

Mediação cultural na América Latina

Utopias em curso

Diana Araujo Pereira

Mediação cultural na América Latina

Utopias em curso

Araujo Pereira, Diana. Mediação cultural na América Latina : utopias em curso / Diana Araujo Pereira ; Contribuciones de Aníbal Orué Pozzo ; Zulma Palermo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Foz do Iguazu : Universidad Federal de Integración Latinoamericana-UNILA, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-409-3

1. Mediación. 2. América Latina. I. Orué Pozzo, Aníbal, colab. II. Palermo, Zulma, colab. III. Título.

CDD 306.098

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Mediação cultural na América Latina

Utopias em curso

Diana Araujo Pereira





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Mediação cultural na América Latina. Utopias em curso

(Buenos Aires: CLACSO; Foz do Iguaçu: Universidad Federal de Integración Latinoamericana-UNILA; febrero de 2023).

ISBN 978-987-813-409-3



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

| | |
|---|------------|
| Espacios de negociación, de confrontación, de mediación. Construcción de espacios de emancipación..... | 9 |
| <i>Aníbal Orué Pozzo</i> | |
| Apresentação | 21 |
| Introdução | 27 |
| 1. Autopoiese | 35 |
| 1.1 Escrever-se/Inscrever-se..... | 41 |
| 1.2 Automediar-se..... | 50 |
| 2. Circunscrever-se/Esperançar | 61 |
| 3. Mediar/Mediações | 79 |
| 3.1 Para quê mediar? | 84 |
| 3.2 Estética de(s)colonial | 92 |
| 4. Mediação cultural | 105 |
| 5. Novos/Velhos horizontes..... | 117 |
| Bibliografia | 129 |
| A manera de Coda..... | 141 |
| <i>Zulma Palermo</i> | |
| Sobre la autora..... | 143 |

Espacios de negociación, de confrontación, de mediación

Construcción de espacios de emancipación

Aníbal Orué Pozzo

Introducción – Recorrido

La primera vez que me crucé con el concepto de mediación fue en 1987, en los inicios de mis estudios de maestría en la Universidad Metodista de São Paulo. Entonces acababa de regresar de México donde obtuve un ejemplar del recién publicado trabajo de Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones*. A partir de entonces, y con esas ideas sumamente amplias expresadas por este investigador en su libro, conseguí navegar en los distintos aspectos que hacen a los procesos de comunicación en América Latina y, posteriormente, a la práctica periodística de una manera más específica. Años más tarde, José Marques de Melo – uno de los principales exponentes brasileños de la Escuela Latino-Americana de Comunicación - organiza un seminario en la misma institución para discutir la obra de Martín Barbero, que contó con la participación del mismo Jesús Martín Barbero y de una serie de colegas de América Latina. Como resultado de este encuentro, fue publicado un libro en 1999 por la Universidad

Metodista, Comunicação, cultura e mediações. O percurso intelectual de Jesús Martín Barbero. Lo que más me llamó la atención en esta jornada fueron las palabras de este gran investigador, al señalar: “Lo que ahora estaría faltando es un estudio que nos lleve de las mediaciones a los medios”, o algo muy próximo a esto que, en una mesa de discusión, nos apuntó en ese momento.

Cuando aún no terminaba de entender plenamente la complejidad del concepto de mediación que el mismo había desarrollado poco tiempo atrás, ya nos planteaba recorrer un camino inverso. Es decir, emprender un camino desde las mediaciones, desde esos procesos multifacéticos y policentrados de las mediaciones instaladas y desarrolladas en los procesos sociales, a los medios de comunicación – uno de los artefactos sociales en los cuales las mediaciones se expresaban –. Para mi entendimiento, en el primer momento-camino analizado se cerraba el proceso, y el entendimiento y comprensión podría visualizarse. Sin embargo, Martín Barbero entendía que aún faltaba “algo”. Necesitábamos profundizar en sus distintas dimensiones este concepto y distinguir más claramente los sujetos presentes en las dimensiones sociopolíticas que nos presentaba; de esta manera, tendríamos una comprensión más amplia y acabada sobre este emergente concepto. Ahora, con este trabajo de Araujo Pereira, ambos caminos, poco a poco, comienzan a ser desbrozados.

Varios años han pasado de esta experiencia cercana con Jesús Martín Barbero y con el concepto de mediación. El mismo me ayudó a comprender, como señalaba más arriba, varias situaciones o procesos en el campo de la comunicación política, comunitaria, intercultural, asimismo en las distintas prácticas periodísticas insertas en ese contexto. Buscar entender y estudiar estas articulaciones no desde ellas mismas *per se*, sino fundamentalmente en su relación y su transversalidad con otras dinámicas y sujetos, es lo que desde entonces estuvo presente en mi horizonte como investigador, sea en la universidad asimismo como *practicante* de la investigación – según se definía el maestro Juan Díaz Bordenave –, en los distintos espacios sociales e “institucionales” que me tocó trabajar en los últimos 20

años. Sin embargo, es necesario recordar que, acompañando el trabajo del autor *De los medios a las mediaciones*, estas últimas instancias – sociales e institucionales – siempre constituyeron espacios amplios de relaciones, interacciones y entendimientos. Desde el articulador y “gestor político” a inicios de siglo – como lo presenta Jesús Martín – pasando por los referentes sociales e intelectuales, artistas y productores culturales, estudiosos de las ciencias sociales y también de las ciencias “duras” y naturales, todos ellos y ellas eran mediadores, para mi entendimiento (así también lo presenta en el Capítulo III de su libro este investigador, colombiano por opción). Y, también aquello que emerge como sustrato material de estas prácticas, es decir, los medios desde los cuales se trabajan, sean estos en el campo de la producción simbólica o material, como los distintos artefactos de la industria cultural u otros espacios donde se construyen subjetividades; todos ellos se configuraban en mediadores de la realidad, y la reconstruían siempre en función o desde los/as sujetos que las emplean. Poco a poco fui entendiendo que estas mediaciones son interacciones entre personas, que por su vez están mediadas por un artefacto cultural simbólico o material; entendía que no era posible existencia de mediaciones sin la presencia de seres humanos. Esa es la “materialidad”, asimismo lo simbólico, de esta relación.

En distintos trabajos académicos, y también en sala de clase, el concepto de *mediación* estuvo siempre presente, de manera bien amplia como lo expresé más arriba. Es decir, sin ningún “calificativo” que acompañe al mismo. En un tiempo, esto se fue transformando y mis preocupaciones también fueron migrando cuando, en Paraguay, me desplazé al este del país – Universidad Nacional del Este - saliendo de la capital, Asunción, donde hasta los inicios de la segunda década de este siglo XXI estuve activo en la universidad y otros espacios de intervención social y política.

En el 2016, al entrar a colaborar con la carrera de *Letras- Artes y Mediación Cultural*, de UNILA, asumiendo disciplinas en el área de la producción y gestión de políticas públicas en el campo de la cultura, el concepto de mediación se presenta nuevamente, pero esta vez ya

“más institucionalizado”: como un área de estudios universitarios, como parte de la formación de estudiantes que, en ese momento, lo pensaba como sumamente híbrida. Entonces, asumo que el concepto de mediación debe haber avanzado de manera que, en ese momento, formara parte estructurante de la formación profesional. En realidad –aunque no lo manifesté, estaba recién llegado– imaginé que la carrera debería ser de Mediación, pues tanto las letras como las artes se constituyen justamente en esos espacios societarios de *mediación*. Pero, lo más significativo e importante en relación a mi presencia en este espacio de formación fue el descubrir que existían personas que, al interior de la misma, pensaban seriamente los procesos de mediación como procesos constitutivos socioculturales y de subjetividades.

Expresé más arriba que la profundización de este concepto había quedado como que a mitad de camino, no lo había realizado y, tal vez, estaba a la espera que en algún momento esto sucediera; este libro de la Profesora Diana Araujo Pereira es un buen y claro ejemplo de que ese momento había llegado. No puedo negar que esta situación y su relación la carrera me sorprendieron, pues hasta ese momento mi contigüidad con el concepto *maritinbarberiano* - que constituía mi fuente inicial en este recorrido -, no había sido pensado como una posibilidad concreta de que se transforme en un tema *transversal* de estudio y mucho menos incluido como nominación para un área de formación profesional en una universidad que se propone innovar como estrategia constitutiva y formativa. Hecha estas consideraciones en cuanto a la relación que he llevado en los últimos años con el concepto de mediación, voy a dialogar con algunos ejes de trabajo que este libro nos presenta, buscando recuperar mi propio recorrido, asimismo apuntar algunos nuevos que el trabajo de Araujo Pereira nos estimula a pensar.

Dos pasos iniciales y algunos conceptos

En primer lugar, creo importante destacar la pertinencia de pensar, investigar y explicitar visiones y perspectivas de la mediación como Araujo Pereira se dispone a realizar en el presente trabajo. Entiendo que, de la misma forma que es importante pensar y vivir en *un mundo donde varios mundos sean posibles*, también es posible desarrollar un concepto donde varios *calificativos* sean posibles, sin que ello limite su entendimiento; puede, al contrario, potenciarlo. Diana Araujo Pereira lo especifica y contorna; decide estudiar y trabajar mediación como *mediación cultural* y esto me parece sumamente instigador y un desafío. Percibo que esta propuesta, al contrario de expresar un debilitamiento de la misma, lo que hace es profundizar los distintos aspectos que hacen a las dinámicas culturales que, si lo pensamos también en clave amplia, constituyen procesos formativos de subjetividades, y al mismo tiempo, de colectividades. Este es el primer aspecto que considero importante subrayar.

Un segundo punto a enfatizar, es que este trabajo es resultado de dos momentos sumamente interesantes que me tocó acompañar muy de cerca. Un primer momento, de madurez y profundización del concepto de mediación como *mediación cultural* por parte de la autora del libro; un segundo momento es aquel que de alguna manera explicita que la propia carrera se ha transformado y, capilarmente, la mediación cultural entró a formar parte de una línea estratégica de constitución y consolidación de la formación profesional de los estudiantes. Si el primer momento expresa la madurez intelectual de su autora, el segundo momento nos sorprende gratamente en el sentido que ha sido incorporada como experiencia de años de discusión y diálogos, potencializada y discutida, de manera que el paso a la mediación cultural como espacio de creación de conocimiento sea no solo posible, también necesario.

Para Araujo Pereira, la mediación entendida como una “lógica criadora de nexos intersubjetivos e sociais” sea ella denominada

“comunitaria, social, intercultural ou cultural, segundo o contexto”, busca crear intercambios materiales y simbólicos que intervienen en la convivencia social y cualifican una determinada sociabilidad que pueden ser inclusive emergentes. Observamos, de esta manera, que el interés está no solamente en rastrear caminos que nos lleven a un entendimiento del concepto, sino, observando qué hacen los sujetos involucrados en estas mediaciones, captarlos en su dinámica de prácticas y experiencias socioculturales para, vía éstas o en ellas, entender también conceptualmente el concepto. Y este es también un camino de doble vía. Aquí la autora no está pensando solamente en un posible entendimiento de la mediación cultural como categoría sociocultural, también busca desplegarlo en el contexto de una determinada practica social. Y esta intencionalidad me parece sumamente pertinente, pues en varias oportunidades nos ha llevado a atajos innovadores cuando, buscando definiciones, nos encontramos con prácticas constitutivas de procesos societarios: la mediación cultural es una de éstas.

Pero, la autora también caracteriza a la misma como un acto o actividad intercultural e interdisciplinaria en el contexto de una sociedad entendida como intercultural. Vemos nuevamente presentes las matrices a las cuales me refería en el párrafo anterior. Por otro lado, el texto nos introduce a un mundo de posibilidades y de prácticas, profundizando aquello que inicialmente se consideraba como mediación. Al desbrozar estas prácticas como prácticas de mediación cultural, y colocarlas en dimensiones de diversas movilidades y tránsitos, sean físico-geográficos o epistémicos, Araujo Pereira consigue orientar sus preocupaciones, asimismo sus propias indagaciones a lo largo de estos años, en propuestas que orienten políticas públicas y, por qué no decirlo, rediseñen nuestras propias constituciones como seres humanos. Desde una ancestralidad resiliente, reconectándonos democráticamente con “as distintas e diversas formas de expressão do poder simbólico e sensível inerente a qualquer indivíduo ou grupo social” que busca la emancipación, estas prácticas de mediación pueden orientar ese desprendimiento “das amarras da

colonialidade do poder e do ser”. Es decir, la autora entiende la mediación cultural como una práctica emancipatoria en la construcción de nuevas subjetividades, tan necesarias para amplios sectores populares, de manera a superar el colonialismo interno. Pero, estas prácticas encontramos – y es lo que puedo entender desde las propuestas contenidas en el libro – no solamente en “amplios sectores populares” como señalé poco antes. Las élites también están permeadas por estas matrices y, sin duda alguna, constituyen segmentos sumamente interesantes por ser estudiados.

Es así que la mediación cultural, según la investigadora, está atravesada por interseccionalidades de “raça, gênero, sexualidade, religião, línguas e classe social”. A partir de ellas podemos observar un sentido liberador o conservador en ciertas prácticas políticas, producciones artísticas y culturales: es decir, son prácticas de *pluriparcialidad*, como desafiantemente nos coloca Araujo Pereira; en esta pluriparcialidad se expresan todos los mundos posibles. Aquí, sin duda alguna, la investigadora navega juntamente con autoras y autores presentes en América Latina que, en los últimos 20 años, han buscado desde distintos ángulos y perspectivas – siendo aquella de los pueblos originarios una de ellas, de ahí la *ancestralidad* levantada más arriba -, repensar los procesos constitutivos del ser latinoamericano. No solo Quijano, también Kusch, Mignolo, Palermo, Rivera Cusicanqui sobrevuelan en este trabajo y a cada tanto nos dan el “picotazo” que nos trae nuevamente a la matriz constitutiva de manera a “reencontrar os sentidos originais da experiencia de humanização da vida”. Para Araujo Pereira es pertinente pensar “mediação como articulação necessária às lutas culturais oriundas dos conflitos e tensões próprios de contextos de diversidade cultural”. Mediación cultural es entendida, en esta perspectiva, como una expresión de las prácticas sociales en sociedades diversas como las existentes en nuestra América Latina. Y esto fundamenta y sustenta su propuesta de desglosar el concepto desde las prácticas socioculturales en la diversidad de sociedades abigarradas, según nos coloca el pensador boliviano Zavaleta Mercado.

Una propuesta de desarrollo del concepto de mediación cultural que me llamó la atención – a lo largo del libro se encaran varias matrices constitutivas - es aquella que, partiendo de una práctica de los cuidados, es decir, de una práctica que de alguna manera sustenta y protege al ser humano en todas sus dimensiones, la autora busca abrir el abanico de posibilidades y de procedimientos desde los cuales pensar y conceptualizar el mismo. Y lo consigue pues aquello que Araujo Pereira nos presenta es un baile carnavalesco de perspectivas abigarradas que se abren tratando de dar cuenta de la complejidad, por un lado, y de la *simplitud*, por el otro, de esta práctica social. Es esta orientación, de pensar diversamente la realidad, donde reside la pertinencia y fortaleza de esta obra que la investigadora de UNILA nos presenta. Y su estrategia es también, considero, una estrategia de comunicación, una de las matrices constitutivas de ese concepto; abriendo la comunicación como campo de indagación y de estudios. En realidad, es posible observar que el campo de la mediación cultural, según nos presenta en este libro, es amplio, diverso y sobre todo componente de las subjetividades existentes en nuestros territorios.

De esta manera, este trabajo puede ser antropofágicamente leído desde varios ángulos y perspectivas, sin que uno se resienta en función al otro. Esto también constituye una de las riquezas del texto. A pesar de la abigarrada diversidad, la autora del presente trabajo nos deleita con un camino para pensar mediación y, más específicamente, mediación cultural. A partir de este trabajo considero que están dados los pasos para que el mismo sea estudiado, profundizado y ampliado en sus diversas posibilidades. Este libro de la profesora Diana Araujo Pereira nos abre el camino; nos resta aceptar el desafío y emprender el recorrido.

Consideraciones finales

A lo largo de esta introducción o presentación del trabajo de la Profa. Diana Araujo Pereira he buscado permanentemente aclarar dos

cuestiones muy pertinentes. Por un lado, regresar a la discusión sobre los procesos de mediación que años atrás había sido desarrollada y pensada desde una perspectiva *martinbarberiana*. Intentaba ser un “ajuste de cuentas” conmigo mismo, pues entiendo que más de 30 años pasaron de esas primeras reflexiones. Pero también he tratado de abrir el abanico de posibilidades para entender mediación cultural no como un concepto en construcción, también como una práctica social constitutiva. La realidad, y al mismo tiempo los entendimientos sobre la misma, han cambiado, y mucho; se han transformado. De esta manera, entiendo que las matrices orientadoras no pueden permanecer inmutables y duras en el tiempo; ellas también se transforman, los entendimientos se reorientan y las prácticas sociales se recomponen y pasan por estadios diferentes. Obviamente, también los conceptos se transforman, se desechan o se desarrollan otros que procuren dar cuenta de los nuevos espacios y realidades sociales de manera a acoger estos cambios y, sobre todo, de las contemporaneidades que se anidan en los mismos.

Así, buscando estos nuevos “reacomodos”, en realidad me encontré con un texto que me interpela y que de alguna manera interpela estos últimos 30 años de trabajo con el concepto de mediación. Las afirmaciones contenidas en este libro no dejan de ser innovadoras y muchas de ellas constituyen desafíos que, desde las ciencias sociales y de las humanidades - y por qué no decirlo desde los distintos campos del conocimiento – provocan el interés por profundizar y zaramdearlo de varias formas, de manera a poder comprenderlo mejor. Es decir, buscando un ajuste de cuentas conmigo mismo, descubrí un nuevo campo de indagación, que me interpela y creo que, al mismo tiempo, motivará a sus lectoras y lectores a transitar el camino propuesto.

En 1990, publicaba yo un capítulo en el libro de homenaje a Jesús Martín Barbero, señalado más atrás. El mismo se denominaba *De los medios a las mediaciones, de lo marginal a lo institucional*. Asumía de esta manera que el concepto de mediación ingresaba a la institución académica con un potente referencial. Hoy, y parafraseando ese

título, puedo compartir con ustedes, lectores y lectoras críticos de la obra de Araujo Pereira que, de lo marginal del concepto de mediación cultural - años atrás -, hoy podemos decir que se abre el camino hacia su institucionalización y al mismo tiempo se consolida como campo específico de indagación científica. Un gran aporte al conocimiento, a la institucionalización del campo. Espero que disfruten su lectura y ella provoque, de igual manera, a continuar con estas indagaciones y subversividades.

Para mí, son los tejidos comunitarios, la energía femenina de reproducción y de cuidado, la voluntad de superar el miedo a la muerte y enfrentar los tiempos brumosos con sobriedad, con lucidez y con creatividad, las formas que yo veo de una sobrevivencia en mínima escala.

(Silvia Rivera Cusicanqui, 2020)

Amor y conocimiento no son alternativas, el amor es un fundamento mientras que el conocimiento es un instrumento.

(Humberto Maturana, 2013)

La poesía ejercita nuestra imaginación y así nos enseña a reconocer las diferencias y a descubrir las semejanzas.

(Octavio Paz, 1990)

Apresentação

Este livro fala de comprometimento ético e político consigo mesmo/a e com os/as outros/as; da necessidade do desenvolvimento de crítica e discernimento para a leitura do mundo à nossa volta, para compreensão das forças que nos circundam, para a apreciação do chão onde pisamos. Este livro fala do potencial da arte para fomentar a emancipação social; da palavra mobilizada com imaginação e criatividade. Fala da alegria e do prazer da solidariedade e do comunitário.

No caminho aqui proposto, aceitamos a condição de “bolhas humanas” que somos desde sempre encerrados/as na circularidade autopoietica que nos condiciona. E assim, em lugar de procurar “furar as bolhas” como saída para a crise atual das relações, proponho enfrentar-nos ao fato de que sim, somos bolhas: unidades autônomas, fechadas sobre si mesmas, em aparente contradição com a imprescindível relação com os outros, a sociedade e o planeta. Bolhas que formam pequenos elos em uma grande rede, tecida entre nós com o fio universal que nos une como humanidade. Aí está o desafio...

Assim, partindo do pressuposto de que é tão necessário encerrarmos em nós mesmos/as quanto complementar-se com os outros, este livro procura somar-se às muitas vertentes que hoje, dentro da academia e fora dela, empenham-se em fortalecer um paradigma relacional e restaurativo, como alternativa e condição de sobrevivência da espécie humana.

Coloco-me nesse percurso como observadora condicionada pela minha própria complexidade; observadora condicionada pela trajetória biológico-cultural que tive, atravessada por muitas percepções pessoais e também por muitas teorias acadêmicas. Observadora situada na fronteira de muitos territórios físicos e epistêmicos, geográficos e corporais. Este livro é minha particular tradução das experiências cotidianas, reflexivas e criativas que venho vivenciando na teia de vida na qual me movo.

Buscando coerência entre teoria e prática, proponho enxergar as práticas culturais e artísticas como potencializadoras de (re)conexão pessoal e comunitária, como possíveis métodos que iniciam com a valorização da subjetividade individual para então avançar para o coletivo. Práticas que, mediante a dinamização das linguagens expressivas, podem levar à descoberta das fortalezas humanas individuais que promovem resiliência; fortalezas que, necessariamente, para serem humanas precisam se tornar cada vez mais comunitárias, relacionais e éticas.

Voltando à aparente contradição (eu *versus* outro) proponho pensarmos no empoderamento das identidades, com suas subjetividades e corporalidades específicas, como um chamado para que o ser não se dilua e nem se afogue no coletivo; sabendo quem se é, ancorado/a em sua identidade-especificidade, esse ser consciente de si sabe mover-se nas águas coletivas; este caminho nos leva, enfim, a relacionar a subjetividade individual ao fazer coletivo, ou seja, à política, para de fato refletir sobre a potência de agir de todo ser humano.

Aliás, se o ser humano é uma rede forjada pela tessitura de muitos nós, uma sociedade democrática precisa estar formada por indivíduos fortalecidos para que - juntas - possam materializar um tecido social forte, capaz de também fortalecê-los/as quando se debilitem, em constante e permanente interação.

Os pequenos nós que formam as redes coletivas precisam estar conectados, enlaçados, tecidos pelo fio da ética do cuidado, para que se mantenha o sensível equilíbrio entre cada parte e o todo; esta perspectiva potencializa uma liberdade comprometida com a saúde

e dignidade próprias e alheias, próprias e coletivas, próprias e comunitárias, próprias e planetárias. Portanto, imaginação e criatividade são palavras-chave para a construção de políticas públicas eficientes e adequadas à evolução cultural e à conformação social, vinculadas à reflexão ética voltada à convivência humana na diversidade.

