidade. Eles são lembrados por algumas obras,

---

<sup>1</sup> Mestre em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e graduada em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UERJ).

<sup>2</sup> Entidade sem fins lucrativos na área da cultura. Mais informações disponíveis em: <https://www.facebook.com/Ponto-de-Cultura-Caixa-de-Surpresa-667307283332286/>. Acesso em: 17 jun. 2020.

como *A Fogueira das Vaidades, Fama e Anonimato, Voyer, A Mulher do Próximo, A Sangue Frio e Bonequinha de Luxo*. Já Thompson se aproxima de temas menos *pop* e mais populares e marginais, como gangues de motoqueiros, que retrata em *Hell's Angels*, corridas de moto e convenções políticas, que cobre em *Medo e Delírio em Las Vegas*, e um cotidiano de trabalho e de drogas na América Latina, como em *Diário de um Jornalista Bêbado*. Na verdade, boa parte das obras de Thompson aborda a alteração de consciência, já que Thompson era um entusiasta do uso de psicodélicos e usuário de diferentes tipos de drogas (WOLFE, 2005; TORREY; SIMONSON, 2008; FERREIRA, 2014).

Gisele e Waldemir se conhecem, em 2017, na mobilização cultural do Zona de Cinema, um evento de cinema na praça, na Zona Oeste. O Caixa de Surpresa foi um parceiro fundamental nessa produção cultural, que, mesmo com algum financiamento, era independente por ser de baixíssimo custo e por atuar de forma comunitária. Juntos a outros parceiros, geramos mais de vinte sessões de cinema na Zona Oeste, duas oficinas de audiovisual na Vila Aliança, um curta-metragem, artigos, reportagens, ações sociais, mobilizações e encontros.

O mote dessa conversa, nesse dia que nos encontramos na Vila Aliança, foi: como a favela se comunica, de dentro para dentro e de dentro para fora, e como a comunicação chega, de fora para dentro? Começamos, então, a refletir: há particularidades na forma que as pessoas se comunicam entre si aqui neste território? Como se comunicam fora daqui? Quais aspectos da comunicação das favelas e periferias são considerados e compreendidos por aqueles que criam os discursos oficiais e hegemônicos? Como considerar os não ditos, os tabus e as interdições na comunicação (FOUCAULT, 2011)? Como inserir na discussão sobre diálogo e discurso o corpo como expressão e fala (FURLAN, 2003; NÓBREGA, 2000; HACKNEY, 1988)? Como comparar discursos oficiais, altos, clássicos e os discursos transgressores, marginais, de baixo (STALLYBRASS; WHITE, 1989; BAKHTIN, 1993)? Onde entram os dialetos, as gírias, a moda nos estudos sobre discurso e comunicação? Tudo fala...

**Waldemir:** É muito rápido na favela, né cara, de olhar, você olha e você já sabe o que tá acontecendo... Você vê um movimento e, caramba, tá acontecendo isso e aquilo... Eu fiquei muito sagaz em favela, assim, né. Você saca rápido! Eu fui convidado a trabalhar o teatro uma vez com uma instituição gringa, a menina que me indicou falou que ia me levar para trabalhar em um lugar que não tinha tráfico de drogas. Eu falei: “O que? No Rio de Janeiro?” Ela falou que era no Alto da Boa Vista... Eu falei: “No Alto da Boa Vista, não tem tráfico de drogas!?” Eu ia ganhar um dinheiro legal, eu fui né... Na hora que eu cheguei no carro com ela, eu já fui olhando, já vi quem era o cara do “Movimento”... Já vi tudo... Ela me apresentou os

companheiros de trabalho de lá... Em três meses a gente já estava fazendo reunião com famílias que tinham filhos envolvidos com drogas e tal. Ela: “Ih, como você viu isso aqui? Eu já estou aqui há tanto tempo...” Eu falei: “Ah, para... tem coisas que só quem tem o olhar Corpo-Movimento que consegue...”

**Gisele:** Como que tu vê essa linguagem corporal, assim? O que revela quem é quem? Parado na esquina...<sup>3</sup>

**Waldemir:** É o cotidiano, né? É a forma que você se movimenta, é a forma que você olha, sabe? Como se mexe, tá tudo no corpo... O corpo fala...

**Gisele:** É uma coisa, tipo, a pessoa tá sempre atenta? Eu acho que tem uma diferença grande das pessoas que são da periferia... Tu já viu aquele filme gringo que tem um mundo em que as pessoas têm um negócio aqui no antebraço que conta o tempo?<sup>4</sup> E aí quando o cara chega no outro lugar que as pessoas tem um milhão de tempo...

**Waldemir:** Já! E nego quer roubar o tempo...

**Gisele:** Eles são sim ladrões de tempo. Mas meu ponto era que as pessoas ricas de tempo, elas andam devagar. Elas têm muito tempo, tá ligado? E no outro lado, que é periferia, as pessoas andam sempre aceleradas. Isso é uma parada muito forte que eu vejo na periferia. Quem é da periferia tá sempre na correria (por isso é “cinema correria” que a gente fala no campo do cinema independente). Cara, tu vive num ambiente hostil, tu não pode ficar relaxado. Existe uma tensão o tempo todo no seu corpo, né?

**Waldemir:** Sim, tá no seu corpo, você sente o seu corpo pesado... Mas existe seus momentos de *relax*... São momentos, apenas momentos... Mas que se somados à Vida que se vive no cotidiano de uma favela... putzzz é muito muito massa...

**Gisele:** Eu tenho uma amiga que falava muito isso... Ela falava: “A minha construção do corpo, eu sofri tanto na minha infância, eu trabalhei tanto que eu sinto dores. Eu trabalho desde os sete anos. Eu posso ficar uma semana sem fazer nada, deitada, mas eu continuo a sentir dores... Sempre, o tempo todo, a dor nunca passa.” É que, tipo, somatiza também, né?

---

<sup>3</sup> Referência ao funk “Parado na esquina”, do MC Roba Cena.

<sup>4</sup> Filme estadunidense *In Time*, traduzido no Brasil como *O Preço do Amanhã*, lançado em 2011, e dirigido por Andrew Niccol.

**Waldemir:** Aquele vídeo que tu mandou pra mim... Da menina passando maquiagem.<sup>5</sup> Eu fiquei ufa! Eu vi a primeira vez, tu vê normal, como se tivesse vendo qualquer coisa... Aí você revê ele, tu vê a profundidade. E aí você relê de novo, caramba, te exacerba, né. Eu recebi um vídeo também de uma menina, que no final ela fala assim: “Se tu ouvir uma mulher gritar, vá lá. Faça alguma coisa! Em briga de marido e mulher se mete a colher sim.” E aí mostra como ela ficou, ela vai se transformando, quando ela apanhou. Pesado, e triste. Pesado e triste e real, né cara. A violência tá aí, tá aqui, tá em todo lugar... E vai moldando os corpos... Já perdi muitas meninas vítimas dessa violência...

**Gisele:** E esse lance da comunicação da favela com o que é de fora? Como tu vê isso?

**Waldemir:** Não entendi...

**Gisele:** A comunicação de dentro para fora, de fora para dentro...

**Waldemir:** Pô, por eu gostar de trabalhar com teatro, eu sou muito observador, né... E o encontro do asfalto com a favela, assim, sabe? Quando o asfalto entra na favela pra usar droga, ou pra comprar droga ou pra curtir... É como a marola do rio e do mar se encontrando. Você vê a diferença nos corpos mesmo. “Qual é, fala aí cumpade!” [falando alto] “Não, é que...” [tom de voz mais baixo, inseguro] “Não, dá o papo aí cumpade!”... [falando alto] E é aí que tu vê, sabe? E eu, por causa do teatro, eu faço tudo virar cena, tá entendendo? Eu tiro meus personagens das pessoas do cotidiano, e é mágico. Eu já vi nego entrar na favela assim ó, todo gingando, e eu: “Isso não é da favela”... E era polícia, era pila<sup>6</sup>, deu maior merda... Porque existe uma identidade... Eu fui morar no Maranhão... Aí acabou meu *beck* que levei, parei na porta do hotel, onde eu estava hospedado, vi a praça e fui no cara certo lá! Aí o cara: “Ou, por que você tá falando isso?”... Aí eu: “Ou, eu sou do Rio de Janeiro... Ou você tem ou você sabe quem tem”... E cada favela tem sua leitura do corpo em movimento, né? [rindo] E o meu era do

---

<sup>5</sup> *Sobreviver: quanto vale uma vida?*, vídeo-poesia criado por Raquel Tavares durante a quarentena da pandemia de COVID-19, em 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x3xpY-TsdB0&feature=youtu.be>.