Para nos vermos como sociedade em rede, que se mantém unida pelo cuidado – em perspectiva restaurativa, democrática e fraterna – proponho a mediação cultural como categoria prática e reflexiva, capaz de antecipar os conflitos inerentes ao “estar juntos” sendo diferentes. A manutenção de uma extensa rede humana, formada por incontáveis identidades únicas e comunitárias, ao mesmo tempo, requer comunicação autêntica, escuta sincera e respeitosa das necessidades de todos os nós que formam a rede. Se um dos nós se fragiliza, a benevolência da rede – seu valor integrador e protetivo – é colocada em perigo. A rede só nos fortalece se todas as suas pequenas partes estiverem fortes. Um pequeno buraco é um risco para toda a humanidade.

Aqui precisamos nos deter um pouco sobre a nossa humanidade compartilhada: Se por um lado temos a Declaração dos Direitos Humanos (1948) que no pós-guerra procurava construir um sentido para essa humanidade, seguindo o paradigma dos direitos e deveres, por outro, para indígenas de toda a América Latina e Caribe, a humanidade se estende muito além do ser humano e se espalha para todas as espécies de seres que compõe o planeta; além disso, seu paradigma não abarca apenas “direitos e deveres”, mas também cuidado e responsabilidade. Vive em nossa ancestralidade psíquica e genética a necessidade de voltar a esta rede, de sentir seu amparo e proteção mediante a união solidária e horizontal da Pacha Mama, a nossa terra comum.

De fato, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, em seu artigo 22 determina que todo ser humano tem direitos econômicos, sociais e culturais que são considerados “indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade”. O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966

promove os direitos culturais com mais detalhes e prevê, logo em seu artigo 1º, que “todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. Os direitos culturais são, portanto, reconhecidos internacionalmente como primordiais para a garantia dos direitos humanos.

Um imperativo para reconectar as bolhas humanas que somos, em nossa rede-trama-mundo contemporâneo tão esgarçada e corroída é, então, fortalecer um amplo movimento intercultural e interdisciplinar, estético e político, pedagógico e espiritual, que poderia ser sintetizado em dois verbos: *sentipensar* e *reconectar(-se)*. Ou, como diria o filósofo intercultural Raúl Fornet-Betancourt (2018, p. 12), posicionamentos e ações comprometidos com o “acompañamiento de las culturas en su lucha por la recuperación de sus propios ritmos de vida, es decir, tiempos y espacios propios.”

Para que nossa rede humana se torne rede planetária, precisamos fortalecer seus pequenos nós-pessoas com aquilo que lhes caracteriza como humanidade, com valores voltados para a ética do “estar juntos”, a partir do reconhecimento de nossa intrínseca e necessária interdependência e interassistencialidade.

A arte pode nos ajudar neste trabalho de educação humanizadora/humanizante porque nos presenteia linguagens e técnicas diversas que reconhecem os pesos e medidas das emoções e dos pensamentos que carregamos, assim como de nossas necessidades mais diversas. Arte como “maneiras de fazer”, como linguagem para a interação e comunicação autênticas e respeitadas, capaz de colaborar com a elaboração dos conflitos (internos e externos), para que eles não cheguem a explodir como ira violenta ou isolamento passivo, ambas consequências igualmente perigosas para a saúde e manutenção do conjunto da rede. Arte para dinamizar imaginação e criatividade, assim como os diálogos necessários à construção das novas políticas públicas e lógicas institucionais para um futuro planetário que priorize a vida em todas as suas dimensões.

Você já viveu a experiência de ser “sacudido(a)” por um poema? Ou pela cena de um filme, uma canção, um quadro? Você já experimentou entusiasmo e euforia, ao perceber que seu corpo se movia no ritmo acelerado do baile coletivo? Você já se sentiu comovido(a) ao perceber que seu coração pulsava e o sangue se acelerava nas veias, ao cantar uma canção? Você já viveu experiências estéticas, sensoriais, sentimentais e também profundamente reflexivas ao mesmo tempo? Se sim, poderá compreender o caminho que estou propondo neste livro.

Ao longo dos últimos anos (2010-2020), venho participando de diversos Festivais de Poesia – Argentina, Colômbia, Cuba, Equador e Estados Unidos, além dos Saraus da cena periférica de São Paulo e de Foz do Iguaçu – procurando aliar escrita poética e escrita acadêmica, ou seja, duas racionalidades que, historicamente, foram desassociadas. Depois de uma década escrevendo e performando poesia, e também realizando autoetnografias, observação participante e entrevistas semiestruturadas a mediadores/as culturais, proponho, neste livro, uma elaboração de tais experiências e reflexões.

Meu objetivo é trazer à tona a capacidade de agenciamento comunitário observada em grupos sociais marcados por vulnerabilidade, mas também por resiliência. Periferias de países periféricos, nas fronteiras de um sistema-mundo marcado por tanta desigualdade, esses grupos fazem da arte um espaço de convivência social e empoderamento pessoal, buscando sobrepujar-se às adversidades específicas de seus contextos.

As ideias aqui elaboradas são fruto do esforço contínuo de construção do bacharelado interdisciplinar em Letras – Artes e Mediação Cultural (alterado, em 2021, para Mediação Cultural – Artes e Letras), curso de graduação da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), ativo desde 2011. É pelo diálogo cotidiano com discentes e colegas docentes do curso, nos últimos onze anos, que as ideias aqui apresentadas foram se organizando e ampliando. Portanto, diálogos em sala de aula ou através de projetos de pesquisa e extensão, observação participante em eventos culturais diversos,

além de revisão bibliográfica interdisciplinar, formam o escopo que ampara e direciona essa abordagem. Porém, apenas a experiência vivida da potencialidade cognitiva e sensível da arte poderá fundamentar, de fato, os argumentos que procuro teorizar. Sentipensar a beleza de um objeto artístico ou de uma prática cultural constrói poderosas pontes para acessar incontáveis universos humanos. Nos conectamos pelo medo ou pelo amor. E ambos – medo e amor – são forças com dimensões estéticas, políticas e sociais.

Introdução

Vivemos tempos de extrema mobilidade territorial e cultural, impulsionada por diversos tipos de migração. Desse contexto atual emergem questões que colocam em xeque os temas da identidade e da convivência social. Precisamos refletir sobre os deslocamentos e fluxos que tensionam nossa contemporaneidade, cujos desdobramentos promovem reconfigurações dos corpos e das subjetividades. Mas, além disso, precisamos refletir sobre a qualidade das relações entre sujeitos diversos, em sociedades cada vez mais heterogêneas.

Este livro se propõe a privilegiar a observação das relações mais do que as zonas onde a cultura se estabiliza, lançando mão da ideia de mediação e ampliando-a como categoria analítica e prática, estética e política. Nosso objetivo é refletir sobre processos protagonizados por sujeitos em constantes (re)articulações culturais que apostam sua sobrevivência material e subjetiva nas linguagens da arte, utilizando-as no enfrentamento das “guerras culturais” acionadas nos territórios e nos corpos, oriundas das históricas desigualdades sociais que se impõem sobre a América Latina e Caribe.

Como consequência da intensa e interativa rede de informações, sentimentos e pensamentos circulantes, os sujeitos vão se tornando, cada vez mais, lugares mínimos de autonomia relativa. Os corpos se desenham como territórios cuja fronteira vai muito além da espessura da pele ou da distância alcançada pelo olhar; corpos-territórios

cada vez mais conectados com tecnologias móveis que expandem os sentidos e a captura de informações e, ao mesmo tempo, interagem com a diversidade e a heterogeneidade. Corpos que se movimentam por espaços físicos e virtuais, levando consigo arquivos de memórias variadas, elaboradas por experimentações concretas ou imaginadas, transformando os mapas da realidade, já definitivamente compreendida como composição de “matéria, energia, informação” (Morin, 2020, p. 21).

Cada corpo concentra imagens e palavras (re)elaboradas conforme sua dinâmica de interação com outras imagens e palavras que o circundam e perpassam, transformando-se, assim, em palimpsestos (re)escritos segundo aquilo que conseguem armazenar, ou segundo as interações que chegam a elaborar. Corpos, enfim, que se erigem como lugares e que carregam consigo raízes, línguas, culturas próprias elaboradas mediante complexas negociações com a(s) alteridade(s). A filósofa Márcia Tiburi (2014, p. 121) chega a afirmar que “somos seres de mediação, vivendo na ‘medialidade’, ou seja, vivendo em função do que falamos, fazemos e sentimos.”

Esse contexto dilui a subjetividade em imagens “pixeladas” e torna ainda mais visível a fragmentação do *eu*, geralmente entendida como algo negativo pelas teorias pós-modernas. Porém, a cisão do *eu* apresenta seu viés positivo, pois a fragmentação de um sujeito atravessado por uma grande quantidade de experiências (obtidas de formas muito variadas) pode chegar a favorecer o descentramento da arrogância secularmente elaborada pelo ocidente, que concentra os ideais de beleza, justiça, sabedoria, por exemplo, em corpos muito específicos; corpos estes que se tornaram parâmetros excludentes.

É urgente repensar essa fragmentação, dando-lhe a oportunidade de mostrar seu aspecto positivo: se somos sujeitos formados por partes/pedaços/fragmentos em eterna (re)estruturação e não um bloco acabado, com uma bandeira, língua e religião únicos, então podemos ampliar e captar a diferença, agora pensada sob um signo positivo. Tal perspectiva – isenta da arrogância da uniformidade e da homogeneidade – nos permitiria adquirir a empatia necessária

para um viver em sociedade mais intercultural¹, ou seja, em sociedades mais abertas à diversidade e, portanto, menos assimétricas, assumidamente compostas por grupos humanos formados por seres heterogêneos.

Embora o trajeto do ocidente tenha seguido por um rumo oposto, fortemente condicionado pela cultura patriarcal (baseada na diferenciação dos gêneros feminino e masculino e na sua hierarquização, priorizando a afirmação de si como individualidade constituída e elaborada em autonomia e independência, em detrimento do sentido relacional constitutivo da integralidade do ser), como resposta à necessidade de constituição do ser histórico moderno e dos projetos alavancados pela autoafirmação que se opunha ao legado divino medieval, tal elaboração teve sérias consequências que ainda se mantêm vigentes: subsumiu os outros *eus* que compõem cada sujeito individual; subjugou as vozes que trançavam a trama audível de si para si como comunicação interativa.

(Se, como humanidade, conseguimos desenvolver tecnologias com a capacidade de expandir relações em rede é porque nunca fomos, de fato, seres isolados em individualidades monolíticas; a individualidade que nos constitui sempre precisou se apropriar das outras vozes que nos falam interna e externamente, sobre as tantas experiências que nos marcaram e definiram. Vozes e experiências vividas, sonhadas, imaginadas, recuperadas, herdadas, ouvidas, lidas, sentidas. Esta é a trama que nos configura como tecidos nos quais se misturam fios muito variados. O que fazem as redes sociais é apenas

¹ Segundo o Conselho Regional Indígena de Cauca, interculturalidade se define como “a possibilidade de diálogo entre as culturas. É um projeto político que transcende o educativo para pensar na construção de sociedades diferentes, [...] em outro ordenamento social.” Ou ainda, segundo Catherine Walsh (2012, p. 73): “A interculturalidade deve ser entendida como desígnio e proposta de sociedade, como projeto político, social, epistêmico e ético dirigido à transformação estrutural e sociohistórica, e assentado na construção entre todos de condições – de saber, ser, poder e da própria vida –, de sociedade, Estado e país radicalmente distintos. Mas também deve ser entendida como ferramenta de ação; ou seja, o interculturalizar como ação deliberada, constante, continua e até insurgente, entrelaçada e encaminhada com a do decolonizar.”

salientar, ou melhor, explicitar, as interações que nos configuram como territórios sempre atravessados pelas alteridades próprias e alheias.)

Para nos entendermos como tessitura de imagens e discursos – que possuímos e que nos possuem – precisamos investigar as relações, articulações e conexões que, conscientemente ou não, construímos ao longo da vida. Com maior lucidez sobre estes processos que envolvem subjetividade, sensibilidade e agenciamento, torna-se mais viável uma “gestão de si” propiciadora de saúde física e mental; o que redundaria, conseqüentemente, em maior plasticidade política e melhor qualidade de convivência social, pois “o homem está em constante processo de construção e autoconstrução e sua interação com o meio ocorre a partir de uma regulação circular, na qual o meio age sobre o indivíduo e o indivíduo age sobre o meio e não a partir da sobreposição e determinação de um sobre o outro.” (Andrade, 2012, p. 99)

A pergunta pelas mediações é capaz de jogar luz sobre este emaranhado de fios tecidos individual e coletivamente, pois cada nó que conforma a rede é, em si mesmo e por analogia, um tecido bastante complexo. Diante desta constatação podemos seguir com o negacionismo histórico que vem renegando a complexidade relacional de todos os seres (humanos e não humanos), hegemonizado pela ideologia simplificadora do “homem unidimensional” (Marcuse, 1969), ou podemos finalmente decidir retirar as vendas dos olhos para ver/enxergar essa trama pessoal-coletiva-planetária como a fonte de nossa maior riqueza e fortalecimento e, assim, aprender a lidar com os seus conflitos.

Conflitos estes, por sua vez, necessários e intrínsecos aos cenários complexos que habitamos hoje, desdobrados nas crises atuais (socioambientais, principalmente). Para abrir-se ao conflito como consequência estruturante de todas as relações, precisamos compreendê-lo como princípio e processo, “não apenas como divergência entre pretensões de validade e tensão social que envolve pessoas e relacionamentos, mas também problemáticas latentes que não se

apresentam evidentes nos incidentes conflitivos (a exemplo do colonialismo, racismo, sexismo, autoritarismo).” (In: Orth; Graf, 2020, p. 278)

Se aceitarmos, enfim, que toda trama inclui tensões e conflitos, concluiremos que toda relação requer, em algum momento, mediação para o fortalecimento da ética da convivência.

Ética será, nesse sentido, a qualidade das relações que estabelecemos com o que há neste mundo e, sobretudo, uns com os outros, enquanto essas relações se fazem como relações humanas baseadas na linguagem que criamos diariamente mesmo sem saber. A ético-poética é a luz que ilumina essa criação diária (Tiburi, 2014, p. 17).

Criadora de comunidades e de sentidos de pertencimento que não procuram fugir da fricção e da tensão inerentes a ambientes sociais permeados por assimetrias de todo tipo, a mediação, como princípio, desvincula-se de uma interpretação meramente harmonizada para lançar-se na busca de soluções e alternativas criativas e inclusivas.

A atitude mediadora que aqui será priorizada emerge como categoria político-poética vinculada aos modos de ação social; propulsora de formas outras de sociabilidade cujo cerne precisa ser, necessariamente, participativo e, portanto, democrático. Atitude mediadora vinculada, de fato, a um sentido ancestral de comunidade, aqui evocado com a intenção de problematizar o excesso de individualismo moderno-contemporâneo que privatiza todos os elementos da realidade, sejam eles objetivos ou subjetivos. Como elabora a escritora e ativista Sobonfu Somé, precisamos reencontrar a comunidade como “luz-guia”, como elo coletivo, abrangente o suficiente para que cada pessoa seja convidada a “contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada” [...]; comunidade, enfim, como “base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros”, (2003, p. 35).

Em todo caso, cabe esclarecer que, para este efeito, o político é compreendido como “espaço de exercício da cidadania individual e coletiva”, como esfera muito mais ampla do que sua vinculação

meramente partidária ou até mesmo institucional. Da mesma maneira, neste livro a poética se desprende do seu papel literário para ser valorizada como produção de vida, tanto subjetiva como material (Tiburi, 2014).

Prima-irmã da educação popular que “recoloca a pedagogia na cultura, assim como repõe a política na cultura” (Brandão, 2013, p. 13), a mediação cultural, agora tomada em seu viés prático, mobiliza e potencializa a autonomia, mediante o trabalho com as linguagens. Seu objetivo é, fundamentalmente, democratizar as distintas e diversas formas de expressão do poder simbólico e sensível inerente a todo e qualquer indivíduo e grupo social, pois a emancipação mais material e concreta não ocorrerá sem a emancipação, ou desprendimento, das amarras da colonialidade do poder e do ser (Quijano, 2014).

Para Paulo Freire “nenhum colonizado, como indivíduo ou como nação, sela sua libertação, conquista ou reconquista sua identidade cultural sem assumir sua linguagem, seu discurso e por eles ser assumido” (Freire, 2019, p. 243). Na mesma direção, Maturana e Varela (2003, p.13), a partir da biologia e da medicina, afirmam que a linguagem é “nuestra peculiar forma de ser humanos y estar en el hacer humano”.

Já em sua dimensão conceitual, a categoria da mediação cultural vincula-se à observação e análise dos processos culturais (e artísticos) individuais e coletivos, sob o signo da “partilha do sensível” (Rancière, 2009), da “sociologia das ausências e das emergências” (Santos, 2007), assim como do caráter decolonial da estética (Palermo, 2009; Mignolo, 2014).

Porém, é Jesús Martín-Barbero, no seu clássico *Dos meios às mediações*, que nos oferece uma chave importante ao afirmar que a observação das mediações abre caminhos para a compreensão dos comportamentos sociais, o que leva o autor a propor “un cambio de ruta” fundamental para o estudo e análise desses comportamentos:

[...] avançar tasteando, sem mapa ou tendo apenas um mapa noturno.
Um mapa que sirva para questionar as mesmas coisas – dominação,

produção e trabalho – mas a partir de outro lado: as brechas, o consumo e o prazer. Um mapa que não sirva para a fuga, e sim para o reconhecimento da situação a partir das mediações e dos sujeitos (Martin-Barbero, 2013, p. 290).

Este livro se propõe a ser uma espécie de mapa noturno, com a intenção de trazer à tona elaborações sociopolíticas e estéticas que embasam o cotidiano de sujeitos latino-americanos que experimentam a resiliência como condição de sobrevivência. Resiliência fundamentalmente baseada na partilha, ou no compartilhamento, de sensibilidades, subjetividades, ritmos, prazeres e afetos culturais e artísticos.

Um dos fios condutores para esse labirinto noturno será a perspectiva da ética do cuidado, como parte de um paradigma restaurativo² que vem procurando abrir suas próprias brechas nas teorizações acadêmicas, mas principalmente na conduta e na prática de diversas instituições que gerem a convivialidade, como a escola ou o judiciário.

Munida de todas essas reflexões teóricas e práticas, lidas e experimentadas, proponho nos arriscarmos nessa cartografia social móvel e dinâmica, fronteira e invisibilizada, mas que guarda a potência insurgente da vida que teima em permanecer e frutificar. A resiliência – como princípio ético – não se contenta com a vida biológica, com a sobrevivência; fazendo frente às incontáveis violências sistêmicas de um mundo construído sobre a colonialidade e o patriarcado, as vidas periféricas ao sistema criam as brechas necessárias para viver seus próprios valores. Este livro-mapa noturno quer iluminar essas brechas e valores, pois “apesar de ser um sistema biologicamente determinado, o comportamento não está imune às complexidades da

² “O movimento restaurativo, ainda que procedente do Atlântico Norte, originara-se no Sul geopolítico, advindo de espaços comunitários, de povos colonizados, de insatisfações com sistemas de justiça opressores, de pulsões dos grupos oprimidos que reivindicam instituições mais justas e menos tendentes a perpetuar estruturas sociais e padrões culturais que só reprisam injustiças e iniquidades históricas. [...] uma oportunidade de encontro entre o Sul do Norte e o Sul do Sul, num cruzamento emancipatório rico em possibilidades, mas cujo dever é impossível de pré-determinar.” (In: Orth; Graf, 2020, p. 283)

vida e às contingências do meio, possuindo, dessa forma, uma autonomia autorreguladora capaz de especificar a realidade.” (Andrade, 2012, p. 108)

Para não nos perdermos no labirinto, indico a estrutura que você, amável leitor/a, encontrará a seguir: Em coerência com os passos indicados pela ética do cuidado, este livro se inicia com uma reflexão voltada ao eu pessoal e subjetivo em busca de sua identidade e autenticidade, diante do desafio de relacionar-se com a sociedade e seus determinismos. Ainda no primeiro capítulo passaremos do interesse pelo eu à preocupação com o próximo – o outro – para finalmente alcançar o ponto ideal no qual seja possível pensar o eu e o outro não como inimigos ou adversários, mas como interativos e complementares para a saúde (homeostase) de um e de todos/as.

No segundo capítulo temos por objetivo refletir sobre a ação de mediar, em diferentes contextos e ambientes, como ação propiciadora de revisão crítica do sentido de ética e estética que desaguam no *modus operandi* da política.

O terceiro capítulo será exclusivamente dedicado à teorização da mediação no âmbito da cultura. Será necessária a revisão do conceito de cultura, não exaustiva, mas suficiente para estabelecer um entendimento do termo.

Finalmente, o quarto capítulo propõe desandar caminhos seguros para projetar novos percursos a partir de posicionamentos que assumem as insurgências e imanências de um pensar situado que “desfilosofa”, que apreende o sensível e o cognoscível do prosaico, ao “despoetizar” a poesia e, finalmente, “desculturalizar” a cultura.

Estes movimentos, marcados pelo “des” – prefixo que denota negação e separação – fornecem a ideia básica que encaminha este livro: é urgente reencontrar os sentidos originais da experiência de humanização da vida, escavar valores entre as camadas de conceitos e categorias, entre as teorizações e os discursos que, em lugar de favorecerem o seu entendimento, vem encobrendo estes mesmos valores humanizadores da experiência vital, estética e ética da espécie, deste lado do Atlântico.

1

Autopoiese

A origem etimológica da palavra autopoiese é *autós* (por si próprio) e *poiesis* (criação, produção); seu significado literal é autoprodução. De forma mais ampla, autopoiese é condição de existência para os sistemas vivos, quaisquer que sejam suas dimensões, segundo Maturana e Varela (2013), biólogo e médico respectivamente, ambos chilenos, responsáveis por introduzir uma série de inovações nas áreas da biologia e da neurociência. Inovações estas que logo se espalharam para as ciências humanas e sociais.