<sup>6</sup> Gíria para a palavra “policial”. Mais informações sobre a questão das gírias de favela em:

*A Linguagem da Favela Parte 1: resistência, cultura e identidade*, disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=13450>. Acesso em: 10 abr. 2020.

*A Linguagem da Favela Parte 2: o dialeto e o estigma*, disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=16516>. Acesso em: 10 abr. 2020.

*A Linguagem da Favela Parte 3: expressões culturais*, disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=19293>. Acesso em: 10 abr. 2020.

RJ... Ah, para! Aí ele: “Qual foi carioca, toma uma cerveja comigo?” “Tomo!” E ele era o cara... E depois esse cara me salvou lá... Ele chegou num lugar do nada, onde tinha gente que queria fazer covardia comigo. Porque acontece muito isso no cotidiano da favela... Vira e mexe tem um aí se fudendo na favela... Seja no Rio ou em qualquer outro lugar. Chega na favela, quer usar droga... Vamos supor, chega na favela com 3 mil reais... Vai aparecer um montão de... entre aspas... amigo né... Desce cocaína, desce maconha e cerveja... Chega uma hora que a coisa degringola, nego quer roubar... Já vi o cara entrar com carro e dinheiro na sexta-feira. No domingo, ele tá ligando chorando para a mãe: “Vem aqui me buscar, o carro tá preso aqui na favela...” E alguém rebater: “Tá preso não, você que deixou o carro empenhado por causa da droga...” E eu: “Passa o telefone que eu desenrolo...” Muita das vezes eu fui interlocutor disso, de mediar e falar: “Não, calma, vou chamar a família...” A família vir, pegar o carro... Passava um mês o cara tá aqui de novo... Teve uma menina que entrou na favela na sexta-feira, quando foi na segunda-feira, a família chegou ali... Lembra onde nós levamos aquelas doação? Não era aquela moça ainda não, não era pensão, era um bar... Aí chamaram o cara do bar e o cara do bar me chamou: “Aí, Mimi, tem uma garota aí na favela assim, assim, assado...?” E eu tinha esbarrado com essa menina no sábado à noite... “Tem...” Eu falei: “Ela tá aí sim...” Aí ele falou: “Ó, cumpade, coloca essa menina pra fora se não vai encher, dar treta...” Aí eu falei: “Eu sei onde essa menina tá...” Tava numa rua da favela, dentro da casa de umas outras meninas. Eu falei: “Eu trago ela...” Entrei, falei com as meninas, trouxemos a garota... A garota estava um trapo. Já não tava mais com a roupa bonita, com o sapato bonito, o cabelo bonito... Deve ter ficado sem comer, sem se alimentar, sem dormir, só usando crack, usando droga... Em três dias acabou aquela menina bonita... E isso é uma coisa verídica dentro da favela, isso é real. O mal da droga é real dentro da favela.

**Gisele:** E a linguagem e a identidade quando o favelado sai da favela? Como tu vê isso?

**Waldemir:** Eu escrevi uma vez uma coisa... Eu estava trabalhando teatro no contexto de medidas socioeducativas no Degase<sup>7</sup>. E aí, em um encontro na UERJ<sup>8</sup> para discutir a marginalização de nossos jovens da favela e as truculências, violências e o abandono da instituição Degase, foi colocado pelo representante da Vara da Infância e do Adolescente na

---

<sup>7</sup> Departamento Geral de Ações Socioeducativas, órgão do Governo do Estado do Rio de Janeiro que executa as medidas judiciais aplicadas aos adolescentes em conflito com a lei.

<sup>8</sup> Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Waldemir participou de diversas ações e grupos na UERJ, como a Rede Drogas, Aids e Direitos Humanos. Na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), fez parte do Movimento Consciência Masculina, nos anos 1990 e 2000, que resultou no livro coletivo *Palavra de homem*, publicado em 2001 pelo NESC/UFRJ:ENSP/FIOCRUZ.

época... Chega ser bizarro... Mas ele falou que, entre aspas, não iam mais prender os garotos. Todo menino que fosse pego com maconha, ele ia até o juiz, e o juiz que ia avaliar ele. Eu intervi, questionei, me indignei, porque sabia que era blá-blá-blá e que nossas crianças e jovens de favela continuariam sendo violentados em seus direitos... Aí eu escrevi uma peça de teatro, na verdade um desabafo, e encaminhei lá no nosso grupo. Era assim: dois garotos de 16 anos. Um descendo o morro pra ir estudar, o outro descendo o elevador para estudar. Um descendo o morro, pá, apertando um baseado e o outro descendo o elevador, pum, apertando o baseado. Na hora que o moleque brota no asfalto, a polícia, pum! Na hora que o moleque sai do portão automático, a polícia, pum, pega ele. Eles vão ser tratados iguais? Não vão, não vão... Isso é fato! Ou, meu irmão! O menino da favela tem uma forma de ser tratado e isso é... tem uma palavra pra isso... Vou usar a palavra normal por falta de uma melhor, porque não pode ser normal...

**Gisele:** Normativo?

**Waldemir:** É... O menino da favela, quando tá fora da favela, ele é facilmente identificado. E na favela muitas vezes ele dura pouco... Eu já perdi muitos meninos aqui... Eu fui um moleque virado no caralho. Quando eu tinha 14 anos, eu era virado no caralho. Eu usava droga pesada, tinha que bancar droga pesada... E eu ia pra Zona Sul, para as faculdades, circulava por todos os lugares...

**Gisele:** E como você era visto nesses lugares? Como você interagia?

**Waldemir:** Eu não sei, eu não tenho religião, mas, se existe um Deus, esse cara se amarra na minha... Parece que ele me pinça assim e pum, pum... Todo mundo se amarrava na minha.

**Gisele:** Assim, tu acha que tu foi um jovem típico da favela?

**Waldemir:** Meu pai trabalhava embarcado, viajava para fora do país, trabalhando. Eu morava no asfalto. Meu pai era da elétrica... força e controle, usinas de energia... Ele atuava junto aos movimentos trabalhistas da época... É minha bagagem histórica... Aqui, onde hoje é favela, era sítio naquela época, era completamente diferente, saca?... Meu pai e seus irmãos cresceram livres nos campos e rios da época, aqui onde hoje é tudo valão, eu ainda vivi o finalzinho disso...

**Gisele:** Tipo, tu morava num lugar que a favela engoliu...

**Waldemir:** O muro lá de casa era desse tamanhinho, eu não podia brincar com os meninos [da favela]. Só podia brincar com os garotos que moravam ali mesmo, que iam para minha casa, porque minha casa tinha televisão, tinha som... Era o único lugar que tinha... Mas quando eu pulei o muro pela primeira vez, fudeu... Eu fui pra favela e falei: “Caraca! Isso aqui é muito bom...” Quer dizer, o povo já me conhecia dali, eu era cabeludo... Imagina, 13/14 anos, cabeludão, nunca tinha cortado o cabelo... Todo mundo gostava de mim, fui usando todas as drogas, tinha dinheiro, meu pai me dava mesada... Eu ia com os moleques para a feira para fazer carreta pra tá junto com eles.