Na busca pela explicação da vida, estes autores nos dão chaves importantes ao considerarem os processos e relações estabelecidos entre as partes constitutivas de um sistema como sendo prioritários, colocando em segundo plano a análise das propriedades de seus componentes. Com estes autores, a busca pela compreensão da vida se dirige para as relações. Nessa perspectiva, a compreensão da identidade, por exemplo, precisa ser derivada das inter-relações entre unidades/sujeitos/indivíduos. A partir da perspectiva biológica, as relações determinam a dinâmica das interações e estas, por sua vez, determinam possíveis estágios de organização da vida. Como procura sintetizar a filósofa Claudia Castro de Andrade (2012, p. 111):

Segundo a Autopoiesis, o que define um ser vivo enquanto tal é o fato de se produzirem continuamente a si mesmos, o que faz com

que essa organização seja autopoietica, na medida em que ressalta a capacidade de autocriação da classe dos seres vivos e a dinâmica de relações em uma contínua rede de interações.

Considerando os sistemas vivos como máquinas *autopoieticas*, Maturana e Varela afirmam que “las propiedades significativas de los componentes se consideran tales referidas a las relaciones, como trama de las interacciones y transformaciones, en que pueden entrar los componentes al funcionar la máquina que ellos integran.” (Maturana; Varela, 2013, p. 65). Nesse caso, a máquina é formada pelo conjunto das interações entre seus componentes. Nós, observadores/as, é que lhe damos objetivo, finalidade e função:

Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico. Podemos decir entonces que una máquina autopoietica es un sistema homeostático que tiene a su propia organización como la variable que mantiene constante (Maturana; Varela, 2013, p. 67).

A homeostase, para os autores, é uma qualidade endógena de conservação inerente a qualquer sistema vivo; uma espécie de blindagem, capaz de responder aos estímulos externos com alterações internas (evolução¹) que mantenham e conservem o próprio sistema, em sua especificidade. Extrapolando da molécula ao ser humano, a instância relacional responsável pela conservação da espécie humana em sociedade é a linguagem, componente essencial da cultura. Na máquina humana, quem promove a homeostase para subsistência social é

¹ “[...] la evolución en cuanto proceso es la historia del cambio de un modelo de organización materializado en unidades independientes, generadas secuencialmente a través de etapas autorreproductivas, en las cuales la organización definitoria particular de cada unidad aparece como modificación de la anterior, que constituyen así su antecedente secuencial e histórico. Por lo tanto, la evolución requiere reproducción secuencial y cambio en cada etapa reproductiva (Maturana; Varela, 2013, p. 94).

a cultura, compreendida como provedora das relações de produção regeneradoras dos componentes que ela mesma produz, sendo a própria auto-organização a prioridade de conservação de todo ser vivo.

A linguagem é, portanto, mecanismo de autopoiese: é parte do fluxo circular e comunicante que altera e conserva processos e experiências. Nos sistemas humanos – desde a unidade do indivíduo, passando pelos grupos familiares, de vizinhos, até alcançar o território mais amplo que hoje nos conecta e integra como um sistema-mundo – a linguagem expressa (ou deveria fazê-lo) necessidades, emoções, sentimentos e ideias que mobilizam todo o sistema vivo com o objetivo de integrá-lo, favorecendo a conservação de sua unidade e autonomia.

(Mesmo aquelas expressões de ódio e violência que hoje reverberam desestabilizando a homeostase do conjunto, se tratadas com empatia, como expressões de necessidades pungentes e dolorosas, poderão integrar o processo de autopoiese da humanidade. Eis o grande desafio do século XXI.)

A linguagem fornece plasticidade para materializar, para dar forma; e essas formas, por sua vez, se conectam entre si fundamentando a cultura como uma cadeia composta por muitos elos, ou uma trama formada por muitos nós.

A evolução dessa cadeia, dessa trama, ou seja, a transformação da cultura exige a criação de novas formas para dar cabida a novas emoções, sentimentos, ideias e necessidades. A própria evolução biológica é um fenômeno histórico que “debe explicarse en presente”, como derivação das interações causais que conformam a trama do sistema autopoietico. Da biologia à cultura, a evolução se define como processo histórico estabelecido pelas permanentes interações entre suas unidades. (Maturana; Varela, 2013, p. 94)

Se considerarmos, com os autores citados, que a evolução depende do jogo instável entre reprodução e variação, ou seja, entre conservação e alteração, tendo como único e exclusivo objetivo a manutenção da autopoiese, compreenderemos que “la evolución cultural tiene lugar mediante copia secuencial de un modelo cambiante,

en el proceso de adoctrinamiento social, generación tras generación.” (Maturana; Varela, 2013, p. 98)

Portanto, a cultura é a instância social que precisa acolher a “perturbação inovadora” (emoções, sentimentos, ideias e necessidades), conferindo-lhe linguagem para existir. Se estas “perturbações” ao *status quo* gerarem autorreprodução, teremos um processo evolutivo em andamento.

Una especie es una población, o colección de poblaciones, de individuos interconectados reproductivamente que, de esta manera, son nodos en una red histórica. Genéticamente, esos individuos comparten un patrimonio común de genes, es decir, un modelo esencialmente equivalente de organización autopoietica en transformación histórica. [...] Lo que evoluciona es un modelo de organización autopoietica materializado en muchas variantes particulares, en una colección de individuos transitorios que juntos definen una red histórica reproductiva (Maturana; Varela, 2013, p. 98).

Autopoiese se configura como processo relacional inato e inerente a cada individualidade. A condição ética ou moral dessas relações é dada pelo ponto de vista da observação externa ao próprio sistema. Para o sistema vivo autopoietico, ética é relação que prioriza a conservação da vida através da concatenação de cada parte, por menor que seja, do todo molecular, humano ou planetário.

Como participantes da linguagem, as palavras foram perdendo, ao longo dos séculos, seu sentido arraigado nas necessidades humanas que lhe deram origem; palavras nascentes de necessidades reais (psíquicas ou sociais) foram sendo enterradas sob formulações teóricas e princípios dogmáticos mais interessados em encobrir do que em revelar as necessidades que lhes deram forma. Maturana e Varela recuperam a palavra conservar/conservação, por exemplo, para demonstrar a necessidade biológica primária, molecular, de identidade e autonomia. Para eles, a pergunta pela conservação é a pergunta pelos limites da autopoiese, ou seja, pela manutenção da vida: “Las máquinas autopoieticas poseen individualidad; esto es, por medio de

la mantención invariable de su organización conservan activamente una identidad que no depende de sus interacciones con un observador.” (Maturana; Varela, 2013, p.71)

Porém, a ação de *conservar* precisa necessariamente interagir com a ação de *renovar*, pois a natureza relacional promove interações que precisam ser “codificadas” em alterações do sistema nervoso e, conseqüentemente, das condutas. Assim, no desenvolvimento da vida, a diversidade surge como “variación en el modo como se conserva la identidad” (Maturana; Varela, 2013, p. 63). A variação na realização da autopoiese se dá através de diversas mediações entre “cambios conservadores” e “cambios innovadores”.

Neste ponto é importante insistir no fato de que as avaliações morais desses processos dizem respeito ao domínio do observador que, externo ao processo, é capaz de descrever e interpretar o que vê. Para a máquina autopoietica (ou o indivíduo biológico-cultural), a prioridade é sempre a homeostase do funcionamento circular e fechado da autopoiese, pois evolução “es necesariamente un proceso de adaptación continuada” (Maturana; Varela, 2013, p. 96), pelo qual “os sistemas vivos repousam no fluxo do viver e na transformação histórica”. (Maturana, 1999, p. 88)

O processo de autopoiese requer, então, mudança, transformação, adaptabilidade e evolução, pois “perturbación innovadora constituye una fuente de variación genética en la dinámica evolutiva” (Maturana; Varela, 2013, p. 97), goste ou não o seu observador. Resumidamente, transformação requer conservação da identidade, no marco da sua organização autopoietica. Por sua vez, a natureza dessa organização produzirá os acoplamentos de interesse mútuo para as unidades em relação.

Si la sociedad humana hubiera de pasar a ser un sistema autopoietico compuesto de seres humanos, la unidad que se mantendría constante a través de su propio funcionamiento interno sería la sociedad. [...] “Cualquier cosa, por el bien de la humanidad”, sería la justificación ética de la acción humana (Maturana; Varela, 2013, p. 111).

Tal base ética deveria ser estabelecida como “lógica universal”, com o objetivo de priorizar as relações entre sujeitos biológico-culturais, em lugar da priorização das propriedades estanques – ou da estrutura – destes mesmos sujeitos.

Aunque los seres vivos somos sistemas determinados en la estructura, los seres humanos como seres vivos que vivimos en el lenguaje existimos en el fluir recursivo del convivir en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales, y configuramos el mundo que vivimos como un convivir que surge en la convivencia en cada instante según somos en ese instante. [...] Los seres humanos existimos en dos dominios, en el dominio de la fisiología donde tiene lugar nuestra dinámica corporal, y en el dominio de la relación con el medio [...]. Es en el dominio de la relación con el otro en el lenguaje donde pasa el vivir humano, y es, por lo tanto, en el dominio de la relación con el otro donde tiene lugar la responsabilidad y la libertad como modos de convivir (Maturana; Varela, 2013, pp. 31-32).

Todo esse acervo teórico deixado por Maturana e Varela vem provocando reflexões nas mais diversas áreas do conhecimento, mobilizando a pergunta pela vida como base ético-estética para a práxis educadora, científica ou artística. Em nosso caso, a autopoiese que organiza a vida, do molecular ao social, torna compreensível o que poderia ser visto como um paradoxo: a membrana que envolve a molécula é, ao mesmo tempo, a fronteira que a individualiza e a ponte que a conecta com outras moléculas para formar um organismo. Assim também o sujeito precisa estabelecer sua membrana protetiva, ao mesmo em tempo que aprende a discernir com que outras máquinas vivas podem e devem se conectar, para que haja um acoplamento homeostático, ou seja, uma saudável convivência social.

O que queremos conservar, individual e coletivamente? O que precisamos renovar, individual e coletivamente? Estas são as perguntas que precisamos nos fazer com a máxima urgência.

Na sequência, procuraremos refletir sobre a construção histórica do individualismo que acabou encerrando o indivíduo/sujeito

em uma carapaça impermeável e absoluta, em lugar de uma membrana porosa. Um individualismo marcado por valores patriarcais e voltado para uma liberdade que cada vez mais se insurge contra a responsabilidade, transformando-se em prerrogativa absoluta para a construção do sujeito voltado apenas a si mesmo (e à sua conta bancária).

1.1 Escrever-se/Inscrever-se

Em 1968, Herbert Marcuse era uma das vozes críticas mais combativas do sistema mundo que se impunha e se fortalecia a passos largos, ao longo do século XX. Alemão de origem, porém radicado nos Estados Unidos; oriundo do idealismo alemão, embora convertido ao marxismo e participante da Escola de Frankfurt, Marcuse experimenta os giros históricos – sociais e políticos – de seu tempo. Com essas lentes filosóficas e biográficas, consegue perceber as idiosincrasias do sistema capitalista em sua fase de recrudescimento que logo se tornaria neoliberal, como um dia o cubano José Martí (1853-1895) dera o seu testemunho do nascente imperialismo norte-americano, pois o vira formar-se de dentro do “gigante de botas” (Martí, 1891)².

Marcuse se dá conta das contradições e ambiguidades que se projetam a partir de ideais que, em teoria, correspondem à construção da liberdade, mas que, de fato, constroem as cadeias que aprisionam uma humanidade condicionada a apertar botões, como no clássico filme *Tempos Modernos* (1936), de Charles Chaplin. Entre seus precisos diagnósticos, encontramos uma boa síntese desse processo que vem se edificando e institucionalizando há séculos, e que tem como base a constituição do eu individual como o conhecemos hoje:

² Manifesto Nuestra América, publicado na *Revista Ilustrada de Nueva York*, Estados Unidos, em 10 de janeiro de 1891; e também publicado no *El Partido Liberal*, México, em 30 de janeiro de 1891. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>

En su nueva función histórica, el concepto de individuo tiene su origen en la Reforma protestante. Se desarrollan simultáneamente las manifestaciones religiosas y seculares, internas y externas. En esta función doble, el individuo se convierte en la unidad de la nueva sociedad: en el espíritu, como sujeto responsable de la fe, del pensamiento y de la conciencia; y en el espíritu del capitalismo, como sujeto responsable de la libre empresa (Marcuse, 1986, p. 27).

A liberdade, priorizada como valor moral e econômico, definitivamente associada ao modo de produção e à mentalidade capitalista, mostra-se muito mais subserviente do que realmente construtora de autenticidade; uma liberdade paradoxalmente aprisionadora:

Se suponía que la libertad era la cualidad esencial del individuo en la teoría y en la práctica, en el pensamiento y la acción; la cualidad del hombre interior y exterior. En este sentido, el individuo era el corolario de la empresa privada: la responsabilidad moral y la autonomía de la personalidad habían de tener su base real en la libertad económica y política. El individuo es propietario, no simplemente en el sentido de poseer recursos materiales, bienes y servicios necesarios para la realización (demostración, validación) de su libertad en su sociedad, sino en el sentido de haberlos adquirido en virtud de su propio trabajo o de su dominio sobre el trabajo de otro [...], y de haberlos hecho propios, expresión material de su personalidad productiva, creadora. [...] A través de la libertad de la empresa privada, esta clase (hablando en general, la burguesía) desarrolló las fuerzas productivas sobre una base individualista, bajo las condiciones del capitalismo libre que prevaleció en los países industriales hasta el final del siglo XIX. Y los mismos señores económicos eran individuos autónomos en su propia casa: al determinar la educación de los hijos, el nivel de vida, el modelo de comportamiento, aplicaban el principio de realidad de una manera más bien autoritaria (Marcuse, 1986, pp. 28-29).

Fortalecidas as bases do patriarcado como cultura que se mistura e se entranha progressivamente ao capitalismo, erguem-se as sociedades e o sentido de individualidade que hoje conhecemos: o eu interior

transformado em mero individualismo que repudia qualquer princípio relacional voltado à conexão e à solidariedade (renunciando, assim, ao valor da fraternidade) e hierarquiza as pessoas em termos de gênero, raça e classe (eliminando, também, o valor da igualdade).

O antropólogo Bruno Latour, décadas depois de Marcuse, ao refletir sobre as crises socioambientais que configuram uma das mais flagrantes consequências das normativas e intenções capitalistas, não sem ironia conclui que:

Embora deva haver tantas definições de humanidade quanto maneiras de pertencer ao mundo, estamos no exato momento em que por fim conseguimos universalizar o mesmo humanoide economizador e calculador em toda a superfície da Terra. Sob o nome de globalização ou mundialização, a cultura desse estranho OGM [organismo geneticamente modificado] – com seu nome latino *Homo oeconomicus* – se espalhou por toda parte... [...] Precisamos enfrentar o mundo com um humano reduzido a um número muito pequeno de competências intelectuais, dotado de um cérebro capaz de fazer cálculos simples de capitalização e consumo, ao qual é atribuído um número muito pequeno de desejos e que finalmente chegou a se convencer de que deve se tomar por um indivíduo, no sentido atômico da palavra. [...] Jamais uma definição da humanidade tão provinciana como essa foi transformada em padrão universal de comportamento (Latour, 2020, p. 176).

Aquele indivíduo formado sobre a base econômica do capitalismo e a cultura do patriarcado vai, pouco a pouco, constituindo-se como “homem unidimensional” (Marcuse, 1986), renegando da complexidade afetiva que lhe insere no tecido social, na comunidade. É este indivíduo europeu que, ao encontrar-se com o “Novo Mundo” se arrogará o direito extrativista sobre a terra e os corpos invadidos, conformando o *ego conquiro* antes mesmo do *ego cogito*. Segundo o filósofo Enrique Dussel (2005, p. 30), “o *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano

que impôs sua vontade (a primeira “Vontade-de-poder” moderna) sobre o índio americano.”

Nos últimos séculos, portanto, desenha-se o indivíduo como consciência que se perde na mecanicidade de uma vida tecnocrática e voltada ao lucro individual, aprisionado por uma cadeia de condicionantes macroestruturais que configuram a política, a economia e a própria subjetividade.

Outro filósofo, Raúl Fornet-Betancourt, na mesma direção e talvez de maneira mais explícita, assinala um “antropocentrismo idólatra” como marca da nossa contemporaneidade,

porque indica la emergencia de un hombre que busca ser únicamente el producto de su propio poder y que lanza así al mundo y a la historia un proyecto de “humanización” que exige del hombre un protagonismo tal que lo lleva a romper todos los lazos que no sean los que él mismo establece en y por su acción; protagonismo que lleva por eso no sólo a destrascendentalizar, sino también a descosmologizar, desnaturalizar e incluso descomunitarizar la realidad humana. Este tipo de ser humano gana su “reino” justo en la medida en que cancela vínculos y pierde así a Dios, al cosmos, a la naturaleza y a la comunidad (Fornet-Betancourt, 2018, p. 6).

Nesse contexto desenham-se, também, os papéis sociais que devem ser cumpridos em organizações políticas que se dizem democráticas (Estados nacionais), embora condicionadas às divisões e hierarquizações de gênero, sexualidade e raça.

En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina. Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas, y las personas que cuidan realizan una labor femenina; están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones; son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural. La diferencia no estaba en el cuidado y la justicia, entre las mujeres y los hombres, sino entre la democracia y el patriarcado (Gilligan, 2013, pp. 50-51).

Infelizmente uma boa parte da humanidade está convencida, no mais profundo de sua subjetividade, de que não há escapatória para esse mundo pré-determinado por assimetrias e hierarquizações dos corpos e dos territórios. Talvez por isso continuemos aceitando como democracia processos meramente eleitorais que, a cada dia, mostram suas falências e insuficiências. Depois de tantos séculos dedicados a reafirmar essas ideias (cultural e cientificamente ratificadas pela instrumentalização do ensino e da pesquisa) uma grande parte da humanidade está convencida de que ou você é devorado ou será quem devora, em um sistema onde “todos contra todos” é um princípio estruturante.

No entanto, apesar desse cenário hegemonizado, levantam-se vozes que o contradizem em função de pesquisas que, no nível biológico-molecular ou psíquico-cultural, afirmam que “los requisitos de amor y ciudadanía en una sociedad democrática son una misma cosa: tanto la voz como el deseo de vivir en relaciones inherente a la naturaleza humana, junto a la facultad de detectar una autoridad falsa (Gilligan, 2013, p.63). Ou ainda: “Somos, por naturaleza, *homo empathicus* en vez de *homo lupus*. La cooperación está programada en nuestros sistemas nerviosos; nuestros cerebros dan más luz cuando optamos por estrategias cooperativas en vez de competitivas.” (Gilligan, 2013, p.65).

Haveria outras possibilidades e alternativas para este “beco sem saída” no qual nos encontramos? É claro que sim; o próprio Latour considera que deve haver “tantas definições de humanidade quanto maneiras de pertencer ao mundo”. Na mesma direção, Raúl Fornet-Betancourt redesenha a geopolítica, propondo uma fundamental mudança de perspectiva centrada no território:

Entendidos como expresiones de diversidad, y no como territorios ocupados, los contextos del mundo nos indican, por tanto, que un mundo que pueda ser habitado como la “casa común”, no puede ser representado como el “programa de trabajo” de un orden hegemónico, sino que tiene que nacer desde un “proceso de diálogo” entre las

manifestaciones concretas de la diversidad humana. [...] La tarea de comprometerse en la lucha no por darle un lugar a la diversidad en el “mundo contemporáneo” de hoy, sino en la lucha por restituir los lugares de la diversidad como contextos de peso de mundo propio (Fornet-Betancourt, 2018, pp. 12-13).

Na mesma direção, tanto a psicóloga Gilligan (2013) quanto o biólogo Maturana (2001) reivindicam a democracia em sua plenitude conceitual para esses mesmos territórios da diversidade; uma democracia voltada para a organização do cuidado e da ética da convivência.

Al deshacer las rupturas y las jerarquías patriarcales, la voz democrática expresa normas y valores democráticos: la importancia de que todos tengamos una voz y que esa voz sea escuchada, por derecho propio y en sus propios términos, y atendida con integridad y respeto. Las voces diferentes, en lugar de poner en peligro la igualdad, son imprescindibles para la vitalidad de una sociedad democrática (Gilligan, 2013, p. 54).

Talvez você, que está lendo estas páginas, pense nos e nas artistas e escritores, pois a dimensão artística vem sendo tradicionalmente trabalhada como um reservatório de criatividade e imaginação, mais ou menos tolerado nas sociedades ditas democráticas. Porém, ainda refletindo com Marcuse vemos que a esfera das artes, cada vez mais associada à “inovação”, também foi cooptada, em grande medida, pelos interesses técnico-científicos ou ainda pela indústria cultural. A figura do artista como o emblemático poeta maldito, boêmio, embora tolerada (junto ao louco e ao adicto) como via de escape para uma vida de fato autêntica e voltada para a felicidade do indivíduo descolado do sistema, nunca esteve isenta do “vigiar e punir” com o qual aprendemos a conviver.

El individuo creador empieza como no-conformista; en la sociedad establecida, no puede ser “realista” sin traicionarse a si mismo; su autonomía es la de su imaginación, que tiene su racionalidad y su verdad propias (acaso más válidas y más racionales que las del Sistema).

Pero cuando se pone a vivir y a trabajar de acuerdo consigo mismo y con sus facultades, reconoce que debe dimitir de sí mismo y encontrar su autonomía en la razón más que en la imaginación. En *otras* palabras: el individuo se encuentra a sí mismo en la medida en que aprende a limitarse a sí mismo y a reconciliar su felicidad con su ser infeliz: autonomía significa resignación (Marcuse, 1986, pp. 31-32).

Seguindo essa linha de raciocínio, para encontrar outras vias verdadeiramente alternativas ao *modus operandi* da sociedade contemporânea “euronortecentrada”, hegemonzada pela cultura patriarcal e capitalista, é preciso abrir caminho para vozes periféricas e subjogadas que, há séculos, sussurram suas alternativas em meio ao ruído ensurdecedor das nossas sociedades barulhentas e arrogantes. Vozes que reconhecem e vivenciam “a dimensão espiritual da autonomia”, contida na cultura (Marcuse, 1986, p. 72). E não são poucas essas alternativas... ao contrário, são inúmeras e respondem organicamente ao seu contexto. Para encontrá-las precisamos ir além dos determinismos que nos condicionam, sem temer o futuro como devir e sem temer o passado como acervo e manancial.

Mantendo-nos no âmbito letrado, observemos, por exemplo, a defesa de uma poética da relação, de Edouard Glissant (2015), voltada à interculturalidade. Ao articular a diversidade a partir de suas diferenças, em lugar de buscar a homogeneidade como princípio aglutinante, Glissant propõe um “pensamento arquipélago” que articule e medie as “opacidades”, ou seja, as especificidades de cada indivíduo e das diversas culturas, reconhecendo e respeitando seu valor heterogêneo.

Assim, o poeta e ensaísta martiniquenho elabora uma visão contundente das mentalidades e das subjetividades circulantes na Martinica, ancorada no seu contexto antilhano e fundamentada na sua particular experiência da alteridade. Com seu “pensamento antilhano” elabora uma visão autônoma da escrita - literária e ensaística - colocando-se a si mesmo como observador do processamento

autopoiético e histórico da sua ilha, buscando compor sua escrita com a experiência mais simples do cotidiano.

Não poderíamos deixar de citar as inúmeras elaborações reflexivas e práticas originadas dos diversos contextos indígenas do continente e do Caribe. Aqui não nos cabe traçar um histórico das resistências culturais e políticas do movimento indígena, cujas origens se remontam ao próprio momento de chegada e invasão europeias. Junto com a conquista se iniciou a resistência e a contra conquista. De Guamán Poma de Ayala (Cusco, 1534-Lima, 1615) ao movimento zapatista (México, com início na década de 90 do século XX) há uma enorme diversidade de coletivos, agrupamentos e consignas que, ao longo dos últimos séculos, deram materialidade à autonomia cultural de grupos humanos enraizados nas suas tradições, em permanente atualização, sempre vinculados ao seu momento presente e às tecnologias do saber e do poder disponíveis em cada etapa histórica.

Porém, tomemos um pequeno exemplo oriundo do movimento indígena brasileiro: Ailton Krenak (Minas Gerais, 1953)³, cuja trajetória é marcada pelo ativismo político que o conduziu a participar da Assembleia Nacional que elaborou a Constituição Brasileira de 1988. Líder indígena e ambientalista, escritor e pesquisador, no livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) afirma:

³ “Ailton Krenak nasceu em 1953, na região do vale do rio Doce, território do povo Krenak, um lugar cuja ecologia se encontra profundamente afetada pela atividade de extração de minérios. Ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas, organizou a Aliança dos Povos da Floresta, que reúne comunidades ribeirinhas e indígenas na Amazônia. É um dos mais destacados líderes do movimento que surgiu durante o grande despertar dos povos indígenas no Brasil, que ocorreu a partir da década de 1970. Contribuiu também para a criação da União das Nações Indígenas (UNI). Ailton tem levado a cabo um vasto trabalho educativo e ambientalista, como jornalista, e através de programas de vídeo e televisivos. A sua luta nas décadas de 1970 e 1980 foi determinante para a conquista do “Capítulo dos índios” na Constituição de 1988, que passou a garantir, pelo menos no papel, os direitos indígenas à cultura autóctone e à terra. É coautor da proposta da Unesco que criou a Reserva da Biosfera da Serra do Espinhaço em 2005 e é membro de seu comitê gestor. É comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República e, em 2016, foi-lhe atribuído o título de doutor honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora, em Minas Gerais.” (Krenak, 2019, p. 41)

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo. [...] Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. [...] A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos (Krenak, 2019, pp. 14-15).

(Antes de seguir, recordemos que a palavra indígena significa “1. Que ou aquele que é natural da região em que habita; 2. Que ou quem pertence a um povo que habitava originalmente um local ou uma região antes da chegada dos europeus.”⁴)

O fato de indígenas que pertencem a diferentes povos, habitantes do Estado nacional brasileiro, reconhecerem-se entre si como parentes, da mesma forma que o fazem quando se encontram com outros indígenas do Japão, da Austrália ou de qualquer outra parte do mundo, deveria nos servir de exemplo para o tratamento social da diversidade.

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O

⁴ “indígena”, In: *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/ind%C3%ADgena> Consulta em: 5 ago. 2021.

fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida (Krenak, 2019, p. 16).

Mais adiante voltaremos à prática artística, embora ampliando seu espectro e problematizando o próprio conceito de estética, em busca de “maneiras de fazer” artístico-culturais que mobilizem a vida comunitária no sentido da “dança cósmica”⁵ a que se refere Ailton Krenak em diversas ocasiões, quando procura sintetizar o sentido da vida.

1.2 Automediar-se

Concentremo-nos, agora, na ideia de automeadiação: se os corpos equivalem a lugares, territórios, espaços; se carregam consigo raízes, línguas, culturas inatas e adquiridas, então o exercício pessoal de automeadiação é condição iniludível para que o sujeito seja consciente de suas limitações e fronteiras, de seus preconceitos e estereótipos, assim como de suas pontes e sinalizações.

E se, como vimos anteriormente, a cultura ocidental vem se empenhando, ao longo dos últimos séculos, em reificar o sujeito e em instrumentalizar a linguagem, transformando as palavras em peças encadeadas para o funcionamento capitalista/patriarcal/colonial, é urgente encontrar possibilidades outras para a utilização da linguagem, no sentido de trazê-la novamente para a sua natureza autopoietica originada nos acoplamentos linguísticos necessários aos fenômenos sociais. Precisamos recuperar a linguagem – e as palavras – como coordenação comportamental para a vida coletiva, em sociedade, pois “a linguagem permeia, de modo absoluto, toda a

⁵ Como exemplo: https://www.youtube.com/watch?v=xelAI7GDOefg&ab_channel=SELVAGEMciclodeestudossobreavida

nossa ontogenia como indivíduos, desde o modo de andar e a postura, até a política.” (Maturana; Varela, 2001, p. 234)

Assim, para que a linguagem sirva à automeiação, em primeiro lugar, e à mediação em grupo, é preciso desfazer o caminho da homogeneidade do “homem unidimensional” a que a linguagem em geral, e a escrita em particular – como uma de suas tecnologias – vem sendo submetida, para então liberá-la do papel instrumentalizado que ocupa na mentalidade ocidental hegemônica mediante a incursão por possibilidades criativas e imaginativas propiciadas pelas diversas culturas existentes, e pela arte entendida como “maneiras de fazer”.

Só então a linguagem poderá colaborar para o reconhecimento das muitas peles que formam as camadas dos muitos eus que nos compõem, pois a condição autopoietica do ser humano, pensada como sociabilidade, baseia-se na capacidade de conectar o mundo interno, interior do eu ao mundo externo, comunitário, coletivo.

Linguagem, portanto, como fruto do domínio linguístico imprescindível para a coerência das condutas socioculturais, pois “o cultural é um fenômeno que se viabiliza como um caso particular de comportamento comunicativo” (Maturana; Varela, 2001, p. 223). Assim, sistemas humanos precisam operar em um domínio linguístico baseado em “coerências neurais” capazes de conectar o dentro e o fora do ser humano em amplos sistemas comunicativos, pois “todo comportamento é uma visão externa da dança de relações internas do organismo” (Maturana; Varela, 2001, p. 185). Neste sentido, o corpo deve ser visto, cada vez mais, como o início de um percurso, e não como sua fronteira final. Quanto maior o processo de introspecção do eu em suas raízes e ancestralidades, mais revelador ele será dos outros eus que cabem em um eu individual.

Para a prática da automeiação – condição precípua da mediação em grupos – o trabalho consciente com a linguagem, seja ela qual for, tem um papel central. Neste momento vou ater-me à escrita, considerando-a uma das tecnologias da linguagem com capacidade de colocar em perspectiva a vida interior, ao deslocar o eu subjetivo

e pessoal para o papel de observador de si mesmo/a; escrita como forma de mobilizar as energias internas e fazê-las dialogar com as externas, conferindo lucidez aos processos interativos permanentes que incluem assimilação e desassimilação dos afetos⁶ próprios e alheios. Em outras palavras, a escrita como um dos exercícios privilegiados de tomada de consciência das vozes que interagem internamente, nos labirintos formados em cada individualidade. Escrever, portanto, para entender-se, como exercício pessoal de meditação: uma escrita de si.

Através desta escrita iniciamos processos de auto-observação que nos ajudam a percorrer, de dentro para fora e de fora para dentro, os caminhos convergentes e divergentes traçados em nossa interioridade. Escrita de si como mecanismo de captação do eu e des outros que nos habitam, esta alteridade inerente a si mesmo/a, ao próprio sujeito.

Assim, escrita como elaboração cognitiva pode levar-nos a uma melhor “gestão de si” mediante a construção de caminhos que sejam capazes de conectar os muitos passos vividos no eu. O corpo, pensado como território autopoiético, precisa criar as suas próprias pontes de interação, além de estratégias de desconexão, quando estas forem necessárias.

Nunca buscando unificação ou homogeneização, a escrita de si é uma maneira de elaborar a diversidade, a heterogeneidade, as contradições e as dissonâncias. Para constituir efetivo exercício de auto-conhecimento, a escrita de si não pode temer as tensões e os fluxos diversos que nos percorrem internamente. E, portanto, não pode estar atada ao pensamento racional e linear que marca nossa “cientificidade” e “objetividade”. Essa escrita automediadora é processo ativo, e deve ser acionada para trabalhar o movimento de assimilação e desassimilação des outros externos e, sobretudo, des outros internos a si.

Por outro lado, escrever também é um exercício de saída de si, uma espécie de “desinsimesmamento”. Escrever possibilita ver-se

⁶ Afetos, do verbo afetar.

(assumindo o ponto de vista de observador/a de si mesmo/a) para, então, mostrar-se como trama complexa, formada por muitos rostos elaborados em muitas vidas vividas em si; vidas que são próprias e alheias e que, percebidas como caminhos, podem mediar a empatia necessária para a conexão com as tantas vidas que compõem a complexidade do mundo.

Escrita de si como exercício organizacional da própria subjetividade atravessada por imagens e discursos, experiências e fatos alheios e próprios, em um mundo cada vez mais interconectado. Escrita de si: autoexploração, autopesquisa, autoconhecimento para chegar aos muitos universos interconectados no eu. A palavra, nesse caso, voltaria a fundamentar mecanismos de (auto)conexão e de (auto)empatia.

Escrita de si como textualidade onde o/a narrador/a extrapola as fronteiras entre o real e a ficção e liberta-se dos gêneros literários, eles também tão uniformizadores das experiências subjetivas de quem escreve. Escrita como tessitura, como notas que apontam caminhos percorridos, com o objetivo de ampliar possibilidades de ordem afetiva e cognitiva tanto para quem escreve quanto para quem lê. O/A leitor/a percorre, junto com quem escreve, seus próprios caminhos.

Aqui caberia a pergunta: mas e o sentido estético da escrita? Se pensarmos na sua acepção original, a estética (*aesthetic*) está vinculada à percepção dos sentidos. A descolonização da estética também significaria o retorno à sua base corporal e sensorial, além do reconhecimento de que escrever e ler não é – ou não deveria ser – uma atividade para poucos. Para Maturana (1999, p. 107) “a experiência estética é uma experiência de bem-estar e de coerência com as circunstâncias.”

Assim, a escrita, como arte da palavra, como fazer artístico sensorial e perceptivo, autoinvestigativo, torna-se ação individual capaz de transbordar as fronteiras pessoais e abrir caminhos para muitos percursos. Nesse caso, publicar esta escrita de cunho tão pessoal, mais voltada para um diário do que para um livro, no contexto aqui elaborado, seria opção complementar e não meta ou objetivo final. Ocupar

o espaço público a partir da subjetividade própria, como fazem os/as escritores/as (e, cada vez mais, jornalistas e influencers) é uma escolha que inclui as responsabilidades dessa função social tão importante. Embora servindo a intenções diversas, alimentadas por necessidades pessoais assim como pelo entorno histórico, a arte da palavra escrita tem papel relevante no agenciamento individual e coletivo.

Em sintonia com a célebre defesa de Antônio Cândido do “direito à literatura”, a escrita vem se mostrando como uma técnica socialmente necessária, cuja prática incide sobre a consciência de quem a exercita, seja pela escritura ou pela leitura (premissa intensamente demonstrada pelo uso cotidiano das redes sociais). Fazendo eco, também, às palavras de Boaventura de Souza Santos, é possível subverter o uso disciplinador da escrita, para que ela ajude a criar “subjetividades rebeldes contra a banalização do horror, que cria subjetividades conformistas e resignação” (Santos, 2007, p. 82).

De fato, este é um dos desafios que se impõe o sociólogo português (que também é poeta, embora esta sua faceta seja menos observada) no texto “Uma nova cultura política emancipatória”:

O quarto desafio é a necessidade de nos concentrarmos em como desenvolver subjetividades rebeldes e não apenas subjetividades conformistas. Assim, a questão fundamental é intensificar à vontade, um problema também complicado para nossa construção teórica, porque há uma dimensão que chamamos racional dos argumentos; mas há também uma dimensão mítica em todos os saberes. [...] Há uma dimensão emocional no conhecimento que costumamos trabalhar muito mal (Santos, 2007, pp. 57-58).

Portanto, todes aqueles que se dediquem a erigir caminhos e perspectivas através das palavras ganham um relevante papel político e social. Tornam-se mediadores/as da palavra, ela mesma uma unidade de mediação.

Por este viés, a escrita de si constitui-se como técnica voltada à descolonização dos pensamentos e sentimentos que fundamentam o agir pessoal e coletivo, liberando essa unidade mínima de mediação

- a palavra - das velhas ficções modernas, cujos princípios racionalistas, economicistas e tecnocráticos limitam a apreensão das necessidades humanas e, conseqüentemente, a produção de conhecimento e de “subjetividades rebeldes” e autocríticas.

Como afirma o sociólogo-poeta, “há uma dimensão emocional” que requer maior atenção e cuidado, pois incide nas elaborações do conhecimento, tanto de ordem subjetiva quanto objetiva. Para que conhecer seja mais “rebelde” e crítico do que “conformista” é preciso que seja racional e sentimental; é preciso que seja muito mais complexo do que linear, e muito mais horizontal do que hierárquico. Se, como afirma Tíburi (2015, p. 40), “conhecimento é gesto cognitivo na direção do outro, do novo, do diferente, em uma palavra, do desconhecido”, o dado emocional é parte do seu processo, embora no *modos operandi* vigente venha sendo alijado como inútil ou obstaculizante.

Se pensarmos o conhecimento como “conduta descritiva” (Maturana; Varela, 2013, p. 112), ou seja, como conduta ou prática passível de ser descrita (como vem sendo elaborado neste livro, mediante o uso da linguagem), todo conhecimento deveria ser validado como experiência, necessariamente como parte da autopoiese contínua dos seres vivos, pois “o conhecimento não pertence ao cérebro. O conhecimento pertence à relação, pertence à coerência entre o sistema vivo e as circunstâncias. E essa coerência é resultado da história” (Maturana, 1999, p. 105). A escrita, como técnica (auto)mediadora, poderia ser uma das formas de descrever a conduta/prática experimentada nas dinâmicas autopoéticas que configuram cada sujeito ou coletividade.

Somos seres vivos autopoieticos que vivem na linguagem. Seres biológicos e culturais que existem na linguagem, nesse espaço da (auto)observação e da reflexão:

[...] toda interação de um organismo, toda conduta observada, **pode** ser avaliada por um observador como um ato cognitivo. Da mesma maneira, o fato de viver – de conservar ininterruptamente o acoplamento estrutural como ser vivo – corresponde a conhecer no âmbito

do existir. [...] Viver é conhecer (viver é ação efetiva no existir como ser vivo)⁷ (Maturana; Varela, 2001, p.194).

A escrita de si, como técnica, colabora para o (auto)conhecimento mediante o afastamento de si mesma que, por sua vez, leva à posição de observador de seus próprios sentimentos, emoções, ideias e necessidades. Essa alteração de percepção permite uma convivência diferente consigo mesmo/a, visando decantar e refletir sobre as questões próprias e aquelas originadas nas interações.

Pensemos, agora, no discernimento, outra habilidade fundamental para o processo cognitivo voltado tanto para a construção de si pela auto-observação, como de aprendizado de si pela observação do mundo. O encontro com a diversidade, seja no mundo interno ou externo, envolve simultaneamente o racional e o emocional; requer a extrema observação daquilo que é prioritário para a própria construção, tornando a habilidade de discernimento imprescindível, pois “o que faz com que o homem não seja nem um receptor mecânico de seu meio ambiente nem um observador autônomo infalível, é o poder de reflexão consciente.” (Andrade, 2012, p. 110)

Por outro lado, segundo a filósofa Viviane Mosé a consciência se constrói na ambiguidade entre lembrar e esquecer, como “uma grade interpretativa que traduz a vida para um universo específico de conceitos e valores e se tornou a instância moral por excelência” (Mosé, 2019, p. 46). Como um “estômago psíquico” (Mosé, 2019, p. 28) que precisa absorver e digerir as experiências comunicativas e, portanto, transitivas entre si mesmo/a e o mundo, a consciência constrói-se como instância que regula movimentos opostos, embora complementares: conservação e renovação. É, portanto, quem regula tanto a retenção que gera a lei, a ordem e a identidade, quanto a dispersão que promove a renovação e a ampliação interpretativa e cognitiva.

Nesse jogo de forças e potências em constante e permanente tensão, mais do que “órgãos mais sutis que possam apreender a

⁷ O destacado é do autor.

complexidade múltipla que se encontra em todas as manifestações da vida” (Mosé, 2019, p. 49) proponho pensarmos, com os/as demais autores/as aqui citados, que o que nos falta é uma lucidez maior sobre este funcionamento da consciência, gerenciador das complexas dinâmicas entre conservar e renovar que, no entanto, encontraram na mentalidade ocidental um tratamento dicotômico e maniqueísta, marcado pela priorização de um em detrimento do outro. Assim, em lugar de um estômago pensemos na consciência como aquela membrana reguladora da autopoiese do ser humano.

Historicamente, torna-se hegemônica a mentalidade que prioriza a memória, a lei e a identidade – seu impulso conservador e retentor – subjugando o esquecimento, o caos e a diversidade – seu impulso renovador. Em outras palavras, talvez o que nos falte seja o desenvolvimento – ele mesmo cognitivo – da habilidade de mediar entre estas funções tão extremas da consciência do ser humano biológico e cultural que somos. Com mediar estamos falando da habilidade de discernir e dosar ambas as dimensões, estabelecendo, desta maneira, uma dinâmica comunicativa que as reconheça como igualmente necessárias para a saúde da complexidade orgânica e psíquica individual, coletiva e social.

A automeiação, uma vez tornada procedimento desenvolvido junto, em paralelo com qualquer construção cognitiva, cria as bases do discernimento ao aprimorar as escolhas internas a respeito do que os canais externos (os próprios sentidos, livros, música, redes sociais etc.) possibilitam e fornecem. O conceito de automeiação qualifica a ação de discernir, ao mesmo tempo em que é qualificado por ela, em uma intensa relação multidimensional, com consequências pessoais e coletivas.

No fundo, trata-se de uma “antropofagia” multidimensional, tomando emprestada a elaboração de Oswald de Andrade (1890-1954), um dos escritores mais emblemáticos do modernismo brasileiro que propôs a antropofagia indígena como um conceito poético-político para advogar a favor de uma “reação contra todas as indigestões de sabedoria” (Andrade, 1990, p. 45). A revolução caraíba defendida pelo

autor proponha uma terapêutica utópica e ética para salvaguardar a autonomia cultural nativa, como “reação anticolonialista, deglutidora dos imperialismos” (Andrade, 1990, p. 28). Aqui nos permitimos ampliar sua conotação, com a intenção de insistir na necessidade de discernimento que, para a renovação ética e estética proposta pelo modernismo brasileiro, poderia ser sintetizada na imagem antropofágica presente na ancestralidade latino-americana: devorar o/a outro/a para assimilar suas forças e habilidades, ao mesmo tempo descartando o que deste outro não me serve.

Assim, automediar-se para discernir qual alimento deverá ser digerido e qual descartado. Mas, em primeiro lugar, abrir-se à devoção do/a outro/a, de seus mundos, aprendizados, sensibilidades, necessidades e dores. E então aprender a estabelecer as conexões que qualifiquem e ampliem o próprio crescimento e, conseqüentemente, a convivialidade no coletivo: “Aprender não é a aquisição de algo que está lá, é uma transformação em coexistência com o outro” (Maturana, 1999, p. 84).

Ressalte-se que, para este livro, discernimento é uma habilidade que se adquire com a prática, e gera valores/conhecimentos advindos do processo em si; processo este que inclui autoconstruir-se/automediar-se em coerência com as diversas experiências e percepções multidimensionais que compõem a subjetividade⁸ e que deve ser, portanto, próprio e vinculado às vivências que nos conformam em muitos níveis.

Para que o desenvolvimento do discernimento seja próprio, ou seja, construído à medida da necessidade de cada consciência, não pode estar atrelado às normas ou paradigmas hegemônicos, estabelecidos pelos *status quo* ou pela geopolítica do conhecimento. Deve constituir-se como habilidade fomentada em âmbito pessoal, intercultural, universalista, pois deve responder às sinapses que o encontro

⁸ “Nós, seres humanos, somos multidimensionais. Não somos uma coisa apenas; somos muitas coisas, somos todas as coisas, na verdade. Enfatizamos uma coisa ou a outra, de acordo com nossas circunstâncias de vida. Nossas emoções fluem. Estamos nesta ou naquela emoção, e permanecemos numa ou na outra dependendo de como vivemos.” (Maturana, 1999, p. 108)

com a diversidade promove e propicia em cada um/a. Discernimento, portanto, como habilidade cognitiva *sentipensante*⁹ coerente com o reconhecimento de interesses e trajetórias próprias e únicas.

Conhecer, nesse sentido, é processo absolutamente vinculado à convivência com a diversidade, pois é esta condição que forçará novas sinapses – acompanhadas de choques e fricções – propiciadoras da abertura de portas perceptivas, cognitivas. Aprender e conhecer como movimentos que conectam, em primeiro lugar, os mundos interno e externo, ou as diversas dimensões que nos conformam em sentido realmente universal, para o qual “[...] Hogar, Patria, Humanidad pasan a ser términos sinónimos de ahí en adelante (nos guste o no), puesto que significan en última instancia lo mismo: el medio formador de nuestra propia vida y de la vida de nuestros hijos.” (Behncke C. In: Maturana; Varela, 2013, p. XXIV)

Da mesma maneira, “não podemos esquecer que somos sistemas vivos, orgânicos, com características biológicas e culturais e que sofremos em nosso processo cognitivo a mediação dessa organização biológica e cultural.” (Andrade, 2012, p. 102)

Não somos apenas vida biológica, mas vida sensível e política, vida pessoal em sintonia ou em confronto com o coletivo. Como transformar este conflito inerente à condição humana em vida criativa e oportunidade de ampliação dos mundos particulares, assim como dos mundos coletivos? Não há caminhos postos, teremos que construí-los, e para isso a **automediação** (propiciadora do discernimento) e a **arte** (propiciadora de maneiras de fazer mediante a plasticidade da linguagem), formam uma significativa parceria, condição *sine qua nom* para o avanço social. Segundo Gillian (2013, p.34) “las tensiones interculturales se expresan dentro de las culturas y también dentro de nosotros

⁹ Os termos *sentipensar* e *sentipensante* são adotados pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1925-2008), em diversos de seus textos. Trata-se de um neologismo inventado pelos pescadores da costa colombiana. Veja-se, como exemplo: Fals Borda, Orlando. *Una sociologia sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI, 2015.

mismos. [...] Del mismo modo que el amor, el arte es capaz de traspasar fronteras y abrir puertas que parecían selladas”.