**Gisele:** O que é fazer carreta?

**Waldemir:** Antigamente a gente ia com carrinho de rolimã e colocava a feira das madames daqui no carrinho e trazia... E aí eu conheci os melhores e os piores aqui... E isso me deu muito alicerce... A primeira vez que eu fui pego pela polícia, quando eu cheguei na delegacia, o delegado era amigo de infância do meu pai... Ele ralhou comigo, me deu maior trato, falou que ia falar com meu pai... Quando meu pai chegou de viagem, eu falei pra ele o que tinha acontecido... E ele: “Pô, Mimi...” Eu não me esqueço até hoje... Ele falou: “Errar é fazer coisas erradas na hora errada com pessoas erradas. Se você errar com pessoas certas na hora certa, você acaba até aprendendo...” Aí eu comecei a avaliar com quem eu ficava, tá entendendo? Aí a vida foi indo, me protegendo... Eu nunca gostei de estudar... Não achava estudar legal, não gostava de ir para a escola, sabe? Mas acredito ter frequentado quase todas as universidades e faculdades do estado [rindo]. Clandestinamente e subversivamente, claro... [rindo] Eu estudava em escola particular, gastava o dinheiro todo da mensalidade com droga... Meu pai me dava dinheiro para pagar a escola, eu fazia festa. Eu aprendi de outras formas, muitas coisas na vida...

**Gisele:** E hoje em dia tu se vê com uma identidade favelada?

**Waldemir:** Eu não... Eu acho que a palavra favelado ela é depreciativa, pejorativa, sabe? Ela é até para criar essa divisão, esse *apartheid*. Eu me identifico como Incomodado Social. Eu vivo os dois mundos. Eu vivi o mundo fora da favela, vários *glamours*... Podia ter ficado no *glamour*, mas me sentia mais acolhido, uma relação mais verdadeira com a favela... Mas nunca fui empregado de tráfico, nunca! Nunca tive problemas com eles... Uma vez um cara veio me questionar em um encontro de lideranças comunitárias: “Mimi, você nunca fala mal do tráfico”. “Claro, eu trabalho com cultura, vou falar de tráfico? Você trabalha pra eles, eu não! Ou!” Aí

eu racho com os movimentos, com as instituições... Instituição que cria pasta para legitimar liderança comunitária e só tem bandido na pasta? Só pilantra! Não quero essa legitimação de liderança comunitária, não preciso... Eu me nego a ser reconhecido e me reconhecer como liderança comunitária... E hoje você vê aí as lideranças comunitárias corrompidas na favela... Não todos, mas vários!

**Gisele:** Mas, e essa questão da diferenciação, por mais que a gente possa estar nesse movimento de transgredir isso, de virar e falar, não eu não quero esse rótulo, essa caixinha, ao mesmo tempo, a sociedade mesma, ela impõe... E muitas pessoas hoje elaboram o termo favelado como uma identidade própria, positivada.

**Waldemir:** Na minha opinião, isso prevalece, a segmentação, e favorece “Eles”<sup>9</sup>. “Eles” mesmo que criam para dividir... Por este motivo, somado às atitudes destes que nos legitimam favelados dentro de nossas favelas, é que eu racho e não aceito algumas pessoas e instituições dentro e/ou fora de nosso território... Os vampiros que se alimentam do caos e do sofrimento de muitos...

**Gisele:** Você acha que a gente consegue se aproveitar disso de alguma forma? Usar essas categorizações também para nos proteger? No sentido de: esse cara é branco, burguês, explorador de mão de obra, capitalista, se ele puder me fuder, ele vai...

**Waldemir:** Eu nego a segmentação. Não é: “Ah, porque é branco”, “Ah, porque o negro na favela...” A porrada tá comendo em negros e brancos. Hoje a favela não é só de negros, hoje o gueto não tem só negros, tá entendendo?

**Gisele:** Mas e se a gente for pensar nos brancos? Que estão controlando o rolê? Isso que eu quero pensar, porque as minorias [ou minorias-maiorias] estão se fudendo cada um a sua maneira... Mas querendo ou não tem muito pouco preto no poder. Tem muito pouco viado no poder. Quem tá no poder são brancos, ricos e heteronormativos...

**Waldemir:** São muitos poderes, diferentes poderes... A Polícia Militar atua frente a um tipo de poder do Estado que efetivamente chega na favela. Agora você tenta me responder: Por que

---

<sup>9</sup> “Eles” é como ele se refere aos “donos” do sistema, os que conseguem criar os discursos hegemônicos, os dominantes nas relações de poder.

quando o negro... Me ajuda a entender... Por que quando o negro vira polícia, quando entra na favela, é o que mais bate nos pretos da favela?

**Gisele:** Não sei... Não sei mesmo! Eu tava lendo uma coisa sobre isso, mas não lembro quem era a pesquisadora...<sup>10</sup> Ela falava que o tipo de corporação que é a Polícia Militar hoje, ela cria uma identidade, que é uma identidade de bando que substitui a identidade de negro, a identidade racial. Então, o negro da Polícia Militar, acima de ser negro está ser polícia, porque é uma identidade grupal muito forte... Então, tipo assim, ele não consegue se identificar, ele não olha pro favelado e vê o seu igual a nível racial, ele olha e vê o seu diferente enquanto alguém que não pertence à sua corporação. Se não for do grupo, da alcateia, da casta, do clã, do cartel deles... eles não se identificam... Como o jovem da favela é visto fora da comunidade, nós já sabemos...

**Waldemir:** São totalmente marginalizados...

**Gisele:** Mas como eles são tratados e agem e se comunicam dentro da favela?

**Waldemir:** Isso é muito delicado... Não existe uma regra X de como a criança vai crescer dentro da comunidade, tem muito a ver com a forma que ela se relaciona com a própria família... Eu já vi amigos meus resposta perder o filho para o tráfico, jovens que estudavam em escola particular, que tinham tudo em casa... Perderam primeiro para o tráfico e depois para as forças de segurança. Garotos jovens, com menos de 18/19 anos, com um futuro pela frente... Tem a ver como esse jovem caminha dentro da comunidade. A forma que ele caminha na comunidade vai dizer como ele vai ser tratado dentro da comunidade... Essa comunidade que o pariu, que o viu crescer, que o cria. E são linhas tênues, são questões de segundos e minutos, as coisas mudam para crianças na favela. Eu fui criança na favela, tá entendendo? A primeira vez que eu peguei droga para alguém, só pra eu fumar também, eu quase morri. E ainda levei um soco na cara do meu primo, fiquei quase um mês sem entrar na favela, eu falo disso com ele até hoje... E daquele dia em diante eu nunca mais peguei droga para ninguém pra eu usar... Só que nós temos jovens adultos e jovens crianças que pegam droga para outras pessoas para usar e acabam virando aviãozinho<sup>11</sup>. Aí a relação com esse jovem já é outra... São várias formas de jovens na comunidade, então são várias formas de lidar com o jovem na comunidade, de ver

---

<sup>10</sup> Se alguém tiver referência desse estudo, mandar para [gisele.motta@outlook.com](mailto:gisele.motta@outlook.com). Não consegui achar até o fechamento desta entrevista.

<sup>11</sup> “Aviãozinho” é a gíria para os trabalhadores do tráfico que ficam encarregados das entregas para o comprador.

o jovem... Eu acredito que eu fui visto na favela como um jovem totalmente rebelde, marginal... Quem me conheceu criança não achava que eu ia passar dos 18... Eu desrespeitei uma série de questões e consegui sobreviver, mas tem um montão que não conseguiu... Existe uma coisa na favela, que você não ensina o moleque da favela, você compartilha o que você acha legal, o que você acha que é certo. E a partir do seu compartilhamento, da forma que você aborda esse jovem, ele vai ou não te ouvir... Eu fui um privilegiado, com o compartilhamento da linguagem cultural, vários jovens me ouviram... Eu fico lisonjeado, quando eles passam e me cumprimentam e escolheram não ser empregados da “Firma”. Mas foi uma opção deles... Mas também já perdi muitos meninos e meninas, muitos mesmo... Por mais que nós não tenhamos políticas públicas, nós temos opções na favela, não existe isso de que todo jovem tem que [ir para o tráfico]... Ao mesmo tempo, a comunicação dentro da comunidade, a comunicação dos jovens, jovem, tráfico, futebol, baile, dança, essas coisas se fundem, tá entendendo? Hoje quem tá no tráfico jogava bola ou dançava pra caramba, então tem toda uma interlocução muito fácil... Eu gosto de trabalhar muito em campo de futebol, porque para mim é o encontro entre vários atores... O jovem que virou bandido, o que virou bandido e agora é pai, o jovem que jogava muita bola, agora não joga mais, mas o filho dele joga... Ou o primo dele joga, então ele é dono de um time de futebol... E é uma comunicação específica do jovem com o tráfico, é quase normal... Hoje quase não tem gente cascuda no tráfico, com 20 anos você já tá velho no tráfico, é realmente muito menino novo operando a máquina... E como que esse tráfico vai olhar esse jovem? O tráfico olha esse jovem como aviãozinho? Como putinha?<sup>12</sup> Ou como alguém que canta, que dança, potente, talentoso? Ou não? Esse jovem é fútil, não tem nada na cabeça? A forma que esse jovem se mostra dentro desse cotidiano de favela e na relação com o tráfico é que mostra quais caminhos esse jovem vai trilhar... Qual vai ser o grau de respeitabilidade e confiabilidade... Depende de muita coisa... Tem gente aqui na favela que ninguém dá nem dinheiro pra comprar o pão, porque sabe que o pão não vai voltar...

**Gisele:** E a comunicação?

**Waldemir:** A linguagem da favela é foda, porque você não precisa dizer que o cara é um vacilão, né... Você não precisa dizer que o cara é um filha da puta... Basta você dizer: “Ih, ó o cara...” “Ih, alá! Mó... Putz!”... As expressões elas têm uma leitura, é muito doido esta leitura... Parando para pensar, eu penso, é uma comunicação muito rápida, só de olhar você já sabe o que ele quer dizer... “Pô, filha da puta” pode ser diversas coisas, o cara é responsa, ou

---

<sup>12</sup> Meninos e meninas que se prostituem para o tráfico ou em parceria.

que o cara não presta... E aí rapidamente é um entendimento, você fala a mesma coisa, mas ela pode ser compreendida de várias formas, dependendo de como você emprega os termos. “Ih, alá o cara”, dependendo de quem é o cara e a situação, vai ser uma coisa... O entendimento é de acordo com o ambiente, com o contexto... “Vamos dar um rolê, uma baqueada”<sup>13</sup>... “Vamos dar um, dar dois, dar três”... O dialeto da favela é foda... Eu jurava que eu não falava gíria e aí eu trabalhei em Minas Gerais e eu conheci uma menina e ela gostou muito de mim e eu acabei indo na casa dos pais dela. E o pai dela falou assim pra mim: “Ô carioca, você não vai namorar minha filha, você não para de falar gíria”... Aí eu falei: “Que isso, qual foi? Ih alá, eu falo gíria? Aonde?” Mas era apenas a forma que no Rio de Janeiro a gente se comunica... Quando o Raul [filho] era jovem, ele gostava muito de *lan house*, então eu criei uma *lan house* aqui na favela, chamado “Surfando na Rede”. Consegui juntar vários jovens inteligentes dentro dessa questão, e tinham um negócio, um tal de orkut que eu não conseguia entender o que eles escreviam, era tudo abreviado, era tudo rápido, tec, tec, tec... É uma linguagem à parte, né?

Depois de mais de uma hora trocando essa ideia, Gisele e Waldemir se despediram sem beijos nem abraços. O isolamento por conta da pandemia causada pelo novo coronavírus tinha acabado de começar, e estamos desde então aprendendo esses novos condicionamentos corporais e comunicacionais. Principalmente os idosos e os periféricos, os excluídos digitais, estão tendo que se readaptar ou se adaptar a essa “linguagem à parte”, que agora vem sendo a principal fonte de comunicação entre aqueles que estão conseguindo se autoisolar. Seguimos conectados! E, embora pareça que isso se refere às mídias digitais, é de outra instância de conexão que estamos falando, que nos unifica diariamente e percorre caminhos energéticos diferentes da eletricidade.

### Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo/Brasília: EdUNB, 1993.

FERREIRA, Gisele Motta. **Jornalismo literário e mídias digitais: a questão do experimentalismo: do jornalismo Gonzo às reportagens multimídias**. 2014. 56f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação – Habilitação em Jornalismo) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

---

<sup>13</sup> Nesse contexto, “baqueada” é gíria para uso de drogas.

- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 dez. 1970. São Paulo: Loyola, 2011.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FURLAN, Reinaldo; BOCCHI, Josiane. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia**, v. 3, n. 8, p. 445-450, 2003.
- HACKNEY, Peggy. Moving Wisdom: the role of the body in learning. **Context**, n. 13, p. 26-29, 1988.
- NÓBREGA, Terezinha. Merleau-Ponty: o corpo como obra de arte. **Princípios**, n. 8, v. 7, p. 95-108, jan.-dez., 2000.
- PENA, Felipe. **Jornalismo literário**. São Paulo: Contexto, 2004.
- STALLYBRASS, Peter; WHITE, Allon. **Politics and Poetics of Transgression**. Cambridge: University Press, 1989
- THOMPSON, Anita. **The Gonzo Way**: a Celebration of Dr. Hunter S. Thompson. Colorado: Fulcrum Publishing, 2007. 112p.
- TORREY, Beef; SIMONSON, Kevin (Org.). **Conversations with Hunter S. Thompson**. Oxford: University Press of Mississippi, 2008. 215p.
- WOLFE, Tom. **Radical chique e o novo jornalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 246p.

## Gênero sob ataque: resistências emergentes

### Gender under Attack: Emerging Resistances

*Camila Santos Pereira<sup>1</sup>, Anamaria Ladeira Pereira<sup>2</sup>*

*Eu quero saber quem é que foi o grande otário  
Que saiu aí falando que o mundo é binário  
Hein?*

Linn da Quebrada, 2017.

O questionamento, tão provocador quanto necessário, da artista brasileira Linn da Quebrada aborda as divisões binárias de gênero e sua segregadora imposição sobre os corpos. Além da faixa “Pirigoza”, da qual um trecho escolhido abre esta resenha, seu álbum *Pajubá* (2017) recheia-se de contundentes considerações, em forma poética e musicada, às construções coloniais racistas, transfóbicas e machistas de pilares judaico-cristãos. Atacadas pelos mais diversos dispositivos de exclusão, milhares de pessoas possuem suas identidades subalternizadas e, em decorrência de múltiplas violências, precisam enfrentar batalhas diárias para garantir sua humanização e reconhecimento, de modo que possam ter acesso a direitos básicos essenciais, como educação e saúde.

No ano seguinte ao lançamento de *Pajubá*, estreou para o grande público o documentário peruano *Gênero sob Ataque* (2018), que também se dedicou a expor escamoteadas hipocrisias ao elucidar os emaranhados, de origens coloniais, responsáveis por conectar os países latino-americanos às novas ondas políticas conservadoras. Ondas, vale ressaltar, com forte patrocínio do Vaticano e de outros interesses econômicos religiosos e não religiosos diversos. Estes visam ao monopólio institucional das decisões, por meio de mecanismos de controle social que pretendem regular as escolhas de cidadãs e cidadãos.

Composto por entrevistas a especialistas, representantes políticos e religiosos, educadoras/es, ativistas, casais e pessoas com individualidades e cotidianos afetados por conservadorismos retrógrados, o filme denuncia sobretudo o moralismo traiçoeiro das elites,

---

<sup>1</sup> Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestranda em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPed/UERJ). Atua no Grupo de Estudos em Gênero, Sexualidade e(m) Interseccionalidades na Educação e(m) Saúde (GENI) e no Grupo de Estudos em Educação e Transgressão (GEETRANS).

<sup>2</sup> Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestranda em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPed/UERJ). Atua no Grupo de Estudos em Gênero, Sexualidade e(m) Interseccionalidades na Educação e(m) Saúde (GENI).

pondo em evidência o projeto de poder destas, baseado em sensibilizar o povo com falácias a respeito de ameaças que sequer existem. Nessa lógica de acusação fundamentada, forma-se o retrato das discussões e da polarização, cada vez mais acirrada, enfrentada pelas sociedades latino-americanas, assaltadas, por um lado, pela desigualdade social crescente e, por outro, pela politização, cada vez mais obsoleta, dos religiosos. Com a narração do diretor, Jerónimo Centurión, reportagens são exibidas para situar e explicar as distintas, mas similares, disputas em relação às discussões sobre equidade de gênero, população LGBTTTQI+ e direitos sexuais e reprodutivos.