Hoje convivem, nas sociedades contemporâneas, com muitas contradições e conflitos, valores sociais baseados em crenças as mais diversas (teocêntricas e antropocêntricas) que, paradoxalmente, buscam a autenticidade de um sujeito constituído como bloco homogêneo, ancorado na Fé ou na Razão, em maiúsculas (sejam elas – Fé e Razão – na tecnociência, na doutrina neoliberal, na Bíblia, na terra plana etc.). Na contramão, a busca pela identidade como composição, como colagem ou mosaico, ou seja, como construção, ganha vigor em uma contemporaneidade marcada por trânsitos e fluxos diversos. Precisamos avançar com a automediação para que o autoconhecimento nos leve não a nos diferenciarmos des outros, mas a aproximarmo-nos deles, em sociabilidades baseadas na comunicação interativa, sentipensante e democrática.

A poeta nicaraguense Claribel Alegría (1924-2017) soube explorar, como tantos outros escritores latino-americanos e caribenhos, essa trajetória mediadora da palavra:

Ars poética

Yo,
poeta de oficio,
condenada tantas veces
a ser cuervo
jamás me cambiaría
por la Venus de Milo:
mientras reina en el Louvre
y se muere de tedio
y junta polvo
yo descubro el sol
todos los días
y entre valles
volcanes
y despojos de guerra
avizoro la tierra prometida.

2

Circunscrever-se/Esperançar

Lena Reza García, afro-colombiana, nascida em 1952; professora do ensino fundamental e médio, mediadora cultural e possuidora da certeza de que a poesia salva, há 23 anos ela coordena o Encontro Nacional e Internacional de Mulheres Poetas de Cereté¹, na costa colombiana. Com sua experiência nos dá uma chave importante, com a qual buscamos conduzir este trabalho:

A poesia salva essa palavra que parece estremecida pela dor, pela angústia, por nos sentirmos sem esperanças. Creio que a poesia consegue nos meter novamente no calor da vida e fazer com que se regenerem os tecidos da desconfiança, do desamor, do desapego pela guerra, desapego por todas as situações. E que floresça justamente a sensibilidade (Pereira; Ribeiro, 2017, p. 25).

A poesia, neste caso, não se restringe ao poema, sua materialização artística. A poesia que salva a palavra estremecida pela dor e que, conseqüentemente, regenera a sensibilidade e a esperança é *poiesis*:

¹ Cereté é um município localizado no departamento de Córdoba, Colômbia. Conta com uma população aproximada de 83.917 habitantes (dados de 2005). Encontra-se a 18 km da capital departamental, Montería. <https://es.wikipedia.org/wiki/Ceret%C3%A9>. Consulta em: 27 jul. 2020.

ação intencionada que mobiliza subjetividades e sensibilidades em prol da dinamização e qualificação do estar no mundo.²

Como afirmo em outro lugar:

[...] Lena Reza é continuadora de uma tradição que na América Latina de fala espanhola enche auditórios e estádios para a escuta da poesia. Uma poesia que, como ela mesma diz, “salva a palavra”, ou como diria outro importante poeta e gestor colombiano, Fernando Rendón, uma “poesia pela paz”. [...] Na América de fala espanhola (com poucas exceções), a poesia é mais do que um gênero letrado, mais do que uma erudição que circula de forma impressa em livros e entre minorias. A palavra poetizada, escrita e posteriormente lida em festivais de grande alcance, que chegam a albergar três, quatro mil ouvintes (como ocorre no já tradicional *Festival Internacional de Poesia de Medellín*, cuja organização, encabeçada pelo poeta Fernando Rendón, recebeu o Prêmio Nobel da Paz Alternativo em 2006, e que atualmente já alcança a sua vigésima sétima edição), gera reflexões em diversos âmbitos e ajuda a cicatrizar muitas das feridas que esgarçam um tecido social marcado pelas histórias de lutas, guerrilhas, narcotráfico, ditaduras e um longo etc. que conforma o mapa geopoético e geopolítico latino-americano (Pereira, 2018, pp. 34-35).

A ação poética – mobilizada por qualquer linguagem – problematiza a aparente obviedade do real e nos provoca a pensar nossas circunstâncias a partir de perspectivas diversas e de outras racionalidades

² Talvez ressoe, na percepção de Lena Reza, o poder conferido à palavra e sua performatização oral e comunitária, próprios da cultura wayuu (indígenas que habitam parte da Colômbia e da Venezuela). Embora com alterações, esse grupo originário ainda mantém a figura do *palabrero* como um mediador de conflitos que tem na palavra dialogada a sua principal ferramenta: “La representación fundamental que hace el wayuu sobre el pütchipü [palabrero] está relacionada con los siguientes elementos: es una persona que no puede llevar una palabra ofensiva, él tiene que demostrar su sabiduría en cada arreglo, es un hombre que sabe sonreír, sabe convencer, un hombre que sabe perfeccionar la palabra, es una persona que con sus amplios conocimientos debe buscar la forma para llegar a un buen arreglo. Hay un poder taxativo que lo da la palabra, ya que solo hay paz negociando, hablando, dialogando. [...] Esto evidencia el carácter oral de esta sociedad y la importancia del diálogo en la adquisición de la estabilidad del grupo.” (Alarcón Puentes, 2009, p. 02)

possíveis; tal deslocamento *sentipensante* nos remete ao devir como horizonte inconcluso e, portanto, menos determinista e aberto à intervenção humana que nos alcança na pequena escala das micropolíticas cotidianas. *Poiesis* como oxigenação do real, segundo a “hematopoética” de Lezama Lima (Pereira, 2011). Ou ainda, como afirma Octavio Paz (1998, p. 13):

[...] Conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de mudar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é um método de liberação interior. A poesia revela este mundo; cria outro. [...] Voz do povo, língua dos escolhidos, palavra do solitário. Pura e impura, sagrada e maldita, popular e minoritária, coletiva e pessoal, desnuda e vestida, falada, pintada, escrita, ostenta todos os rostos, mas há quem afirma que não possui nenhum³.

É com esse entendimento do fazer poético em chave descolonial (Pereira, 2018) que trazemos o poema “Uma salva de porvir” (1995, pp. 79-80), de Roberto Fernández Retamar (Havana, 1930-2019), para nos ajudar a pensar caminhos atuais e futuros para um continente que historicamente une estética e política, em função das capacidades criativas e mediadoras das nossas culturas populares, mestiças, indígenas, afrodescendentes. Como o poeta, proponho saudar o porvir abrindo-se às fronteiras, margens e ilhas – territórios geopolíticos ou simbólicos, nos quais se conformam lógicas relacionais, cujas bases se insurgem contra as verticalidades hegemônicas (Santos, 2008). Deixemos falar o poeta:

*Uma salva de porvir*⁴

Não há provas.

As provas são que não há provas.

³ Tradução livre.

⁴ Una salva de porvenir

^{No} hay pruebas / Las pruebas son que no hay pruebas / No estaban, no están, no estarán dadas las condiciones. / Creer porque es absurdo. / Y creemos. / Más absurdo que creer es ser. / Y somos. / Nada garantiza que fuera menos absurdo / No ser ni creer. /

Não estavam, não estão, não estarão dadas as condições.

Crer porque é absurdo,

E cremos.

Mais absurdo que crer é ser,

E somos.

Nada garante que seria menos absurdo

Não ser nem crer.

As chamadas provas jazem por terra,

Úmidas relíquias da nave.

Derrubaram-se as estátuas enquanto dormíamos.

Eram de pedra, de mármore, de bronze.

Eram de cinza,

E um grito de gansos as fez fugir em bandos.

Não guardar tesouros onde

A umidade, os bichinhos os mordisquem.

Não guardar tesouros.

O tesouro é não guardá-los.

O tesouro é crer.

O tesouro é ser.

Não existem as façanhas nem os horrores do passado.

O presente é mais veloz que a leitura destas mesmas palavras.

O poeta saúda as coisas por vir

Com uma salva na noite escura.

Só o difícil.

Só o escuro.

E contra ele, nele, o fogo levantando

sua coluna viva, dourada, real.

Las llamadas pruebas yacen por tierra, / Húmedas reliquias de la nave. / Se derrumbaron las estatuas mientras dormíamos. / Eran de piedra, de mármol, de bronce. / Eran de ceniza, / Y un grito de ánades las hizo huir en bandadas. / No guardar tesoros donde / La humedad, los bichitos los mordisqueen. / No guardar tesoros. / El tesoro es no guardarlos. / El tesoro es creer. / El tesoro es ser. / No existen las hazañas ni los horrores del pasado. / El presente es más veloz que la lectura de estas mismas palabras. / El poeta saluda las cosas por venir / Con una salva en la noche oscura. / Sólo lo difícil. / Sólo lo oscuro. / Y contra él, en él, el fuego levantando / Su columna viva, dorada, real. / El amor es / Quien ve.

O amor é
Quem vê.⁵

Roberto Fernández Retamar (Havana, 1930-2019), o histórico Presidente da Casa de las Américas, de Cuba, assinala nossas contradições sociais, e se pergunta pelo futuro com a esperança de quem “saúda as coisas por vir com uma salva na noite escura.” Ele começa o poema tentando equilibrar-se sobre a negação do devir, pois “não há provas, não estão dadas as condições, é absurdo, não há garantias...”; “as estátuas foram derrubadas enquanto dormíamos, as provas jazem por terra...”.

No entanto, apesar das circunstâncias adversas que vivemos como horizonte histórico, acreditamos no devir, trabalhamos arduamente por ele, porque “mais absurdo que crer é ser, e somos.” O tesouro que não guardamos, perecível, vale muito menos do que o tesouro que guardamos: “crer” e “ser”. Crer e ser são, portanto, o resumo da esperança assinalada pelo poeta que, teimosamente, à contracorrente, saúda o porvir. No poema, estas são as palavras-força da esperança, capazes de ativar a vontade de construção do porvir, pois, segundo outro cubano, “la esperanza, las memorias reprimidas, la utopía, son parte de la realidad que podemos hacer.” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 640)

A noite escura, a que se refere o poema, poderia ser a década de 80 (na qual é publicado), tão difícil para o contexto geopolítico e social cubano, mas também poderia ser a noite histórica do longo horizonte colonial latino-americano, que nubla a visão do que somos e de onde estamos. Porém, segue o poeta afirmando que contra a escuridão que cega, “o amor é quem vê”. Contra todas as dificuldades, o amor é coluna viva, dourada, real. E o que vê o amor? Que “não existem as aventuras nem os horrores do passado” porque o “presente é mais veloz do que a leitura destas mesmas palavras”. Também para Maturana (1999, p. 98) “a única emoção que expande a visão é a do

⁵ Tradução livre do autor.

amor”; sendo também o amor “a emoção que constitui uma possibilidade para a implicação ética”, pois este é o sentimento que permite o reconhecimento do outro na sua dignidade humana.

A esperança como ação retorna, no final do poema, associando o crer e o ser ao amor... três palavras-chave para a percepção de que, apesar dos horrores do passado, podemos crer e ser a coluna viva e real que sustenta e levanta um porvir que devora, com a velocidade do presente, as memórias do passado. Crer e ser na direção apontada pelo amor, pois ele é quem vê o porvir.

O poeta - que viveu intensamente a realidade político-social e as idiossincrasias do século XX e início do XXI - esteve sempre presente e comprometido com o dinamismo criativo e insurgente que deflagrou as escolhas coletivas do seu lugar. Não podemos supor que era ingênua a sua defesa do amor, certamente uma palavra banalizada e romantizada de forma a esvaziar sua enorme potência *sentipensante* e política. Na mesma direção, que procura vincular o sentimento amoroso com a força política que gera aderência social, a ética do cuidado afirma que “el amor es la fuerza con el poder de desequilibrar el orden patriarcal. [...] Las actividades propias del cuidado —escuchar, prestar atención, responder con integridad y respeto— son actividades relacionales.” (Gilligan, 2013, pp. 29-30)

Este poema, entre tantos outros, poderia ser tomado como um “reforço utopizante” (Bloch, 2005, p. 93), pequeno exemplo de um discurso representativo da necessidade de contrapor a utopia – desejo e caminhar em direção ao porvir – ao determinismo dos discursos hegemônicos. Utopia como sinônimo de movimento, ou seja, da ação de esperar; base de uma poética que, como afirma Silviano Santiago (1982, p. 114), “avança um presente que se mostra com todo o seu inquestionável desejo de poder, ao mesmo tempo em que inventa um passado que lhe serve de profundidade”.

Retamar, como crítico e leitor de outro importante poeta das letras latino-americanas, Ernesto Cardenal (Granada, 1925-Manágua, 2020) ao comentar a escrita do nicaraguense bem poderia estar comentando o seu próprio poema:

O resultado de sua montagem de imagens, e o que dá um grave dramatismo, um tenso imediatismo a seus textos, é que nos faz viver aqui e agora a criação do cosmos e do apocalipse, a conquista espanhola, a destruição das culturas aborígenes, a expansão do imperialismo yanqui sobre nossas terras, o engano e a crueldade da sociedade capitalista; [...] Na leitura ativa que requer sua poesia [...] o universo é real e é agora e é formoso e é amor e é luta (Fernández Retamar, 2000, p. 101).⁶

O amor, em ambos os casos, seria uma espécie de potência estética e também ética que reconhece, como afirmei em outro lugar, que

Para chegar à paz, antes há que se estender pontes de palavras que façam emergir sistemas e estruturas que valorizem as camadas mais profundas da nossa memória histórica e imaginação compartilhadas. Também é imprescindível valorizar o corpo e a voz, o gesto e o olhar, implodindo a hierarquia tão imposta pelo ocidente que define a superioridade da mente e da escritura, como se a sensibilidade e a inteligência fossem partes autônomas que residem apenas na cabeça, desconhecendo que o homem e a mulher somos também entranhas e coração, mãos e pés caminantes e dançantes, bocas cantantes e ventres amorosos (Pereira, 2017, pp. 12-13).

Segundo nos conta o escritor indígena Kaká Werá Jecupé (2001, p. 43), transcrevendo o *Ayvu Rapyta*, livro sagrado dos Mbya Guarani:

Os fundamentos do ser foram concebidos
na origem da futura linguagem humana,
tecida da sabedoria contida em sua própria divindade
e em virtude de sua sabedoria criadora
concebeu como primeiro fundamento o Amor.
Antes de existir a terra,
em meio à Noite Primeira,
e antes de ter-se conhecimento das coisas,
o amor era.

⁶ Tradução livre.

No entanto, na construção secular do individualismo, o sentimento foi alijado do processo hermenêutico, assim como a fraternidade (categoria política que teria o papel de incluir sentimentos de benevolência e empatia nas negociações sociais) foi banida do jogo político que se ateu à liberdade e, em menor medida, à igualdade – tríade consagrada pela Revolução Francesa como princípios universais e civilizatórios: “Perdendo forças, [a fraternidade] foi gradativamente sendo empurrada para o âmbito das relações privadas e religiosas” (Spengler, 2012, p. 85)⁷, embora “as emoções que nos deram origem não foram as da agressão, da competição, mas foram as emoções do amor, da colaboração, da coparticipação. [...] Penso que, na verdade, o que é biologicamente central em nós é o amor.” (Maturana, 1999, p. 102)

Na mesma linha, o poeta mexicano Octavio Paz considera que a liberdade “isolada, aprofunda as desigualdades e provoca as tiranias”; a igualdade oprime a liberdade e acaba aniquilando-a; a fraternidade, por sua vez, seria “o nexos que comunica” a liberdade e a igualdade: “é a virtude que as humaniza e harmoniza. Seu outro nome é solidariedade.” (Paz, 1990, p. 129)

A deterioração do tecido social, conforme afirma outro importante nome das letras latino-americanas, o escritor martiniquenho Aimé Césaire, poderia ser detida pelo movimento de recordar, segundo a etimologia da palavra, de trazer de volta ao coração o humanismo tão fortemente propagado, ao mesmo tempo em que tão pouco praticado pelo ocidente⁸, pois “não é pela cabeça que as civilizações apodrecem. É, antes de tudo, pelo coração.” (Césaire, 2020, p. 35). O sociólogo Edgar Morin parece concordar: “O dever humanista

⁷ Mais adiante, a autora afirma que “A fórmula que emerge atualmente quanto ao escopo (mutável) da busca da felicidade pode ser traduzida pelos termos ‘segurança’ (no lugar da liberdade), ‘paridade’ (no lugar da igualdade) e ‘rede’ (no lugar da fraternidade).” (Spengler, 2012, p. 87)

⁸ Afirma Césaire (2020, p. 71) que “[...] o Ocidente, ao mesmo tempo que gargareja todas essas palavras, não foi, mas capaz de assumir os requisitos de um verdadeiro humanismo, de poder viver o verdadeiro humanismo – o humanismo na medida do mundo.”

é inequívoco e se confunde com o dever de fraternidade; devemos tomar o partido de Eros, que alimenta o amor e a fraternidade e propicia a intensa poesia de comunhão com o melhor que existe na humanidade” (Morin, 2020, p. 53).

A partir dessas perspectivas indisciplinadas (ou transdisciplinares) aqui entretecidas, oriundas de diferentes áreas do conhecimento, retomemos a primeira citação deste subcapítulo, na qual Lena Reza nos fala sobre o entendimento da poesia como ação que “consegue nos meter novamente no calor da vida e fazer com que se regenerem os tecidos da *desconfiança*, do *desamor*, do *desapego* pela guerra, desapego por todas as situações.”

As palavras destacadas – *desconfiança*, *desamor* e *desapego* – tem em comum o prefixo *des*, que significa negação ou inversão do vocábulo ao qual está conectado: *des* – *confiança*, *des* – *amor*, *des* – *apego*. Tanto *desconfiança* quanto *desamor* sinalizam para sua preocupação com a inversão de valores humanísticos, e inclusive humanitários, que precisariam ser urgentemente recuperados. Como construir convivência social saudável e ética sem *confiança* e sem *amor*? Como recuperar os tecidos sociais deteriorados pela violência? Na sua fala, subentende-se que os tecidos da *confiança* e do *amor*, ambos degenerados, promovem o *apego* pela guerra, ou seja, pela violência; e somente a sua regeneração poderá nos devolver o calor da vida. A potência vital e regeneradora, nesse contexto, é *poiesis*: ação dinamizadora, reflexiva, sensível e política, capaz de movimentar os âmbitos internos (subjetivos) e externos (sociais), simultaneamente, em prol da manutenção da vida.

Pensemos um pouco mais a respeito da palavra *confiança*: originada do latim *confidentia* e *confidere* - *cum*, junto e *fidere*, contar com; *confiança* faz parte do acervo de valores universais desenvolvidos em âmbito pessoal e coletivo. Está inserida em contratos firmados, mas também no pacto social que promove a convivência, como condição tácita para a sociabilidade. Mas a *confiança* – este sentimento de 1. coragem proveniente da convicção no próprio valor ou 2. fé que

se deposita em alguém, como 3. esperança firme ou 4. atrevimento⁹, sobrevive na ambiguidade entre a convicção ou fé depositada em si mesmo/a ou em outrem. De qualquer maneira, guarda a potência da ação relacional se pensarmos que, efetivamente, a confiança não é em si *ou* no outro, mas *entre* seres em coexistência. Assim, a ação de fiar, depositar fé ou expectativa, localizada no *com*, na relação, nos demanda refletir sobre o sentido conectivo ou conector da confiança, tomada como categoria que se desenvolve na subjetividade pessoal vinculada à exterioridade coletiva.

Seguindo essa linha de raciocínio, apenas a confiança lúcida seria capaz de gerar comunidade ou tecido social de base solidária e fraterna. Confiança lúcida em relação aos termos fixados pela tradição cultural de determinado grupo, cuja pretensão estabilizadora compromete a necessária mutabilidade da condição humana. Mas também lúcida em relação às múltiplas identidades que formam o mosaico multidimensional de cada ser.

Na imagem do tecido social, a confiança seria o fio que conecta e relaciona todas as partes da trama; que integra e acomoda as diferenças e divergências para a manutenção e fortaleza do tecido. A cultura compartilhada por determinado grupo é o que harmoniza cores e texturas diversas, é o que mantém a unidade na diversidade; a cultura é a contenção que estabiliza a trama, fixando lugares e posições. Por analogia, cada um dos nós desse tecido também se organiza entretecendo seus próprios fios, internamente, para então estender estes mesmos fios para a trama coletiva. Cada um dos nós contém toda a trama, todas as cores e texturas do tecido comunitário.

Coloquemos um nome a essa multiplicidade de fios que se entrecruzam interna e externamente: multividas – vivências simultâneas no mesmo espaço-tempo; coabitação no mesmo corpo-território. Reconhecer as multividas inerentes a cada peça do conjunto potencializa o próprio reconhecimento na trama. Com lucidez associada

⁹ “confiança”, In: *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/confian%C3%A7a> Consulta em: 23 jun. 2021.

à confiança, podemos coabitar conscientemente os muitos espaço-tempos dessa correlação de forças.

A inteligência, pensada por essa via, retoma seu sentido original do latim *inter* (entre, dentre) + *ligente* (de *légere*: escolher, ler, apalpar; ou ainda juntar e conectar). Inteligência como capacidade de ligar, interna ou externamente, os diversos dados que se superpõem nas camadas das multividas entrelaçadas na própria subjetividade e no tecido social. Derivada da necessidade autopoietica – biológico-cultural – de absorver contradições, a inteligência se traduz na capacidade de relacionar-se com a “potência de agir” ou “agência” de todos os seres imbricados no tecido maior da vida, para a geração de consensos que estabilizem o viver.

Segundo Maturana (1999, p. 97), “inteligência é a capacidade fundamental de plasticidade” que nos proporciona a ampliação do que ele chama de “campo consensual”, o próprio viver social ou convivialidade. Nesse âmbito, a emoção tem a capacidade de “realçar o que podemos fazer, restringir ou expandir nossa visão, realçar, restringir ou expandir nosso comportamento inteligente. Ela não modifica nossa inteligência, mas restringe sua visão, especifica a posição em que estamos e o que podemos fazer.” (Maturana, 1999, p. 97)

Aqui nos interessa pensar uma inteligência relacional que se distingue do instinto em muitos sentidos. Pensemos no aprendizado do uso do fogo: a primeira relação certamente levou à queimadura e à dor. Por instinto, o bebê aprenderia a não tocar novamente na chama de uma vela, por exemplo, porque seu instinto acionaria a experiência vivida da dor. Mas é o desenvolvimento da relação com o fogo, a partir do reconhecimento das suas potencialidades, que permite a gradual conexão com este elemento, de forma a levar a humanidade a criar a primeira fogueira e, atualmente, as fissuras nucleares. Tal desenvolvimento só pode ser acionado com o reconhecimento da dignidade do fogo, de sua potência, de sua agência.