### **1. Quem tem medo da palavra gênero?**

A expressão “ideologia de gênero”, estrategicamente usada para denominar/demonizar boa parte dos direitos humanos alcançados por mulheres e pessoas LGBTTTQI+, caracteriza-se como munição, através da qual organizações religiosas e tradicionalistas desautorizam os estudos feministas, principalmente na última década. Por intermédio de uma aliança entre os setores mais conservadores das igrejas católica e evangélica, unidos em prol de uma causa comum, uma nova era de distorções das contestações dos movimentos sociais e acadêmicos surge com extrema força e propagação virtual alarmante. A deslegitimação contínua da ciência não tem sido inibida com o acesso rápido à informação e com o aumento das taxas de escolarização. Tais avanços, no entanto, se aliados ao desenvolvimento do pensamento crítico mostram-se fundamentais para interpelar os discursos assimilados pelas diferentes gerações contemporâneas. Discursos baseados em argumentos sem conexões com a realidade, na intenção apenas de perpetuar como válida uma única forma de vivência, subjagam mulheres e invisibilizam identidades de gênero e orientações sexuais inconformes com as estreitas margens da normalidade imposta. O filme denuncia a estratégia de grupos religiosos que contam com o apoio de uma população numerosa que legitima semelhantes despautérios e apoiam a formação de estudantes que, em vez de questionar, acatem, guiados pela fé. Nada pode ser mais perigoso para os propósitos opressores e antidemocráticos do que uma educação laica e livre.

Nesse sentido, a escola torna-se o centro dos embates. De um lado, representantes de um mundo reacionário, permeado pelos interesses de entidades cujos líderes específicos concentram boa parte da renda que deveria ser melhor distribuída entre a população como um todo; de outro, um universo povoado por defensoras e defensores de abordagens realmente questionadoras. Esses questionamentos são imprescindíveis para enfrentar, desde o ambiente escolar da mais tenra infância, o machismo e a misoginia, responsáveis por altos índices de

feminicídio e pelas diversas formas de violência contra as mulheres e meninas e contra a população LGBTQI+ na América Latina. O Brasil, por exemplo, ocupa a quinta posição na classificação dos países com as maiores taxas de assassinatos de mulheres no mundo. Apenas “El Salvador, Colômbia, Guatemala (latino-americanos) e a Federação Russa exibem taxas superiores às do Brasil” (APG, 2015). A esse dado soma-se o fato de que, em 2015, pôde-se observar investidas, em todo território nacional, de exclusão total do termo “gênero” dos Planos nacionais, estaduais e municipais de educação (CARVALHO, 2015). Até mesmo disciplinas como português e biologia foram afetadas, ainda que, em sua grande maioria, a menção à palavra não estivesse relacionada com as construções sociais relativas aos papéis de gênero que mulheres, homens e outros desenvolvem. Tal perseguição desenfreada advém do errôneo entendimento de que “a identidade de gênero causa a orientação sexual ou que a sexualidade tem necessariamente como referência uma prévia identidade de gênero” (BUTLER, 2009, p. 6). Como essa crença conservadora provoca segregações, sofrimentos e desigualdades, há forte urgência em promover discussões embasadas na leitura teórica de pensadoras e pensadores, como Judith Butler, a fim de desconstruir essas disparidades contemporâneas.

## **2. Sobre o processo colonizador que nos conecta**

Ao atravessar as fronteiras e retratar eventos singulares em Costa Rica, Peru, Colômbia e Brasil, o documentário possibilita analisar as marchas religiosas, a oposição ao casamento igualitário, o descarte de planos de educação com propostas mais progressistas referentes às diversas vivências de gênero e sexualidade e as respostas violentas contra acadêmicos e ativistas que defendem as pautas menosprezadas pelo pensamento dominante. O processo colonizador conecta as histórias dos quatro países latino-americanos, entretanto, a história comum compartilhada não evita que os acordos econômicos ainda sejam as trocas mais relevantes entre essas nações. Academicamente, o trânsito teórico, sobretudo dos estudos descoloniais e decoloniais, tem aumentado consideravelmente as construções de projetos sociais que inauguram ou estabelecem diálogos entre diferentes culturas e trajetórias. No intuito de compreender melhor os retrocessos e a disseminação do ódio contra populações marginalizadas, para poder combatê-los, faz-se indispensável atentar para o papel da religião na colonização do continente.

Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade, que conectava gênero e

civilização, concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, dos cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais (LUGONES, 2014, p. 938).

Assistimos, no média-metragem, não apenas uma onda conservadora e seu estabelecimento, como também os atravessamentos que silenciaram e perseguiram modos múltiplos de estar no mundo antes da implantação desse sistema opressor. Sendo assim, podemos salientar que “gênero é uma imposição colonial” (LUGONES, 2014, p. 942).

### **3. Os perigos da autonomia**

Em diferentes recortes da produção cinematográfica, líderes religiosos e familiares de diferentes gerações e origens manifestam-se com declarações contestatórias bastante parecidas, claramente em desacordo com uma suposta proposta de ensino, alegando que suas filhas e filhos aprenderiam, na escola, a escolher quem querem ser. Tal ideia, relacionada diretamente com o que se entende a respeito da abertura à interlocução com estudantes sobre identidades de gênero e orientação sexual, possui uma raiz distorcida das proposições e objetivos originais. Não se trata de ensinar uma pessoa a identificar-se com um gênero e/ou uma sexualidade diferentes daqueles com os quais se reconhece (como se tal “ensinamento” fosse possível!), mas de saber lidar com as questões invisibilizadas daquelas e daqueles compreendidos como dissidentes dentro das lógicas heterocisnormativas. Negar, por exemplo, a existência da homossexualidade passa a informação de que se trata de algo que não deveria existir e, ao mesmo tempo, um assunto que não merece se misturar aos realmente importantes, trabalhados em sala de aula. Tal silenciamento estimula as ‘gozações’ e os ‘insultos’ dos recreios e dos jogos, fazendo com que, deste modo, “jovens gays e lésbicas só possam se reconhecer como desviantes, indesejados ou ridículos” (LOURO, 1997, p. 68).

Um dos resultados dos projetos que envolvem abordar gênero e sexualidade na escola pode, sim, ser a autonomia e a multiplicação de maneiras de se conhecer e perceber as experiências individuais. Por que o autoconhecimento seria uma ameaça? Desafiar os padrões da heterossexualidade, da cisgeneridade e da branquitude expressa uma resistência que tem o poder de movimentar as estruturas das sociedades capitalistas neoliberais contemporâneas. Abalar esses pilares faz parte de (re)conhecer as histórias latino-americanas que foram espoliadas. Contudo, a abordagem dos enunciados acerca da representatividade requer cautela, visto que tais discursos, frequentemente lidos como reivindicatórios, costumam ser revestidos

por motivos comerciais e de interesses econômicos que acabam reinventando moldes. Trabalhar com essas realidades a partir de olhares interseccionais e da epistemologia feminista descolonial/decolonial permite a identificação da historicidade colonizadora das práticas cotidianas, tendo em vista que a interseccionalidade destaca a “inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

O engajamento da população peruana na campanha “*Con mis hijos no te metas*” provoca assombro, pois demonstra um imenso empenho em recusar atividades desmistificadoras de comportamentos, legitimando, por exemplo, a violência sexual. A base desse conflito está na crença de que a homossexualidade seria ensinada em sala de aula e que docentes de sexualidades dissidentes abusariam de estudantes. Essas lógicas, carregadas de preconceitos arcaicos, são, no entanto, legitimadas por iniciativas religiosas que buscam esconder o fato de que grande parte dos casos de abusos sexuais de meninos e meninas acontece em suas próprias casas, e não nas escolas, sendo seus parentes os abusadores, e não profissionais de estabelecimentos educativos. Segundo dados do Atlas da Violência de 2018, produzidos pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), 68% dos registros de estupros, no sistema de saúde, se referem a estupro de menores de idade e, aproximadamente, 60% são cometidos por amigos, conhecidos da família ou familiares próximos, como pais, mães, padrastos e irmãos (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2018, p. 4).

Os diálogos sobre uma aprendizagem acerca desses tópicos poderiam abrir um espaço significativo para o reconhecimento e denúncia desses abusos, porém são tolhidos a partir de parâmetros retrógrados. Nesse campo de disputas de poder, projetos sociais comprometidos com a equidade social são atacados por diferentes fontes e lutam para se manter em produção.

O documentário resenhado explicita que a expressão “ideologia de gênero” serve apenas para que grupos conservadores e religiosos criem entraves para o debate sobre diversidade sexual e identidade de gênero. Esse é um tema caro para governantes com base eleitoral fortemente evangélica e católica. Sobretudo no caso brasileiro, com a crise acentuada por sua inépcia em governar, aquele que ocupa o cargo mais alto do legislativo, atualmente, encontra, nessas pautas, um meio para levantar sua, cada vez mais aniquilada, popularidade. Seus aliados não têm escrúpulos e simplesmente descontextualizam propostas que visam à igualdade e as tratam embasados numa falsa moral, desatando a ira e o temor em boa parte da população.

Configura-se, assim, um retrato atual desolador, em que há a necessidade constante de seguir lutando para dismantelar a estrutura que impõe como únicas referências pertinentes as que se enquadrem na heterocisnormatividade branca. *Gênero sob Ataque*, premiado em 2018

como o Melhor Filme sobre Direitos Humanos do Alto Comissariado das Nações Unidas, soma-se à luta por oportunidades e direitos semelhantes para todas as pessoas, independentemente de sua orientação sexual e identidade de gênero.

#### 4. Referências bibliográficas

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018. 143p.

APG. Brasil é o 5º no ranking de homicídios de mulheres. **Agência Patrícia Galvão**, 2015. Disponível em: <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/feminicidio/capitulos/qual-a-dimensao-do-problema-no-brasil/#brasil-e-o-5o-no-ranking-de-homicidios-de-mulheres>. Acesso em: 14 maio 2020.

ATLAS DA VIOLÊNCIA 2018. Rio de Janeiro: Ipea/FBSP. jun. 2018. Disponível em: [http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=33410&Itemid=432](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=33410&Itemid=432). Acesso em: 16 jun. 2020.

BUTLER, Judith. Desdiagnosticando o gênero. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, p. 95-126, 2009.

CARVALHO, Milena. Exclusão de gênero do Plano Nacional de Educação é retrocesso, diz educador. **Último Segundo**, 26 dez. 2015. Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/educacao/2015-12-26/exclusao-de-genero-do-plano-nacional-de-educacao-e-retrocesso-diz-educador.html>. Acesso em: 14 maio 2020.

GÊNERO SOB ATAQUE. Direção: Jerónimo Centurión. Produtora: Erika Miranda. Peru: Clacai, 2018. 1 vídeo (70 min.). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Aj3St\\_zUM7M](https://www.youtube.com/watch?v=Aj3St_zUM7M). Acesso em: 14 maio 2020.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1997. 179p.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, jan. 2014.

QUEBRADA, Linn da. **Pajubá**, Direção artística: Mc Linn da Quebrada, Direção musical: BadSista, 2017. 1 CD. Gravado: 08/2017 no Estúdio YB Music, São Paulo/SP.

## O contágio como revelação da necessidade de humanização dos homens

### How Contagion Reveals the Need for Humanization among Man

Milene Couto <sup>1</sup>

GIORDANO, Paolo. **No contágio**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte, Veneza: Editora Âyiné, 2020.

Dentre as doenças que se tornaram pandemias, nenhuma se espalhou tão rapidamente pelo mundo como a Covid-19, doença causada pelo vírus Sars-CoV-2, popularmente conhecido como o novo coronavírus. O primeiro alerta sobre o surgimento da doença, que veio da cidade de Wuhan, na China, foi divulgado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 31 de dezembro de 2019. Em menos de três meses, no dia 11 de março de 2020, a OMS classificou a doença como uma pandemia e, desde então, orienta o isolamento social para conter a propagação acelerada do vírus.

Em um mundo no qual estamos cada vez mais integrados pelos diversos modais de transporte, as distâncias geográficas parecem diminuir, o que permite uma disseminação cada vez maior no contágio. A globalização é um processo que intensifica ainda mais essa conexão, deixando evidente a relação entre os planos local e global. A realidade, assim, se mostra a cada dia mais complexa, o que requer uma visão holística. Desse modo, a perspectiva egocêntrica do homem moderno acerca da realidade torna-se equivocada, na medida em que impossibilita uma ação adequada sobre ela. Para perceber a realidade em toda sua complexidade, é preciso entendê-la como um sistema de relações interligadas e construir uma visão global.

Esta resenha tem como objetivo realizar uma abordagem crítica das reflexões acerca da pandemia causada pelo novo coronavírus, trazidas pelo autor Paolo Giordano em seu último livro *No contágio*. Assim, apoio-me nos seus escritos para refletir, a partir de uma visão holística, o que a pandemia nos revelou até aqui. Este trabalho se torna relevante para que possamos tomar consciência da dimensão de nossas ações e encarar com maior responsabilidade esse e outros acontecimentos dessa natureza. Para tal fim, destaco a percepção

---

<sup>1</sup> Possui bacharelado em Ciências Ambientais pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e é graduanda em Letras Português/Italiano na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

do autor de que a saúde do homem depende não apenas de suas ações individuais, mas também de uma ação coletiva de sua comunidade em equilíbrio com o meio em que vive.

*No contágio* começa a ser escrito em 29 de fevereiro de 2020 e é finalizado em seis dias, antes mesmo de a quarentena ser decretada na Itália, no dia 9 de março deste ano. Nesse momento, o país se tornava o epicentro da doença e começava a sofrer as consequências da rápida propagação do novo vírus. É nesse contexto que o escritor e físico italiano Paolo Giordano concebe seus escritos e nos convida a refletir não apenas sobre o contágio da doença provocada pelo vírus, mas, principalmente, sobre as mudanças de comportamento que a experiência do contágio pode ou deveria provocar na nossa sociedade, como diz o autor:

Não tenho medo de ficar doente. De que, então? De tudo aquilo que o contágio pode mudar. De descobrir que o alicerce da civilização que eu conheço é um castelo de cartas. Tenho medo da anulação, mas também do seu oposto: que o medo passe sem deixar para trás uma mudança (GIORDANO, 2020, p. 23).

O livro de 76 páginas se estrutura em 27 pequenos capítulos nos quais o autor relaciona episódios de sua vida particular a análises sobre a dinâmica do contágio e reflexões sobre os efeitos da atual pandemia nas nossas relações. Sua obra parte de uma interpretação matemática do contágio, pois afirma que esta é uma ferramenta necessária para entender a realidade, independente das influências. Segundo ele, “a matemática não é realmente a ciência dos números, é a ciência das relações: descreve as ligações e as trocas entre entes diferentes, tentando esquecer do que são feitos esses entes, abstraindo-os em letras, funções, vetores, pontos e superfícies” (p. 14). Assim, para apresentar sua primeira análise matemática do contágio, ele recorre ao modelo SIR.

De acordo com esse modelo, na epidemia, a humanidade se divide entre três grandes grupos: os Suscetíveis, os Infectados e os Removidos (SIR). Os Suscetíveis são aqueles que podem se contaminar; os Infectados são os contaminados; e os Removidos, são aqueles que foram infectados, entre vítimas fatais e curados, ou seja, que não podem mais ser contaminados. Conforme o mapa desenvolvido pela Universidade Johns Hopkins, até o dia 14 de maio de 2020, data em que este texto foi finalizado, o número de Infectados chegou a aproximadamente quatro milhões e meio, e os Removidos somam mais de um milhão e meio de curados e cerca de 300 mil vítimas fatais; num universo de aproximadamente sete bilhões e meio de Suscetíveis. Mas os cenários da doença mudam rapidamente. Quando *No contágio* foi concluído, apenas sete países eram considerados locais de risco: China, Cingapura, Coreia do Sul, Japão, Hong-Kong, Irã e Itália. Hoje, 188 países já registraram casos da doença.