A medida da inteligência está, portanto, no *como*, na capacidade de construir relações inevitáveis com o fogo, e com todo e qualquer dado da realidade, vivo ou não vivo. Inteligência como capacidade

para escolher é discernimento; para juntar e conectar é mediação. Um dos maiores desafios para o mundo contemporâneo, que vive o auge da crise das relações, é trabalhar a inteligência não artificial, mas humana, voltada à ética da convivência.

Etimologicamente, CUIDAR vem do latim *cogitare* que é a ação de refletir intensamente, pensar desmedidamente, mergulhar fundo em reflexões. Então, cuidar tem a ver com pensar, refletir também no outro, exercitar alteridade. Fazendo outro desmembramento etimológico *CO-AGITARE* traz na segunda parte a ação física, o agir para tarefas físicas, o realizar. Mas, com o prefixo “co”, a dimensão passa a ser unir o físico à reflexão, que vem da mente. Ou seja, unir o agir ao pensar: dialogar (Orth; Graf, 2020, p. 200).

Portanto, a ética da convivência deve ser, necessariamente, ética do cuidado com a “intenção de construir novas sociabilidades, pautadas nos bons relacionamentos, na sensibilidade e no cuidado entre as pessoas” (Orth; Graf, 2020, p.194). Mas se o cuidado não começar com a compreensão dos movimentos emocionais internos a cada consciência, a cada sujeito individual, como avançar para um cuidado tácito do coletivo? Cuidar, assim como amar e discernir, se estimula, se aprende e se ensina.

O sentimento é a emoção elaborada, onde entram conceitos, pensamentos, valores, e outros elementos culturais e socioemocionais do indivíduo, e que o tornam personalíssimo. Emoções são respostas comportamentais e cognitivas automáticas, geralmente inconscientes, disparadas quando o encéfalo detecta um estímulo significativo, positiva ou negativamente carregado. Sentimentos são as percepções conscientes das respostas emocionais (Orth; Graf, 2020, p. 177).

Enquanto as respostas aos estímulos forem inconscientes ou instintivas, nossa condição de convivência ou nossa necessária inter-relação estará em risco e, com ela, nossa condição básica, biológica, de sobrevivência no planeta. Pensar nas crises que hoje se justapõem no mundo demanda o exercício intenso e radical (por buscar as raízes)

de um mergulho profundo nos universos emocional e sensorial do ser humano, relegados como secundários durante os últimos séculos.

Diante de uma ameaça às necessidades básicas, o ser humano reage, e surgem as emoções, que são as respostas a essa ameaça. As emoções ligadas a cada um desses desejos/anseios são o MEDO e a CONFIANÇA, que constituem pares opostos e complementares porque estão conectadas à necessidade de segurança e/ou proteção (Orth; Graf, 2020, p. 184).

Assim, retornamos à reflexão sobre a confiança para defender sua qualificação, seu aprimoramento; para torná-la confiança lúcida ou crítica (Freire, 2019), como valorização da conexão, da cooperação, da fraternidade, sempre atenta às contradições, ambiguidades e conflitos que subsistem em qualquer comunidade, assim como em qualquer consciência.

Já o medo – negativo da confiança – é a emoção capaz de gerar a violência e a guerra. Porém, o medo não deixa de ser um pedido de socorro, de ajuda, de cuidado para necessidades não observadas no *eu* ou na comunidade. Por sermos seres relacionais, conectados interna e externamente a tudo o que há, mas, ao mesmo tempo, por vivermos submersos no medo (próprio ou imposto exteriormente), essa emoção – o medo – poderá se tornar a única ponte, a única extensão de si para o conjunto, ou do conjunto entre suas diversas partes. Em outras palavras: se eu sinto medo ininterruptamente, esta será a única emoção que eu poderei estender para fora de minha consciência, em uma tentativa débil de conexão, embora a única possível, pois qualquer emoção configura “um campo de comportamento relacional” (Maturana, 1999, p. 94)

Porque o que as emoções fazem é especificar como você está no campo relacional, como você está na sua corporalidade, como você está na sua atitude e como você está na sua impaciência, no campo do comportamento relacional, através do qual o outro ou você mesmo surge como um legítimo outro em coexistência com você. Com isso, significamos que o fazer do comportamento constitui a condição

através da qual o outro surge como um legítimo outro. O que eu faço é que faz com que o outro seja, que ele surja como um legítimo outro (Maturana, 1999, pp. 95-96).

Mas se pudermos ampliar, desenvolver e sofisticar as possibilidades emocionais no interior de cada pessoa existente, até qualificá-las como sentimentos, então esse mundo emocional amplificado em sua dignidade humana será capaz de estender outras pontes, outras conexões de si para si, assim como de si para o outro.

O medo pode funcionar, então, como um operador para engendrar outras conexões com a vida e com o mundo. Nesse caso, as forças advindas do fora são dobradas a serviço da vida. Há um deslocamento do sentido defensivo do medo, composto pelo fechamento e pela impotência, em favor de uma experimentação das potências do corpo (Mansano; Nalli, 2018, p. 79).

O fortalecimento de cada ser, mediante relações *sentipensantes* que promovam dignidade a cada consciência, reconhecida e valorizada em sua especificidade e autenticidade, é o caminho para o fortalecimento do mundo contemporâneo.

Apenas pelo desenvolvimento da inteligência não-artificial, mas humana, baseada na qualificação das relações internas e externas (ambas finalmente libertas das antinomias e hierarquizações dos últimos séculos, impostas pelo patriarcado e pela colonialidade do poder) poderemos aliar a inteligência técnico-científica à imaginação para o desenvolvimento de uma mente abstrata (talvez virtual) que se impõe como condição evolutiva para a humanidade. Construir novos paradigmas relacionais requer o desenvolvimento de uma inteligência relacional e cuidadora, de grande potência imaginativa e criadora.

[...] O alcance da abordagem restaurativa depende de construirmos uma nova linguagem e um novo conjunto de princípios e procedimentos que façam surgir um novo paradigma mais coerente com os valores que promovam a interconexão humana. Um paradigma

que acolha o sentido proposto por Paulo Freire, na obra *Pedagogia do Oprimido*, quando diz: “Ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos homens, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que confiança no outro é consequência óbvia. Seria uma contradição se, amoroso, humilde e cheio de fé, o diálogo não provocasse este clima de confiança entre seus sujeitos.” (Orth; Graf, 2020, p. 96).

Tendo o diálogo como meio, associado às linguagens expressivas do campo artístico como ferramentas servis a valores éticos e colaborativos, toda a organização social, no que tange inclusive ao campo do trabalho, se encaminharia na direção de uma profunda alteração paradigmática. Marcuse, nos anos 60, já vislumbrava e antecipava essa transição:

La experimentación técnica, la ciencia y la tecnología podrían y deberían convertirse en un juego con las hasta ahora ocultas —metodológicamente ocultas y bloqueadas— potencialidades de los hombres y de las cosas, de la sociedad y de la naturaleza. Esto significa uno de los sueños más antiguos de toda la teoría y la práctica radical. Significa que la imaginación creadora, y no solamente la racionalidad del principio de actuación, se convertiría en una fuerza productiva aplicada a la transformación del universo natural y social. Significaría el surgimiento de una forma de realidad que es la obra y el medio de la sensibilidad y la sensualidad en el desarrollo del hombre. Y añadido ahora la idea terrible: significaría una realidad “estética”, la sociedad como obra de arte. Ésta es hoy la más utópica, la más radical posibilidad de liberación (Marcuse, 1986, pp. 108-109).

Nos termos colocados por Marcuse, sensibilidade, sensualidade e imaginação criadora – não privadas, mas tornadas forças coletivas de transformação – se aliam para a “transvaloração de todos os valores.” Tal defesa de uma “virada paradigmática” (Morin, 2015) que seja capaz de influenciar toda a organização social, envolvendo as diversas camadas do fazer científico, artístico, educacional etc. vem angariando cada vez maior adesão entre autores(as) das mais diversas áreas do conhecimento. Entre eles/elas, Edgar Morin que há décadas relete sobre

novas bases para a construção do conhecimento e da convivialidade, com o objetivo de sobrepujar um paradigma que se mantém como “lógica homeostática, destinada a manter o equilíbrio do discurso pela expulsão da contradição e do erro.” Afirma Morin que

a imaginação, a iluminação, a criação, sem as quais o progresso das ciências não teria sido possível, só entravam na ciência secretamente: elas não eram logicamente identificáveis e epistemologicamente eram sempre condenáveis. [...] Efetivamente, a parte ao mesmo tempo grávida e pesada, etérea e onírica da realidade humana (e talvez da realidade do mundo) foi assumida pelo irracional, parte maldita, parte bendita onde a poesia cantava e decantava suas essências, que, filtradas e destiladas um dia, poderiam e deveriam chamar-se ciência (Morin, 2015, pp. 54-55).

A imaginação criadora nos dá a chave para a compreensão desta sociedade libertária, deshierarchicalizada, despatriarcalizada e descolonizada. Para que isso ocorra, precisamos recuperar a imaginação retirando-a das telas (celular, vídeo game, filmes, séries, aplicativos etc.) e devolvendo-a para as pessoas, para o desenvolvimento da inteligência não-artificial.

Sensibilidade (libertação das subjetividades), sensualidade (libertação dos corpos) e imaginação criadora (libertação do automatismo), como forças de transformação associadas ao jogo e à alegria, vinculadas à ética do cuidado e da responsabilidade planetária, teria o poder requerido para as profundas transformações necessárias à sobrevivência humana no Antropoceno. Sem temer a emoção e o sentimento, com a racionalidade colocada à serviço do bem comum, construir comunidade através do permanente diálogo já não pareceria uma utopia tão distante.

Para que un mundo de mundos se pueda habitar como “casa común”, se requiere que la diversidad humana descubra que el diálogo entre las diferencias que la componen, no puede ser simplemente un instrumento para regular y gestionar la “coexistencia” en contextos más o menos “conectados”, sino que tiene que ser un diálogo que

abra las diferencias a la experiencia de sentir la necesidad de ir más allá del mero “estar juntos”, para renacer a sí mismas como diferencias conviventes. Lo que quiere decir que es un diálogo que “comunica” formas de vida y de mundo para la convivencia, tomando aquí la palabra en su sentido fuerte de habitar la “casa común” como miembros de una familia que ha reconocido sus lazos de parentesco como la cara visible de la participación en el tejido del misterio de la vida (Fornet-Betancourt, 2018, p. 13).

Os verbos que intitulam este subcapítulo – CIRCUNSCREVER-SE/ESPERANÇAR – pretendem abarcar os sentidos explicitados até aqui. Esperançar – permitir-se sonhar/desejar/projetar/planejar – um futuro liberto dos determinismos capitalistas requer a ousadia de concentrar esforços na ampliação das linguagens e da experimentação sensível e sentimental.

Com a decantação dessas vivências chegaremos a emancipar a *mente abstrata*, relacional, cuidadora, voltada à conexão e ao bem comum; ou continuaremos produzindo as *mentes dispersas* que hoje se conectam pelo medo e a desconfiança (teorias da conspiração) e por uma imaginação difusa que serve apenas para incrementar o ódio e a violência.

Embora a chame de mente abstrata, essa abstração não exclui a materialidade, muito pelo contrário; refere-se ao meio digital e virtual que assume cada vez maior protagonismo na “aldeia global”. Porém, é justamente essa abstração que continuará a inventar a concretude material para o bem viver, cada vez mais compartilhado e sinérgico. Para tanto precisamos, definitivamente, de uma educação “terapêutica”, que inclua “el espíritu *y* el cuerpo, la razón *y* la imaginación, las necesidades intelectuales *y* del instinto, pues nuestra existencia entera ha pasado a ser *el* sujeto/objeto de la política, de la ingeniería social.” (Marcuse, 1986, p. 114)

3

Mediar/Mediações

Elevemos a mediação a essa “centralidade epistemológica” que vem sendo sinalizada neste livro. E procuremos com isso alterar um paradigma de análise que a considera categoria intrínseca a qualquer processo sociocultural, embora sem dar-lhe maior importância. Sempre reduzida a “apoio”, “instrumento”, “meio”, as práticas de mediação e seus mecanismos sociais e individuais foram colocados num papel meramente funcional, instrumental, na abordagem dos processos de significação (Perrotti; Pieruccini, 2014).

Normalmente, os dicionários vinculam a palavra mediação à intermediação, elo, nexos ou ponte entre diferentes, privilegiando, também, a ideia de dissolução de conflitos e harmonização. É utilizada em âmbitos muito diversos: jurídico, religioso, midiático, tecnológico, artístico, político, educativo, entre outros, pois o ato de mediar é inerente à condição humana, em circunstâncias tão diversas quanto necessárias para a convivência entre os seres (humanos e não humanos). No entanto, mediar não envolve apenas o ato de intermediar relações sociais entre sujeitos; além da sua dimensão funcional, a mediação “é força ativa e instituinte, é, ela própria, ato de criação”. (Perrotti; Pieruccini, 2014, p.10).

A atitude de abertura à diversidade (seja ela de que âmbito for) é imprescindível para a ação expressa pelo verbo mediar que, ao tornar-se processo consciente que tem por intenção viabilizar nossas

relações com o mundo, se objetiva em atos, gestos e palavras e define contornos e direções, modos de relação com os signos e a(s) alteridade(s). Mediar também retira a “imaginação” do lugar inferiorizado que ocupa no senso comum, para elevá-la a um princípio de agenciamento individual e coletivo capaz de promover agrupamento, reconhecimento e legítima diferenciação (Lezama Lima, 1979, p. 482).

Processos de mediação nunca devem ser concebidos como subservientes a um enunciado programático, elaborado fora da experiência comum, mas como resultados da relação intersubjetiva, isto é, relações que se manifestam na confrontação e na troca entre pessoas.

Para o observador atento às dinâmicas relacionais, processos e práticas de mediação são inerentes às relações entre sujeitos, mediante o uso da linguagem. Com Maturana e Varela (2013), a mediação se aproximaria do próprio domínio linguístico, assim definido pelos autores:

Campo consensual de conducta acoplada que se especifica (se hace consensual) durante el proceso de su generación. [...] Un campo consensual donde los organismos acoplados se orientan recíprocamente en su conducta, internamente determinada, por medio de interacciones que se han especificado durante sus ontogenias acopladas.

Assim, tomando-se a mediação como variável do domínio linguístico, os conflitos inerentes à convivência na diversidade poderiam ser pensados como parte da construção cognitiva, na qual as mudanças impostas pelos processos interativos podem ser compensadas pela dinâmica autopoietica (compensação que se dá mediante a alteração do sistema nervoso no ser humano que, por sua vez, leva a alterações de condutas e práticas, passíveis de serem descritas e validadas no indivíduo, na sua corporalidade). O conhecimento que leva à aprendizagem se origina em deformações compensáveis no acoplamento que se dá através de interações comunicativas. E a ontogenia, nesse contexto, “representa as mudanças estruturais dos seres vivos, desde seu surgimento até a morte” (Andrade, 2012, p. 112). Em outras

palavras: toda unidade viva autopoietica vive, incessantemente, o desafio de lidar internamente com transformações e conservações, mudanças e limites: ações que, por sua vez, interagem de forma não linear ou sequencial, mas simultânea, condicionadas ao acoplamento estrutural com o meio. Para que as transformações cheguem a se conservar, “a variação ontogênica que diz respeito à estrutura da molécula e determina a interação no ambiente é conservada pelo acoplamento estrutural que conserva a relação entre a célula e seu meio” (Andrade, 2012, p. 115).

“Todo conocimiento es conducta descriptiva”, anunciam os autores Maturana e Varela (2013, p. 112); conduta descritiva mediada pela plasticidade da linguagem. A mediação, nesse caso, seria um importante índice de observação do “campo consensual”. Se este campo existe pelas interações comunicativas no domínio da linguagem, mediar equivaleria à ação de promover os acoplamentos necessários para o bem-estar pessoal e social.

As condutas, validadas na experiência e passíveis de serem descritas, se transformam em conhecimento; tais condutas, tornadas conhecimento, passariam a fazer parte dos processos concatenados na autopoiese dos sistemas vivos. Ou seja, no domínio da linguagem e da imaginação, as fabulações, ficções e fantasias conformam índices de observação da experiência e reflexão, sendo parte importante do “campo consensual”, pois narradas, versificadas ou performadas seriam capazes de decantar e, com isso, acomodar e adaptar as transformações necessárias à autopoiese, tanto em sentido individual como sistêmico.

Se a vida biológica escapa dos extremos da mentalidade hegemônica voltada 1. ao determinismo do meio sobre o ser ou 2. ao solipismo onde só cabe a interioridade humana, o mesmo ocorre com a vida cultural e com a elaboração epistemológica que nos conduz e que conduzimos, em permanente interação com o meio para traduzir a experiência da realidade. Aliás, o meio impõe suas “derivadas naturais” – contingências, acidentes, imprevistos que acionam estruturalmente as transformações das unidades vivas, das pessoas, dos

grupos sociais; nesse processo de deriva, o conhecimento é gestado tangenciando ambos os lados da fronteira entre a individualidade e o meio, no domínio da linguagem.

Por tudo isso, mediar exige colocar em ação sentidos corporais e sensibilidades cognitivas que requerem maior atenção. Para o sujeito que media, e que, portanto, procura apreender o seu entorno e relacionar-se com ele, além da visão, a audição e os demais sentidos são igualmente fundamentais. Se ele/ela não escuta, se não traz à tona sua sensibilidade corporal e, conseqüentemente, cognitiva, não poderá estender pontes entre sujeitos e/ou situações em conflito ou em tensão.

Não esqueçamos que o corpo biológico está munido de outros sentidos, para os quais não damos maior envergadura ao elaborar conceitos e teorias reflexivas, embora quando se trate de criar este-reótipos e preconceitos, os sentidos do olfato, do tato e do paladar sejam acionados para interagir com a produção do senso comum (corpos que “fedem”, comidas “ruins” etc.).

Não seria novidade afirmar que o ocidente privilegiou o sentido do olhar para a análise especializada da realidade, e obliterou os outros sentidos que conduzem a experiência do real. Uma vez que sejam ultrapassadas todas estas barreiras (curiosa e ironicamente, os sentidos corporais, as portas e janelas de entrada da realidade para a interação com a subjetividade humana, acabaram tornando-se barreiras para esta mesma interação) e a ponte seja estabelecida, destas circunstâncias saem inusitadas elaborações, mais abarcadoras do quebra-cabeça social.

Se, como parte da construção da racionalidade ocidental, o corpo e seus sentidos foram alijados da produção de conhecimento por serem fomentadores do erro e da falsidade, em oposição à essência e à Verdade (em maiúscula) do mundo das ideias, para ampliar o caminho teríamos que reconsiderar a corporalidade. E com isso interceder pelas diversas e distintas formas/maneiras de pensar e construir conhecimento que ficaram de fora, por se implementarem a partir de outras linguagens ou metodologias: “o viver humano acontece na

relação, mas o que acontece na relação tem consequências na corporalidade e o que acontece na corporalidade tem consequências na relação.” (Maturana, 1999, p. 91).

Talvez seja o momento de observar o caos que convive com o cosmos, mediante o reconhecimento da complexidade das elaborações cognitivas que o ser humano seria capaz de alcançar se em lugar de buscar a “Verdade”, buscasse as pequenas e momentâneas verdades capazes de construir um universo complexo, porém integrado, de valores e princípios éticos para o desenvolvimento dos seres, em sentido ampliado.

Como afirma a crítica Imaculada Kangussu, leitora de Marcuse, “porque a sociedade se reproduz não apenas na consciência, mas também na sensibilidade de seus membros”, torna-se imprescindível a ruptura da “sensibilidade mutilada” para abrir espaço a uma “nova sensibilidade” que seja “capaz de contrapor-se à experiência dos sentidos condicionada pela racionalidade instrumental e às consciências mutiladas que confirmam o *establishment*.” (Haddock-Lobo, 2010, pp. 209-210)

Ainda segundo Marcuse, essa nova sensibilidade exige, ao fim e ao cabo, uma nova linguagem que dê conta de expressar novos valores, capaz de escapar da armadilha maniqueísta que hoje afasta os seres e nos traz à grande crise relacional que vivemos.

Retornando ao pensamento de Maturana e Varela, Cláudia Castro de Andrade chama a atenção para a ambivalência ideológica (própria da autopoiese) que parece separar, mas que de fato conecta: “não há um binarismo nem uma dualidade entre a transformação e a conservação, o que há é um fluxo de interações que ocorrem segundo as intencionalidades do ser humano histórico”. (Andrade, 2012, p. 120). E mais:

Tanto aquele que luta para transformar quanto aquele que luta para conservar estão num embate ideológico por um *locus* hegemônico que possa assegurar uma posição vitoriosa em seu viver e fazer históricos. Tanto o sujeito que transforma quanto o sujeito que conserva

não estão isentos de intencionalidade, haja visto que ambos querem transformar para conservar (Andrade, 2012, pp. 119-120).

3.1 Para quê mediar?

Aprofundemos a reflexão sobre a mediação vinculada às relações poético-políticas que conformam e, em grande medida, determinam sociabilidades possíveis em nossa contemporaneidade pandêmica, atravessada por tensões e conflitos de diversas ordens. Porém, para pensar nosso momento atual necessariamente precisamos retroceder às suas bases formativas, para localizá-lo em um fluxo temporal de continuidades e rupturas permanentes. Em outras palavras, a pergunta pelas crises das relações e consequente degeneração do tecido social, em solo latino-americano e caribenho, carrega a interrogação sobre a continuidade sócio histórica e cultural de um continente atado aos primeiros discursos, narrativas e imagens que deflagraram a sua inserção na chamada modernidade: tempo e espaço de invasões e usurpações constantes e continuadas; tempo que não se mede pela linha cronológica do antes e depois, pois as ações reverberam como camadas justapostas em um presente contínuo (Pereira; Rodriguez, 2015).