Como aponta o escritor, a matemática é uma ferramenta que possibilita entender o que acontece por meio de representações, abstraindo do que são feitos os objetos representados. Porém, se por um lado as representações auxiliam no estudo da doença, por outro, elas nos reduzem a números, o que acaba gerando uma desumanização das vítimas. Quando ouvimos o número de vítimas pelo noticiário, não conseguimos dimensionar esse número, muito menos o sofrimento dessas pessoas e de seus familiares, que não conseguem ao menos enterrar os seus entes queridos, devido ao risco de contágio. A dimensão humana desses números fica mais evidente quando os jornais divulgam, por exemplo, imagens impactantes das inúmeras covas coletivas construídas para abrigar os corpos das vítimas acometidas pela Covid-19. Albert Camus nos faz refletir sobre essa desumanização quando escreve: “visto que um homem morto só tem significado se o vemos morrer, cem milhões de cadáveres semeados ao longo da história esfumaçam-se na imaginação” (2020, p. 41).

Além disso, no Brasil, a pandemia também escancarou a nossa profunda desigualdade social. De um lado, os mais privilegiados reclamam do tédio do isolamento. Quando esses apresentam sintomas da doença, se separam de seus familiares em cômodos confortáveis, ou até mesmo em outra residência. De outro lado, os menos favorecidos queixam-se de fome e falta de dinheiro. Uma grande parte deles, quando possui um teto para se proteger, compartilha apenas um cômodo com toda a família em aglomerados urbanos, sem condições de cumprir o isolamento prescrito pelas autoridades em caso de infecção. Por isso, em países como o nosso, onde a desigualdade social é um problema evidente, o medo das consequências dessa doença é ainda maior.

Outro fator matemático que é destacado no livro é a velocidade de contágio. Segundo o autor, na primeira fase, o contágio de uma epidemia cresce de maneira exponencial, e sua rapidez depende de um número indicado pelo símbolo  $R_0$ , que para a Covid-19 é, aproximadamente, dois e meio. Para conter a doença,  $R_0$  deve ser menor do que um, ou seja, quando cada pessoa infectada contamina, em média, menos de uma pessoa. Esse número pode variar, mas como ainda não temos anticorpos, remédio ou vacina para combater o novo vírus, diminuir sua velocidade de propagação, como diz o autor, só depende nós: “Se diminuirmos as chances de contágio, se corrigirmos nossos comportamentos para tornar mais difícil que o vírus passe de uma pessoa para outra,  $R_0$  diminuirá e o contágio retardará. [...] Reduzir o  $R_0$  é o sentido matemático das nossas renúncias” (p. 18). Contudo, para que isso aconteça, a renúncia deve ser coletiva.

Nesse caso, o autor afirma que a epidemia nos encoraja a realizar um exercício de imaginação, que em tempos normais não fazemos, de nos vermos como um organismo vivo,

como seres inextricavelmente ligados, ou seja, de voltarmos a ser uma comunidade, entendendo que ações individuais impactam no coletivo e devem ser realizadas a fim de atingir um bem comum: “A melhor decisão não é aquela tomada com base no meu benefício exclusivo. A melhor decisão é a que considera a minha vitória e, ao mesmo tempo, a vitória de todos os outros” (p. 32). Ele acrescenta que não gostaria de se esquecer disso, mesmo quando tudo estiver terminado.

Bakhtin (1981) entende que é na interação que os indivíduos se constroem como seres humanos e sociais, sendo essa interação desenvolvida por meio da linguagem, que é instrumento para a troca de influências concebida pelo diálogo. Contudo, tanto o relativismo quanto o dogmatismo excluem igualmente qualquer diálogo autêntico, tornando-o inútil ou impossível. Nesse sentido, Paulo Freire (2017) acrescenta que não há diálogo verdadeiro se não há nos seus sujeitos um pensar crítico. Para o educador, não existe, tampouco, diálogo sem esperança, e que a busca por tal esperança não se faz no isolamento, mas na comunicação entre os homens, pois o diálogo “é o encontro em que se solidarizam o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado” (2017, p. 109).

Giordano nos dá pelo menos duas razões para construirmos essa rede de solidariedade. A primeira, de caráter numérico, está relacionada à capacidade de atendimento dos hospitais. Segundo ele, apesar da maior parte dos Infectados não apresentar sintomas, estima-se que cerca de 10% dos Infectados precisam ser hospitalizados. Se todas essas internações ocorressem ao mesmo tempo, o sistema de saúde sofreria um colapso. A segunda razão, de caráter humano, diz respeito ao subgrupo de Suscetíveis, chamado por ele de Ultrassuscetíveis, que incluem indivíduos do grupo de risco, seja por razões de saúde debilitada ou por motivos socioeconômicos. Logo, os Suscetíveis também devem se proteger para proteger esse grupo mais vulnerável.

Se dentro de uma comunidade ocorrem interferências, na relação do homem com a natureza há outros fatores que interagem e influenciam na saúde humana. Segundo o autor, a ciência aponta que o novo coronavírus tem origem animal. Suspeita-se que um morcego portador do vírus tenha infectado outra espécie animal, supostamente uma cobra. Nela, o RNA do vírus mudou, tornando-se nocivo ao homem. Acredita-se que o novo vírus surgiu na China, em um mercado em Wuhan, no qual animais ainda vivos de espécies selvagens variadas são mantidos próximos às pessoas. Essa descoberta, como o autor aponta, fez com que muitas pessoas culpassem os chineses pela epidemia. Porém, segundo o fisiologista Jared Diamond:

Os principais assassinos da humanidade ao longo de nossa história recente, varíola, gripe, tuberculose, malária, peste bubônica, sarampo e cólera, são doenças infecciosas que se desenvolveram de doenças de animais, embora a maioria dos micróbios responsáveis por nossas próprias epidemias agora sejam, paradoxalmente, quase restrita aos seres humanos (DIAMOND, 2011, p. 196).

Diamond acrescenta ainda que quando domesticamos animais sociais, como vacas e porcos, que já sofriam de suas doenças epidêmicas, estamos propensos a sermos infectados. Esse foi o caso do vírus do sarampo, doença de alto contágio, que apesar de dispor de vacina, ainda atinge muitos países, inclusive o Brasil. Ele explica que o vírus do sarampo, por exemplo, é parente próximo do vírus causador da peste bovina, o que leva a crer que o vírus foi transmitido do rebanho para o ser humano:

A grande semelhança do vírus do sarampo com o da peste bovina leva a crer que o último foi transmitido dos rebanhos para os seres humanos e depois evoluiu para o vírus do sarampo, mudando suas propriedades para adaptar-se a nós. Essa forma de contágio não surpreende, porque muitos camponeses vivem e dormem perto de vacas e de suas fezes, urina, respiração, lesões e sangue (DIAMOND, 2011, p. 206-207).

Assim, a história registra diversas epidemias causadas por vírus de origem animal, surgidas em pontos distintos do globo. Culpar os chineses e seus hábitos alimentares “exóticos” pelo surgimento da pandemia só expõe nossos preconceitos e desvia o foco do problema para algo que, supostamente, seria um acidente pontual. Mas, a verdade é que a relação do homem moderno com os animais e com o meio ambiente se revela a cada dia mais insustentável. Isso se aplica, também, aos hábitos alimentares do homem moderno que, com o alto consumo de carne, além de provocar sofrimento aos animais e degradação ambiental, também compromete sua própria saúde. Assim, a busca por soluções, e não por culpados pontuais, deveria ser um compromisso da humanidade como um todo.

Paolo Giordano afirma que, se quisermos culpar alguém, deveríamos culpar todos nós. Para justificar sua afirmação, ele destaca que nossas ações de plano pessoal, aparentemente pequenas e cotidianas, interferem no plano global, e cita diferentes tipos de atividades e consequências danosas provocadas pelo homem na natureza, como o desmatamento, a criação intensiva de espécies, extinções e mudanças climáticas. Segundo ele, “nossa agressão ao meio ambiente torna cada vez mais provável o contato com esses patógenos, patógenos que até recentemente estavam tranquilos em seus nichos naturais” (p. 49). Nesse sentido, ele entende

que os vírus estão entre os refugiados da destruição ambiental, que são seres apátridas que procuram em nós, seres humanos, um ambiente favorável para viver e proliferar.