A invasão europeia trouxe alterações profundas que se mantêm vigentes no território, nos corpos e nos imaginários, condicionando tanto as políticas institucionais quanto as práticas cotidianas que articulam o tecido social, em pequena ou larga escala. Nesse momento, me interessa observar as mediações levadas a cabo por indivíduos ou grupos sociais atuantes nas bases comunitárias, pois

[...] as práticas de mediação cultural podem ser exercidas por um conjunto diversificado de atores, cuja presença e importância nas várias sociedades e culturas têm grande relevância, porém, nem sempre reconhecimento. No que diz respeito às relações com o passado, esse é o caso, por exemplo, dos chamados “guardiões da memória” familiar,

encarnados em pessoas idosas ou em um membro da família que estabelece como seu objetivo “produzir”, de maneira mais ou menos informal, um arquivo de documentos ou de relatos sobre a história dessa família. Isso pode ocorrer igualmente em grupos sociais de várias naturezas, nos quais indivíduos se dedicam a “coleccionar” objetos e a produzir relatos memoriais, escritos ou registrados em outro suporte, com alguma circulação entre o grupo, além de certa permanência no tempo. Outros mediadores culturais podem ser identificados nos leitores, contadores de histórias, guias de instituições, pais e outros agentes educadores encarregados da socialização de crianças e jovens em diversas situações. Tais mediadores, de enorme relevância na construção de identidades culturais de indivíduos e comunidades, geralmente não são identificados e não se identificam pela categoria de intelectual (Gomes; Hansen, 2016, pp.8-9).

Por outro lado, para pensar o que aciona a sensibilidade e o seu acontecer estético e político contemporâneos, precisamos entender que o “futuro”, como devir, nunca esteve desassociado do passado e do presente. Sempre houve futuros possíveis em cada processo de estranhamento, rechaço, resistência; assim como nas táticas e estratégias de mediação implementadas ao longo dos últimos séculos.

Ao conferir centralidade àqueles e àquelas que mediam nos abrimos à observação das construções socioculturais a partir de outra perspectiva, para a qual a ação de mediar não se restringe ao sentido de conciliação, mas à busca por trazer à tona e dar visibilidade a acervos e arquivos, memórias e sensibilidades em disputa, em âmbito individual, familiar ou social. Além disso, esta perspectiva prioriza as micropolíticas do cotidiano comunitário, estejam elas organizadas em movimentos ou dispersas, acionadas por fatores diversos e até mesmo contingenciais. As mediações dinamizam as “liberdades gazeteiras das práticas” inerentes às táticas articuladas no cotidiano pelas operações culturais do “homem ordinário” (Certeau, 2009).

De qualquer forma, a ação de mediar requer, necessariamente, linguagem. E é neste âmbito – da linguagem – que a mediação se

imbrica com as elaborações estéticas e discursivas que se transformam em arte e política.

A ideia de mediação, personificada em um agente catalizador, ou pensada como paradigma de ação coletiva ou fenômeno sociocultural (Velho; Kuschnir, 2001) vem se instaurando como prática e campo profissional (em áreas de atuação diversas: jurídica, educativa, artística, etc.), embora sempre tenha estado presente como mecanismo fundamental de sociabilidade, se considerarmos que

a vida social só existe através das diferenças. São elas que, a partir da interação como processo universal, produzem e possibilitam as trocas, a comunicação e o intercâmbio. O estudo da mediação e, especificamente, dos mediadores, permite constatar como se dão as interações entre categorias sociais e níveis culturais distintos. [...] Existe política no cotidiano com crises, alianças, conflitos e rompimentos. Num contínuo processo de negociação da realidade, escolhas são feitas, tendo como referências sistemas simbólicos, crenças e valores, em torno de interesses e objetivos materiais e imateriais dos mais variados tipos. A mediação é uma ação social permanente, nem sempre óbvia, que está presente nos mais variados níveis e processos interativos (Velho; Kuschnir, 2001, pp.9-10).

Estas reflexões sobre o papel subjetivo e também objetivo da mediação nos levam a pensá-la em duas vertentes que podem ser contraditórias ou complementares, a depender da dinâmica de cada circunstância: toda mediação guarda impulsos conservadores e impulsos progressistas que às vezes agem em paralelo e outras vezes em disputa. A mediação, dimensão inerente ao fazer coletivo, se sustenta sobre as constantes negociações com a cultura hegemônica, seja em sentido reacionário ou libertário. Em outras palavras, a mediação, em si mesma, não é boa ou ruim, conservadora ou progressista; constitui-se como lógica de inter-relação acionada por interesses, os mais diversos. O ato de mediar, portanto, é capaz de gerar incontáveis consequências em todos os âmbitos da vida individual e coletiva, e talvez

pelo fato de que esta lógica seja tão naturalizada não a vemos e não nos atentamos para a sua complexidade. Porém,

Os mediadores, estabelecendo comunicação entre grupos e categorias sociais distintos, são, muitas vezes, agentes de transformação [...]. A sua atuação tem o potencial de alterar fronteiras, com o seu ir e vir, transitando com informações e valores. Sem dúvida há mediações que, simplesmente, mantêm o *status quo*, num processo mesmo de controle de informações e preservação de valores. Seria uma mediação tradicional, historicamente desempenhada por certas categorias de sacerdotes, feitores, capatazes, mordomos, delegados, entre tantos possíveis exemplos. Mas, nas metrópoles moderno-contemporâneas, os exemplos brasileiros [...] ilustram a dimensão mais dinâmica da mediação. Esta associa-se, por outro lado, à noção de *liberdade*, na medida em que se sublinha a possibilidade de escolha, de opção diante dos condicionamentos e determinações socioculturais mais abrangentes (Velho, 2001, p. 27).

A mediação – como conceito e prática – é capaz de abarcar mecanismos e processos socioculturais atravessados pelas interseccionalidades entre raça, gênero, sexualidade, religião, línguas e classe social e torna-se produtiva para a observação do sentido libertário ou conservador de certas práticas políticas, além das produções artísticas e culturais. Como mediar é interação permanente e constante, ao fazê-la não nos damos conta, pois “como vivemos imersos na linguagem, muitas vezes não vemos o que fazemos, porque o fazer obscurece o fazendo. Pois para observar o fazendo temos que nos distanciar do mesmo, e isso é difícil de ser feito.” (Maturana, 1999, p. 92)

Para que mediar cumpra seu sentido libertário, em lugar da imparcialidade que normalmente acompanha este verbo¹, pleiteamos

¹ Como exemplo da sua enfatizada “neutralidade”, no âmbito jurídico, segundo o Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro: “A mediação é um processo voluntário que oferece àqueles que estão vivenciando uma situação de conflito a oportunidade e o espaço adequados para conseguir buscar uma solução que atenda a todos os envolvidos. Na mediação as partes expõem seu pensamento e terão uma oportunidade de solucionar questões importantes de um modo cooperativo e construtivo. O objetivo

a *pluriparcialidade*, como uma atitude adequada à prática e reflexão mediadoras que buscam “implicar-se a partir da empatia” (Mammar, 2018, p. 198). Tomando a metáfora da ponte (tão recorrente para falar de mediação), podemos afirmar que o movimento de ir em direção ao outro não precisa - e nem deveria - se tornar o movimento de apagamento e invisibilização da margem mais vulnerável do rio. Qualquer processo de mediação só poderá construir pontes a partir de bases bem fundamentadas e seguras de seus próprios valores.

Portanto, a mediação que nos interessa é aquela capaz de construir pontes entre margens que conheçam suas forças e debilidades, e se reconheçam como territórios igualmente importantes para a cartografia social, para o ecossistema cultural que oxigena o mundo através da diversidade. Mediação *pluriparcialmente* comprometida com processos de diálogo plasticamente elaborados, ampliados em suas linguagens e discursos para que neles se expressem todos os mundos possíveis.²

Para cumprir com tantas expectativas, a prática mediadora – política e cultural – pressupõe a inserção corporal e sensível do sujeito que se propõe a atuar coletivamente, seguindo este paradigma inter-relacional, e aposta todas as suas cartas na perspectiva intercultural. Assim, mediar precisa ser sempre intenção e ação críticas, em sentido ético e estético.

da mediação é prestar assistência na obtenção de acordos, que poderá construir um modelo de conduta para futuras relações, num ambiente colaborativo em que as partes possam dialogar produtivamente sobre seus interesses e necessidades. [...] Os mediadores são neutros: não dão conselhos, nem tomam decisões, eles facilitam um diálogo positivo, criando uma atmosfera propícia à identificação das reais necessidades de ambas as partes [...].” In: <http://www.tjrj.jus.br/web/guest/institucional/mediacao/estrutura-administrativa/o-que-e-mediacao> Consulta em: 25 jul 2020.

² “A tão aclamada imparcialidade do mediador deve ser revista levando em consideração que o conflito é, normalmente, a consequência de um desequilíbrio, de uma desigualdade. Nesses termos, o mediador tem como função principal o reforço da parte frágil do conflito, reequilibrando, de forma ecológica, a posição dos conflitantes. [...] Essa imparcialidade imaginária acontece quando se esquece que o mediador possui um papel que é estar no meio, compartilhar, e até mesmo ‘sporcarsi le mani’ [‘sujar as mãos’].” (Spengler, 2012, p. 139)

Por outro lado, há um processo complementar que deve correr em paralelo: o constante exercício de auto-observação e autoanálise que anteriormente chamamos de automeiação. Para tanto, além da autoconscientização corporal, mediante atenção aos sentidos (uma espécie de virada sensorial), outro âmbito deve ser incluído, associado à racionalidade. À capacidade cognoscitiva racional - já suficientemente valorizada em qualquer contexto considerado civilizado - precisamos incluir o dado sentimental, mas já não como obstáculo à convivência. Precisamos, portanto, *sentipensar* nossos processos pessoais e coletivos.

A emoção – como também os sentidos – foi alijada do processo hermenêutico, em vão. É hora de resgatá-la de forma lúcida para que, em lugar de serem ativadas inconscientemente, as emoções colaborem, com suas potencialidades, na criação da empatia necessária à mediação. Para a própria antropologia já é notório que “lo que estamos capacitados para ver en los demás depende en buena medida de lo que está en nosotros mismos.” (Guber, 2014, p. 134)

Recuperar a fraternidade como categoria política atuante no espaço público poderia ser também atributo da mediação (agora pensada como campo profissional), pois sua capacidade de involucrar-se em territórios liminares – cujas contradições e conflitos requerem empatia e solidariedade – serviria ao propósito social de articulação das divergências, construindo convivialidade mediante a máxima da “unidade na diversidade” (Freire, 2019).

No cenário contemporâneo, marcado por inúmeras “guerras culturais” (Coelho, 2000), o fazer estético, como arte e cultura, aciona subjetividades e identidades e se torna capaz de construir novos processos de sociabilidade voltados a uma ética mais propícia à convivialidade: “cultura política é a cultura que nos permite conviver em sociedade, conviver na cidade, na pólis” (Coelho, 2000, p. 119).

Pensar a mediação como articulação necessária às lutas culturais oriundas dos conflitos e tensões próprios de contextos de diversidade cultural é pensar em práticas e processos que fomentem a potencialidade criativa de tais conflitos, em substituição a práticas

e processos que fomentem a violência, também própria destes mesmos conflitos. Em outras palavras, a perspectiva prática e reflexiva proposta por um paradigma cuja base é a mediação direciona a tensão social inevitável às sociedades contemporâneas para o diálogo criativo e inovador, roubando o fogo de suas faíscas para alimentar a convivência intersubjetiva e intercultural, sendo capaz de transformar a raiva em energia de cura (Somé, 2003). Ou, como diria Stuart Hall, para “transformar as classes divididas e os povos isolados – divididos e separados pela cultura e outros fatores – em uma força cultural popular-democrática” (Hall, 2013, p. 291). Assim, a mediação tornada política pública fomentaria uma convivialidade nada ingênua, consciente de suas arestas e de que “as culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção” (Hall, 2013, p. 287).

Para encontrar saídas alternativas e *sentipensantes* para o aparente impasse e retrocesso do momento histórico atual precisamos, necessariamente, dar início a um profundo processo de reconexão das distintas camadas do nosso território de atuação (em ampla escala: do subjetivo, corporal ao regional) que foram historicamente partidos pela espada ou pela escrita. E a poética, acionada como mediação, nos recorda que é imprescindível articular as peças ainda esparsas do quebra-cabeça coletivo que nos desafia todos os dias, sob pena de termos que continuar lidando com a violência como única opção de contraposição e empoderamento daquelas peças cansadas de serem sempre subalternizadas e silenciadas: “Somos criaturas fazedoras de significado e boa parte de nossa identidade e segurança deriva do significado que damos ao mundo.” (Yoder, 2018, p. 32)

A este cenário somem-se as dinâmicas migratórias que hoje são muito mais constantes do que jamais foram. Se sempre houve migração sobre a Terra na história da humanidade, hoje a dimensão virtual nos permite deslocamentos subjetivos que interconectam culturas de maneiras muito mais dinâmicas. Mesmo confinados a um quarto ou uma cidade de origem, vivemos atravessados pelas

alteridades virtuais, com as quais estabelecemos diálogo ou rechaço. Como fomentar, neste contexto, a chamada “cultura da paz”³? A mediação, como reflexão e prática sociocultural, pode e deve se constituir como tática e estratégia de comunicação e convivência, pois a comunicação envolve a “coordenação de comportamentos” mediante a linguagem: “maneira de vivermos juntos no fluxo das coordenações das coordenações de comportamento”. (Maturana, 1999, p. 93). Seria possível, a partir da categoria da mediação, contribuir com a urgente demanda de “crear el conocimiento, el entendimiento que posibilita la convivencia humana”, pois justamente a convivência seria “el mayor, más urgente, más grandioso y más difícil desafío que enfrenta la humanidad en el presente” (Behncke C. In: Maturana; Varela, 2013, p. 15)

³ Segundo a Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz da ONU, aprovada em Assembleia Geral em 6 de outubro de 1999: “[...] Considerando também que na Constituição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura se declara que “posto que as guerras nascem na mente dos homens, é na mente dos homens onde devem erigir-se os baluartes da paz”; Considerando ainda a Declaração Universal dos Direitos Humanos e outros instrumentos internacionais pertinentes ao sistema das Nações Unidas; Reconhecendo que a paz não é apenas a ausência de conflitos, mas que também requer um processo positivo, dinâmico e participativo em que se promova o diálogo e se solucionem os conflitos dentro de um espírito de entendimento e cooperação mútuos; [...] Reconhecendo a necessidade de eliminar todas as formas de discriminação e intolerância, inclusive aquelas baseadas em raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, na origem nacional, etnia ou condição social, na propriedade, nas incapacidades, no nascimento ou outra condição; [...] Proclama solenemente a presente Declaração sobre uma Cultura de Paz, com o objetivo que os Governos, as organizações internacionais e a sociedade civil possam orientar suas atividades por suas sugestões, a fim de promover e fortalecer uma Cultura de Paz no novo milênio:

Artigo 1º: Uma Cultura de Paz é um conjunto de valores, atitudes, tradições, comportamentos e estilos de vida baseados: a) No respeito à vida, no fim da violência e na promoção e prática da não-violência por meio da educação, do diálogo e da cooperação; [...] Disponível em: <http://comitepaz.org.br/index.php/documentos-internacionais/> Acesso em: 11 dez. 2019.

3.2 Estética de(s)colonial

A pergunta pelo fazer artístico e cultural contemporâneos nos leva à pergunta pelo futuro como devir, como construção coletiva imbuída de possibilidades, pois a cultura em geral, e as artes em particular, em solo latino-americano, não estão atentas apenas à denúncia e à crítica das bases coloniais que nos constituem; voltam-se, também, à observação da potência de esperança emergente em projetos que problematizam e (re)articulam, ou seja, que mediam, imagens e discursos coloniais que ainda condicionam nosso atuar individual e coletivo (Pereira; Rodrigues, 2015). Noutros termos, a expressão artística atual se constrói, também, sobre a necessidade de pensar o futuro e reconhece a incapacidade de fazê-lo sem realizar as mediações pendentes com o passado. De forma mais ampla, recordemos, com Zulma Palermo, que o pensar situado imprescindível para a perspectiva descolonial “requiere modificar el lugar desde el que nos pensamos a nosotros mismos y desde el que miramos el mundo.” (Palermo, 2009, p. 15)

É notório que uma considerável parte do fazer artístico contemporâneo, em qualquer latitude da América Latina e Caribe⁴ vem procurando sair da metáfora simplificadora do tempo como uma linha cronológica reta e inalterável e em síntese: 1. nos instiga a pensar

⁴ Para esta afirmação nos baseamos em observação própria, aliada às pesquisas contidas em alguns títulos, entre eles: Paim, Claudia. *Táticas de artistas na América Latina*. Porto Alegre: Panorama Crítico Ed., 2012; Speeanza, Graciela. *Atlas portátil de América Latina*. Barcelona: Anagrama, 2012; Ludmer, Josefina. *Aquí América Latina*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. Algumas publicações, embora não exclusivamente focadas na produção latino-americana, tomam este território para compor a maior parte das obras e exposições analisadas pelos autores. Neste sentido, sua reflexão sobre o papel social da arte no mundo contemporâneo ilumina o cenário atual do continente: Garcia Canclini, Néstor. *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010; Cordiviola, Alfredo; Cavalcanti, Ildney (orgs). *Os retornos da utopia: histórias, imagens, experiências*. Maceió: EDUFAL, 2015; França, Andrea; Lopes, Denilson (orgs.). *Cinema, globalização e interculturalidade*. Chapecó: Argos, 2010; Mesquita, André. *Insurgências poéticas: arte ativista e ação coletiva*. SP: Annablume, 2011.

como rearmar o quebra-cabeça subjetivo, ao mesmo tempo que material, de tempo e espaço cujas peças sustentam, embasam e condicionam o nosso fazer social cotidiano; 2. traz à tona e problematiza as imagens e discursos que geraram, e ainda geram, as assimetrias do cenário contemporâneo; 3. nos remete à necessidade de mediação, para que tais assimetrias não precisem vir acompanhadas dos surtos de violência com os quais o mal chamado passado irrompe na cena coletiva, quando os “primitivos, marginais, periféricos” se cansam de estar submergidos e invisibilizados nas nossas sociedades injustas e desiguais.

Vivemos imersos em imagens e discursos naturalizados de nós mesmos, de nosso lugar espaço-temporal no mundo; imagens elaboradas a partir de perspectivas (externas ou estrangeirizantes) muito interessadas na continuidade, na manutenção, na conservação do atual sistema-mundo.

E de que imagens e discursos estamos falando? Daqueles que naturalizamos de tal maneira que se tornam as óbvias definições que mantemos vigentes, como, por exemplo, a superioridade masculina branca europeia atuando sobre o território primitivo e fértil, passivo e frágil, da bela América. Esta imagem primigênia, acompanhada dos acessórios fálcos que a atualizam de tempos em tempos (a espada, a pluma, a caneta; ou seja, a força e a inteligência materializadas na escrita) moldam as ideias sobre as quais nos constituímos como sociedade.

A experiência da imagem, anterior à da palavra, vem enraizada no corpo. [...] A imagem é um modo da presença que tende a suprir o contacto direto e a manter, juntas, a realidade do objeto em si e a sua existência em nós. O ato de ver apanha não só a aparência da coisa, mas alguma relação entre nós e essa aparência: primeiro e fatal intervalo. Pascal: “Figure porte absence et présence.” A imagem pode ser retida e depois suscitada pela reminiscência ou pelo sonho. Com a retentiva começa a correr aquele processo de coexistência de tempos que marca a ação da memória: o agora refaz o passado e convive com ele (Bosi, 1977, p. 13).

Assim, para expurgar os fantasmas da América Latina de que nos fala Aníbal Quijano (2006, p. 49), ou seja, “a colonialidade e a globalidade como fundamentos e modos formadores do novo padrão do poder” que nos condicionaram a ser “tanto o espaço original como o tempo inaugural do período histórico e do mundo que ainda habitamos”, precisamos (individual e coletivamente): 1. acionar novas e antigas imagens e discursos que sejam capazes de contrabalançar o peso da cultura hegemônica, baseada na divisão do trabalho por sexo e raça e 2. construir práticas e procedimentos de mediação (sociocultural) que nos permitam abrangentes diálogos nos quais se privilegiem a interculturalidade propiciadora de justiça social e, portanto, da cultura da paz.⁵

É a partir da predisposição a outras formas representativas de nós mesmos (através da emergência, recuperação ou criação de novas subjetividades) que poderemos realizar o exorcismo destes fantasmas da colonialidade do poder e do ser que ainda assombram e condicionam nosso fazer político, econômico, artístico, intelectual etc. E, para que sejamos capazes de construir novas bases e perspectivas de nós mesmos, há que se esgarçar o sentido hegemônico da estética: por um lado retornando as suas raízes etimológicas e, por outro, encontrando raízes próprias, cada vez mais emergentes do solo que nos configura coletivamente.

Muito do que se elabora artisticamente hoje, em todos os confins de *Nuestra América*, nos remete ao movimento de “desprendimento” que visa ampliar o sentido do estético, para que nele caibam muitas outras sensibilidades:

⁵ Tais práticas e procedimentos poderiam ser compreendidos como atualizações ou adaptações rituais propiciadores do sentido de comunidade aqui fomentado, segundo a perspectiva da filósofa africana Sobonfu Somé, que afirma que “é importante, em qualquer relacionamento, fazer rituais – para manter a paz, para manter os pés no chão, para melhorar a comunicação” pois “os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta.” (Somé, 2003, p. 53).

La palabra *aesthesis*, que se origina en el griego antiguo es aceptada sin modificaciones en las lenguas modernas europeas. Los significados de la palabra giran en torno a vocablos como “sensación”, “proceso de percepción”, “sensación visual”, “sensación gustativa” o “sensación auditiva”. [...] A partir del siglo XVII, el concepto *aesthesis* se restringe, y de ahí en adelante pasará a significar “sensación de lo bello”. Nace así la estética como teoría, y el concepto de arte como práctica. [...] Esta operación cognitiva constituyó, nada más y nada menos, la colonización de la *aesthesis* por la estética; puesto que si *aesthesis* es un fenómeno común a todos los organismos vivientes con sistema nervioso, la estética es una versión o teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza. [...] Así, la mutación de la *aesthesis* en estética sentó las bases para la construcción de su propia historia, y para la devaluación de toda experiencia *aesthética* que no hubiera sido conceptualizada en los términos en los que Europa conceptualizó su propia y regional experiencia sensorial (Mignolo, 2014, pp. 28-29).