Essa reflexão nos faz pensar sob outra perspectiva: a do vírus. Compreender a doença do ponto de vista do vírus é importante para nos lembrar de que não somos os únicos que estão lutando pela sobrevivência no mundo, e de que outros organismos vivos também utilizam mecanismos de defesa e reprodução. Do nosso ponto de vista, por exemplo, as tosse e os espirros são alguns dos “sintomas” da Covid-19, mas, do ponto de vista do vírus, essas são estratégias evolutivas inteligentes para a disseminação da espécie. De acordo com Diamond (2011), muitos dos nossos “sintomas” de doenças são estratégias pelas quais os vírus se utilizam para modificar nossos corpos e se propagarem. Segundo ele, a mais enérgica delas “é a estratégia usada pelos micróbios da gripe, do resfriado comum e da coqueluche (tosse comprida), que induzem a vítima a tossir ou a espirrar, lançando assim uma nuvem de micróbios em direção aos possíveis novos hospedeiros”. Ou seja, os vírus, assim como nós, são produtos de uma seleção natural, e, no contágio, podemos perceber isso mais claramente.

O contágio nos faz enxergar que somos apenas mais uma espécie, convivendo com a consequência de nossos atos e de fenômenos globais que se entrelaçam de maneira enigmática, tornando a realidade cada vez mais complexa. No entanto, apesar disso, o autor afirma que nos tornamos cada vez mais refratários a essa complexidade. Enquanto cientistas trabalham para entender a dinâmica do novo vírus e descobrir a cura para a doença, e profissionais de saúde se arriscam para salvar vidas, as notícias falsas que minimizam a complexidade do contágio funcionam, segundo o autor, como uma epidemia, espalhando-se rapidamente entre os *smartphones*.

Os cientistas ainda não dispõem de respostas para todas as questões que se apresentam, por isso, baseada nas evidências científicas que se têm até o momento, a OMS orienta o isolamento social para evitar o contágio. Mas, mesmo depois do colapso dos sistemas de saúde ocorrido em alguns países e do número de mortes, muitas vezes subnotificados, causadas pela doença até o momento, pessoas ainda classificam a Covid-19 como uma “gripezinha”. Na era da pós-verdade, também encontramos leituras morais e explicações irrealistas sobre o assunto, que simplesmente negam as evidências científicas e a complexidade da realidade, sugerindo, por exemplo, teorias conspiratórias sobre a fabricação em laboratório do novo vírus. Diante desse cenário de complexidade, desconfianças e incertezas, precisamos acreditar e investir na ciência.

O sentimento de superioridade e dominação do homem moderno, e a ilusão de que a natureza foi feita para servi-lo, nos leva a uma constante disputa para dominar a natureza. Mas nos esquecemos de que fazemos parte dela. Na perspectiva do líder indígena Ailton Krenak

(2020), temos que abandonar o antropocentrismo, pois há muitas vidas além das nossas. Segundo ele, os únicos homens que ainda estão conectados de maneira equilibrada com a Terra são aqueles que ficaram esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. Ele explica que esses homens são caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes; considerados uma sub-humanidade, uma comunidade rústica e orgânica que não integra o “clube selete” da humanidade. Houve um momento na história em que o homem se via como parte da natureza. Mas parece que essa noção se perdeu na humanidade moderna. A negação da ideia do homem como ser superior, como a medida de todas as coisas, e o reconhecimento da diversidade são noções que podem resgatar esse entendimento de que fazemos parte de um sistema e de que dependemos do seu bom funcionamento.

Não podemos mais pensar apenas na saúde local, da nossa comunidade, ou do nosso país. Na escala global, não há fronteiras. A medicina moderna nos munuiu de diversas armas eficazes no combate de endemias, como vacinas, antibióticos, equipamentos de qualidade e informações baseadas em análises científicas, mas isso não é suficiente. Na perspectiva de Harari (2020), para combater e prevenir o aparecimento de microrganismos nocivos ao homem, temos que dedicar esforços para criar um sistema de saúde global, pois, se em algum lugar do mundo que carece de assistência médica, um vírus consegue penetrar no corpo humano, então toda a espécie humana estará suscetível a abrigar o novo vírus.

A cooperação pode fazer a diferença no combate ao novo vírus. Não somos capazes de avançar sozinhos diante de tamanha desigualdade social. É preciso que os governantes desenvolvam também políticas públicas de assistência social. Além disso, o contágio nos faz perceber que é preciso mudar hábitos e rever conceitos, deixando para trás muito do que temos sido até aqui. Devemos desenvolver o sentimento de união que nos falta, para que possamos nos sentir parte de uma grande comunidade, ou seja, de um espaço baseado em laços de afeto e reciprocidade. Paiva (2003) entende a comunidade como uma metáfora para a construção de uma nova forma de laço social que produz comunicação a partir de uma experiência comum e permite aos indivíduos uma identificação afetiva com o ambiente que ocupam. Assim, é importante entender o meio ambiente como algo que temos em comum, que é matéria-prima para tudo o que sustenta a vida. Compreender que fazemos parte dessa comunidade desenvolve solidariedade. E é isso que devemos apreender neste momento para enfrentar esta pandemia e evitar outras doenças dessa natureza no futuro.

Giordano sugere valer-nos desse momento para dar um significado ao contágio e pensar no que a normalidade nos impede de pensar: como chegamos aqui e como gostaríamos de

retomar nossa vida. Ailton Krenak, por sua vez, escreve que, se voltarmos à normalidade, significa que não aprendemos nada com a morte de milhares de vítimas acometidas pela doença. Do ponto de vista de Harari, com sorte, a presente epidemia ajudará a humanidade a perceber o grave risco imposto pela desunião global. Acredito, assim, que quanto mais dividimos o mundo entre “nós” e “eles”, “vítimas” e “culpados”, “esquerda” e “direita”, “bons” e “ruins”, mais perdemos as noções fundamentais de união e interdependência. É importante nos desfazermos dessa visão dicotômica para nos tornarmos conscientes da complexidade múltipla da realidade.

A tomada de consciência, para Paulo Freire (1983), não se dá nos homens isolados, mas quando travam entre si e o mundo relações de transformação. Assim, a conscientização, como operação própria do homem, resulta de sua defrontação com o mundo, a partir de uma inserção crítica na realidade, o que só é possível devido ao seu caráter social. É na interação com a realidade, em toda sua complexidade, que o homem é capaz de entender seu lugar no mundo. Segundo o educador, “para o pensar ingênuo, o importante é a acomodação a este hoje normalizado. Para o crítico, a transformação permanente da realidade, para a permanente humanização dos homens” (2017, p. 115).

De toda crise nasce uma oportunidade. Microrganismos foram poderosos elementos de transformação na história. A esperança é que dessa pandemia alguma mudança emerja a partir das reflexões apresentadas aqui. A necessidade de colaboração que esse momento nos proporciona viabiliza uma maior habilidade de comunicação dialógica, desenvolvendo uma capacidade de escuta efetiva, que faz com que nos tornemos mais sensíveis à ecologia do sistema global. Pensar dessa forma possibilita somarmos forças para promover uma reparação coletiva nos alicerces da civilização a fim de construir uma nova sociedade fundada em relações mais conscientes, solidárias e responsáveis.

### **Referências bibliográficas**

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **The Dialogic Imagination: Four Essays**. Austin: University of Texas, 1981.

CAMUS, Albert. **A peste**. Trad.: Valerie Rumjanek. 28. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

DIAMOND, Jared. O presente letal dos animais domésticos. In: \_\_\_\_\_. **Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas**. Trad.: Silvia de Souza Costa, Cynthia Cortes e Paulo Soares. 13. ed. São Paulo: Record, 2011. cap. 11, p. 195-214.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Trad.: Rosiska Darcy de Oliveira. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do oprimido.** 63. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

GIORDANO, Paolo. **No contágio.** Trad.: Davi Pessoa. Belo Horizonte, Veneza: Editora Âyiné, 2020.

HARARI, Yuval Noah. **Na batalha contra o coronavírus, faltam líderes à humanidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

JOHNS HOPKINS UNIVERSITY. **COVID-19 Dashboard.** Disponível em: <https://www.arcgis.com/apps/opsdashboard/index.html#/bda7594740fd40299423467b48e9ecf6>. Acesso em: 14 maio 2020.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo.** Rio de Janeiro: Mauad, 2003.