Segundo Walter Mignolo, a *aesthesis* – como facultade inerente a qualquer ser vivente – foi colonizada pela estética eurocentrada e passou a condicionar não apenas o gosto (Bourdieu, 2009), mas os processos cognitivos vinculados à elaboração das sensações corporais. Como consequência desta colonização história da estética, a arte se constituiu como campo e instituição em permanente tensão, tanto com as linguagens da representação quanto com as forças sociais que a dinamizam. Em um possível diálogo, o antropólogo Néstor García Canclini se pergunta:

¿Reside el éxito del arte en su carácter “inofensivo” o ineficaz? Vamos a explorarlo a partir de otra hipótesis: el arte es el lugar de la inminencia. Su atractivo procede, en parte, de que anuncia algo que puede suceder, promete el sentido o lo modifica con insinuaciones. No compromete fatalmente con hechos duros. Deja lo que dice en suspenso. [...] Las obras no simplemente “suspenden” la realidad; se sitúan en un momento previo, cuando lo real es posible, cuando

todavía no se malogró. Tratan los hechos como acontecimientos que están a punto de ser (García Canclini, 2010, p. 12).

Neste mesmo livro, mais adiante o autor conclui que “el arte y la ciencia hacen sociedad. Lo logran en tanto no pretenden ofrecer nuevas totalidades autosuficientes, sino pensar y acompañar la recomposición de las estructuras, interacciones y experiencias” (García Canclini, 2010, p. 249). É por este viés que proponho a observação do fazer artístico, no qual incluo a escrita literária, levado a cabo nas produções que ocupam hoje as salas de galerias ou museus, ou ainda ativados nos Saraus e Festivais de Poesia das mais diversas capitais e periferias latino-americanas⁶. São produções que apontam na direção de uma arte da iminência que busca – através de variados processos de mediação com as imagens e discursos que compõem as camadas do nosso imaginário coletivo – a descolonização do ser e, consequentemente, da própria estética.

Em um produtivo jogo de palavras, poderíamos relacionar, no âmbito das poéticas latino-americanas, a qualidade da iminência, trazida por Canclini, ao sentido imanente elaborado pelo filósofo Ernst Bloch (1885-1977), em cujo pensamento encontramos categorias produtivas para pensar este solo fértil do qual emanam imagens e discursos do “objetivamente possível” (Bloch, 2005, p. 176), com a intenção de reconhecer que

O ser humano ainda não é impermeável, o curso do mundo ainda não está decidido, encerrado, e assim se dá também com a profundidade em cada informação estética: *esse utópico é o paradoxal na*

⁶ Veja-se, por exemplo, “Profanando limites da cultura latino-americana: Da guerra ao Sarau”, de Alai Garcia Diniz, publicado no livro *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização* (SP: Pedro&João, 2017), o volume *Os retornos da utopia: histórias, imagens, experiências* (Maceió: EDUFAL, 2015), organizado por Alfredo Cordiviola e Ildney Cavalcanti, ou ainda a entrevista a Lena Reza García: “É preciso ser simples para construir coisas grandes”, publicada no *Suplemento Literário de Minas Gerais*, em junho de 2017 (n. 1372, pp. 25-29). Disponível em: <https://issuu.com/suplementoliterariodeminasgerais/docs/suplemento1372>

imanência estética, é o que há de mais fundamentalmente imanente nela (Bloch, 2005, p. 219. O destacado é do autor).

Há mais história guardada sob o manto da linha cronológica, e mais mundos por explorar em nossas sociedades *abigarradas*, justapostas, entreveradas. Mediar as peças que compõem este quebra-cabeça de tempo e espaço coletivos, de experiências diversas de sociabilidade, é condição fundamental para a desejada “cultura da paz” que só pode emergir do diálogo intercultural. Portanto, uma paz que não continue a se construir “sem voz”, pois, como afirmam os poetas do rap, “paz sem voz não é paz, é medo” (O Rappa, “Minha alma”, 1999).

A potência de(s)colonial da estética pressupõe coerência entre o gesto artístico e a reflexão localizada; precisa ser acionada territorialmente, muitas vezes constituindo-se como estética fronteiriça, periférica ou marginal, em pugna ou em disputa com o seu sentido dominante e colonial. O reconhecimento desta potência requer enxergar a cultura encarnada na pele e na língua de sujeitos históricos que compõem a materialidade do espaço e do tempo das heterogêneas sociedades latino-americanas: Pessoas indígenas, afrodescendentes, mestiços de diversas nacionalidades (além de uma enorme diversidade de outros grupos minoritarizados).

Tal perspectiva – mais próxima da partilha do sensível (Rancière, 2009) do que da indústria cultural – requer, ainda, o entendimento deste momento histórico cada vez mais determinado pelo entrecruzamento de crises de naturezas tão diversas (ambiental, econômica, política, sanitária) como possibilidade histórica de crescimento, tanto individual quanto coletivo; momento este que demanda, do campo intelectual, a “descolonización del conocimiento con miras a alcanzar un diálogo productivo con las prácticas de la vida cotidiana” (Palermo, 2010, p. 81). Um diálogo que nos leve a ultrapassar o uso instrumental da interculturalidade, manejada em termos de tolerância, para alcançar políticas coerentes com a emergência, *desde* a comunidade, de “procesos de construcción de un conocimiento otro,

de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro, y de una sociedad otra” (Palermo, 2010, p. 85).

Como elabora Silvia Rivera Cusicanqui, tal perspectiva percebe o conflito inerente à diversidade e ao contemporâneo como uma “oportunidade encontrada”, entendendo a crise “como um momento de desvelamento”⁷. Por esta via seria possível recuperar “a dimensão comunicativa e política das palavras, seu nexos com a experiência e com a ação”, para finalmente poder ver, enxergar, mais além da “penumbra cognitiva” dos últimos séculos (Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 113-114).

A diversidade - encarnada em corpos e línguas - representada, poetizada ou performatizada, movimentada e desestabiliza o *continuum* epistemológico sobre o qual se constroem as bases consensuais da cultura hegemônica, tão comprometida com o princípio da homogeneidade. A atitude mediadora entra no jogo estético para acionar o dinamismo inerente às relações, não permitindo, com isso, que a estagnação e a inércia continuem predominando na estruturação de nossas vidas individuais e coletivas.

Em menor medida como política pública, mas muito presente em iniciativas individuais e de pequenos coletivos, há uma grande variedade de práticas de mediação emergentes do âmbito sociocultural, que convocam a mobilizar/movimentar/articular imagens e discursos, sensibilidades e epistemes *ninguneadas*, silenciadas pelo *modus operandi* capitalista, patriarcal e colonial dos últimos séculos. Mediação como atitude que leva à criação de pontes e conexões entre particularidades, sempre em sentido contextual e nunca perene, dadas as condições materiais e objetivas.

É a postura mediadora que nos levará a reconhecer o valor político da “estética diaspórica” organizada sobre estratégias dialógicas e formas híbridas que precisam “substituir o ‘ou’ pela potencialidade e pela possibilidade de um ‘e’, o que significa a lógica do acoplamento, em lugar da lógica da oposição binária.” (Hall, 2013, p. 383)

⁷ Todas as traduções de Silvia Rivera Cusicanqui são traduções livres.

Como escapar do reducionismo, do determinismo ou da simplificação maniqueísta e excludente que há tantos séculos vem conformando a base do pensamento ocidental? Começemos pelo reconhecimento de que entre dois polos opostos há sempre uma zona de contato, de fricção e de possíveis negociações. É nesta zona que se elaboram as mediações: nas fronteiras entre racionalidades diversas, constituídas por ideologias e emoções; ou, simplesmente, na fronteira entre a pele própria e a alheia.

Pensemos, agora, na palavra. A palavra, em si mesma, é pura mediação. Como uma escultura energética, ou um objeto sensível, a palavra conduz ideias e forças. Escrever é, portanto, levantar realidades, ou melhor, erguer possibilidades e potencialidades através de imagens e narrativas que abrem novas perspectivas da realidade. De fato, é recorrente, entre as tradições indígenas, a percepção da palavra como criadora de realidades. Em guarani, por exemplo, *ñe'e* é a palavra-alma. A Bíblia também o afirma (“No começo era o Verbo, e o Verbo se fez carne”) e o sistema-mundo criado a partir da religião ocidental hegemônica fez muito uso deste princípio ao inventar divisões territoriais, além de estratificações e hierarquias para os seres humanos.

Com a criação de palavras como continente e raça (ambos os neologismos inventados entre os séculos XV e XVII), toda a realidade objetiva do mundo foi alterada para se ajustar ao desenho de realidade erigido sobre a divisão do trabalho por gênero e raça, que passava a repartir os seres e territórios em função dos interesses europeus. E hoje, os discursos que justificam os cortes de gastos públicos ou a derrocada de líderes também subsomem realidades objetivas em um labirinto de ficções discursivas. Assistimos, desde então, à patologização cada vez mais intensa da palavra, instituída como argumento legal.

Portanto, é a partir da reflexão sobre a deturpação da funcionalidade expressiva e comunicativa das palavras em contextos de colonialidade (antigos e atuais) que precisamos repensar a sua inserção – das palavras – tanto em nosso cotidiano como nas elaborações

mais íntimas dos pensamentos e sentimentos que nos conformam. Como afirma Cusicanqui,

[...] Las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común. [...] Nos cuesta hablar, conectar nuestro lenguaje público con el lenguaje privado. Nos cuesta decir lo que pensamos y hacemos conscientes de este trasfondo pulsional, de conflictos y verguenzas inconscientes (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 19-20).

Por outro lado, narrativas e discursos não são elaborados apenas a partir das palavras. As imagens têm um papel fundamental, principalmente em contextos culturais nos quais, antes da imposição da cidade letrada (Rama, 2004) e da escrita alfabética, as pessoas indígenas se expressavam e comunicavam por pictogramas e iconografias, entre outras formas visuais. Neste sentido, é inspiradora a leitura realizada pela socióloga boliviana da obra de dois artistas: o pintor Melchor María Mercado e o diretor de cinema Jorge Sanjinés. Cusicanqui, em um texto bastante “indisciplinar”, confere-lhes o título de “sociólogos da imagem” e elabora, a partir de suas imagens pictóricas e cinematográficas, toda uma argumentação que poderíamos trazer para dialogar com a afirmação anterior, de que a mediação cultural abre espaços ativos e alternativos, capazes de criar novas perspectivas descritivas dos processos histórico-sociais. Para a autora, o pintor e o cineasta, ambos sujeitos que acionam a linguagem visual para mediar a realidade sócio-histórica boliviana, extrapolam o âmbito artístico e criam “piezas hermenéuticas en y por sí mismas atravesadas por voces de autor que no sólo describen o reflejan una realidad dada, sino que la interpretan, teorizan y reflexionan sobre ella.” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 88)

A arte (como instituição) e os/as artistas (como sujeitos), ao moldarem as palavras ou criarem imagens estão confeccionando,

também, “peças hermenêuticas” que interpretam e teorizam a realidade; estão criando, portanto, narrativas e discursos que incidem sobre as subjetividades, em constante processo de retroalimentação. A presença do/a autor/a, com sua própria carga subjetiva e repertórios contextuais não significa um problema. Ao contrário, confere materialidade às alegorias que eles elaboram e introduzem no imaginário coletivo. Nesse sentido, a arte amplia seu escopo representativo para atuar no campo da mediação cultural, movimentando e problematizando imagens e discursos mediante o entrelaçamento de preocupações éticas e estéticas, voltadas à interpretação da realidade sócio-histórica da qual emergem.

Outro exemplo desta perspectiva é a que encontramos nos Festivais de Poesia ou nos Saraus, levados a cabo em grande parte da América Latina. Neste caso, a poesia é entendida como arte da palavra não apenas escrita como também lida, cantada, performada. Poesia que extrapola o âmbito meramente literário para tornar-se, a partir do agenciamento da oralidade, propiciadora de outras formas de sociabilidade e, por que não, de “peças hermenêuticas” fomentadoras de novas subjetividades, recriadas a partir da reencenação ou recriação de significados e identidades.

Vejamos o caso da Colômbia, um país tão fortemente marcado pelas guerrilhas internas que há décadas assolam seu território nacional, engendradas por diferentes atores e interesses do colonialismo interno e externo que padecem todos os países do continente e do Caribe. Entre inúmeros festivais de poesia, destacamos dois: o *Festival Internacional de Poesía de Medellín* e o *Encuentro Nacional e Internacional de Mujeres Poetas*, de Cereté. Ambos atuantes há quase três décadas – vinte oito e vinte quatro anos, respectivamente – nasceram da necessidade de contra-atacar a extrema coerção dos espaços públicos, dominados pela violência. Nasceram, de certa forma, da necessidade coletiva de estar nas praças e ruas de suas cidades, dando-lhes outro significado que não o da dor e da morte.

Como afirmo em outro lugar (Pereira, 2017), nestes contextos a palavra poetizada amplia seu campo de atuação, incidindo sobre

as relações intersubjetivas, ou seja, sociais: 1. como linguagem que se erige a partir da pugna entre o real e sua representação; 2. como ação estética que se desdobra em pensamento ensaístico, em crítica cultural e em reflexão epistemológica, propondo outras racionalidades possíveis e 3. como ação política que se materializa em diversas formas artísticas (sendo o poema apenas um dos seus suportes possíveis), e que promove intervenções sociais que dinamizam e problematizam antigas questões identitárias em contextos privados (o/a leitor/a em diálogo com o texto) e públicos (performances de cunho artístico-político em eventos das mais variadas naturezas). Finalmente, poesia que circula e transgride, gerando empoderamento e autopercepção (ou melhor, automediação), atuante em espaços politizadores das relações culturais.

As mãos que escrevem, tecem, pintam, moldam a argila, cozinham ou semeiam exercem a mediação entre o mundo evidente e as suas camadas sensíveis ou subjetivas; são mecanismos ou instrumentos de mediação entre as variações multidimensionais da vida que constituem o corpo e o seu existir. O papel das mãos é articular, conectar e organizar os caminhos – trajetórias – entre as dimensões propiciadoras da vida individual e coletiva.

Se as mãos/corpos se conectam ao sentido ontológico da estética, mediadas pelas linguagens artísticas, então sua ação se potencializa e passam a conduzir a consciência em sua existência mais material e objetiva, embora também a levem para além do visível. Assim acionadas, as mãos/corpos promovem interação entre o visível e as variáveis do sensível, ou seja, entre o visível e as variáveis multidimensionais que compõem a realidade, pois “o real é processo e processo é mediação vastamente ramificada entre o presente, o passado pendente e sobretudo o futuro possível.” (Bloch, 2005, p. 194)

Gestos, mãos, corpos e palavras mediam tais variáveis e produzem conexões que podem ampliar a percepção da vida, já definitivamente compreendida como fluxo entre camadas justapostas de potencialidades que se imbricam, em maior ou menor medida, no biológico e no cultural. Em síntese, palavras e imagens mediadas

pela corporalidade (ela mesma mediada pelos pensamentos e sentimentos próprios e coletivos que interagem em toda subjetividade), formam o jogo incessante, cuja lógica é relacional e interativa, entre as camadas justapostas da sociedade. Como diria Lezama Lima (1968, p. 106), “existe una función creadora en el hombre, transcendental-orgánica, como existe en el organismo la función que crea la sangre. La poética y la hematopoiética tienen idéntica finalidad.”

Assim, seria possível iluminar a dimensão mediadora da estética ao pensá-la como mediação entre a vitalidade que se tem e a que se deseja alcançar. Vitalidade compreendida como uso consciente das potências próprias do *eu* imbricadas nas coisas, nos seres, na paisagem. Vitalidade como capacidade de transformar potência em experiência mediante conexão entre o sentir e o pensar, plasticamente materializados pela linguagem: “arte como transformação do pensamento em experiência sensível da comunidade” (Rancière, 2009, p. 67).

As práticas estéticas - artísticas e culturais - promovem a circulação dos possíveis e dos necessários (Bloch, 2005) para que se mantenha a retroalimentação entre subjetividade pessoal e meio social. Assim, o termo estética se desvincula do entendimento restrito à teoria da arte para tornar-se “um modo de articulação entre maneiras de fazer, formas de visibilidade dessas maneiras de fazer e modos de pensabilidade de suas relações, implicando uma determinada ideia da efetividade do pensamento” (Rancière, 2009, p. 13).

4

Mediação cultural

Era sábado à noite. Havia um palco montado em plena praça pública, na área central da cidade de Cereté, região metropolitana da capital do estado de Córdoba, na Colômbia caribenha. As pessoas começaram a chegar. Uma van trouxe as poetas que se apresentariam naquela noite, apresentadas por Irina Henríquez, um dos “anjos clandestinos”. Quando o recital começou, havia centenas de ceretanos na plateia, ao ar livre, jovens, idosos, crianças, cães, meninas de patins, meninos de bicicleta, famílias de mãos dadas para não se perderem. Sentaram-se, ouviram, em absoluto silêncio, a poesia de poetas colombianas e de outros países da América do Sul, além de uma italiana, uma norueguesa, uma norte-americana, entre outras. Ouviam na língua original e, em seguida, a tradução, lida pela Irina ou tentada pela própria autora. Ao final de cada apresentação, batiam palmas, emocionavam-se. E era tudo muito honesto. Estavam ali para prestigiar um evento da cidade, sem qualquer obrigação ou constrangimento. Havia música popular, ao final. Os ritmos da região. Depois, o trânsito da praça foi aberto, as crianças ocuparam os espaços, muitos voltaram para casa, outros se aproximaram das autoras para conversar. Ficou para nós a sensação de que a Colômbia tem muito a nos ensinar.

Com a abertura da entrevista realizada por mim e por Ana Elisa Ribeiro, “É preciso ser simples para construir coisas grandes”¹, cita-

¹ A entrevista está disponível na íntegra: <https://issuu.com/suplementoliterariode-minasgerais/docs/suplemento1372>. Acesso em: 12 jan. 2021.

da acima, retornamos a Cereté, Colômbia. No decorrer desta mesma entrevista, uma das perguntas se dirige à prática de gestão de Lena Reza, aqui compreendida como parte do amplo espectro da mediação cultural, que vai desde a gestão administrativa de recursos e espaços à mobilização consciente das sensibilidades em jogo, materializada no diálogo político-poético da cena artística ou cultural. Mediação cultural, portanto, como processo cujo objetivo final é potencializar na cultura e na arte um forte compromisso ético em prol da sociabilidade e da convivialidade:

A gestão é isto: um canal que permite que o artista chegue ao seu público e que o público se retroalimente com tudo o que está fazendo. Isso é gestão cultural. Uma ponte entre o artista e o público. E quando falo “artista”, me refiro tanto ao artista reconhecido quanto àquela da nossa localidade, que quase não é reconhecido. É preciso dar a ele o justo valor. E trabalhar com fundamentos essenciais na gestão cultural, que têm a ver com a ética e a estética. São dois valores imprescindíveis frente a qualquer coisa que se proponha na gestão cultural (Lena Reza, 2017).

Assim como Lena Reza, poderíamos citar uma infinidade de mediadores e mediadoras que acionam a gestão da cultura em sentido intercultural e inclusivo, e que na maioria dos casos tem um exíguo reconhecimento. No entanto, são pessoas fundamentais para que a arte e a *poiesis* mantenham a oxigenação do tecido social nas periferias ou nos grandes centros urbanos.

Outro exemplo deste perfil, associado ao Festival Internacional de Poesia de Medellín, é Jairo Guzmán², cofundador do Festival e

² Jairo Guzmán también es poeta y ha publicado: Coro de ahorcados (1995, poemas), Todo paisaje es la elegancia del ojo (1997, poemas y ensayos breves); Trashumancia de las Tumbas (2015, poemas) y Vuelo de la mirada (2017, poemas). Edita los blogs de expresión poética: Meridiano 75 (obras de autores locales, latinoamericanos y de otras partes) y El ombligo del pez, en el que se han publicado algunas de sus obras creadas a partir de 1997. Poemas suyos han sido traducidos al francés, portugués, inglés, rumano y sueco. Ha sido invitado a leer sus poemas en República Popular China, Finlandia, Suecia, México, Ecuador, Brasil y Chile. Egresado de Matemáticas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, hoy actúa como especialista en

membro de seu comitê de direção. Também vinculada ao Festival, dirige a *Escuela de Poesía de Medellín* e o Projeto Gulliver, demonstrando que este Festival é muito mais amplo e abrangente do que uma simples mostra artística. Se, como tal, o Festival de Poesia ocorre durante uma semana, geralmente no mês de julho, como projeto sociocultural educativo funciona a pleno vapor durante o ano inteiro. O relato abaixo é parte da experiência *in situ* e foi publicado como introdução à entrevista que me foi concedida por Guzmán para a *Revista SURES*:

En una linda mañana, de sol y cielo azul, partimos a la Escuela La Pastora, en una de las muchas comunas periféricas de Medellín. Esta era una de las tantas visitas de los/las poetas invitados/as al Festival Internacional de Poesía de Medellín a zonas marginales de la ciudad de Medellín y su región metropolitana. En la misma van iban, también, los responsables del proyecto Gulliver, el tallerista y poeta Felipe Posada (Colombia), Jairo Guzmán (Colombia) y las activistas Bianca Jagger (Nicaragua) y Helen Mack (Guatemala), ambas galadornadas con el Premio Nobel Alternativo de la Paz. Para quienes lo vivimos, fue una experiencia inolvidable... participamos de una lectura poética que iba acompañada del ritual de los/as niños/as por la paz. Y en el escenario escolar construido para recibirnos, las máscaras hechas entre todos/as representaban a los/las desaparecidos/as. Una historia de resistencias y resiliencias, ahora mezclada con las intervenciones poéticas que llevábamos. Si la poesía sirve para algo, seguramente es para alimentarnos de humanidad. Así salimos todxs, con más fuerza en el alma (*SURES*, 2017).

O Projeto Gulliver, de escrita criativa para crianças, é um dos muitos projetos sociais e artísticos (ou seja, de mediação cultural) realizados pela Fundação do Festival Internacional de Poesia de Medellín, desde a década de 90. Passaram por este projeto mais de 300 docentes da cidade, além de aproximadamente 4.000 crianças e adolescentes em condição de pobreza e vulnerabilidade extremas, vitimados pela

desigualdade social ou pelas violências diversas impostas pelo contexto do narcotráfico. O projeto estendeu-se, ainda, a oito municípios do departamento de Antioquia, contando com financiamento externo de fundações europeias (SURES, 2017).

Segundo Jairo Guzmán, este projeto:

Está al cruce de caminos de la lúdica, la poesía, las artes, la educación complementaria y alternativa, la pedagogía del oprimido, la pedagogía de la esperanza, la pedagogía de las inteligencias múltiples. Se pretende aportar a la renovación espiritual y cultural que se requiere en estos momentos, trabajando en el enriquecimiento del imaginario de la niñez y la adolescencia, con referentes cargados de esperanza y visiones de un país en paz y reconciliación. El proyecto se fundamenta en que al enriquecer el aspecto creador del lenguaje se posibilita un mejor desarrollo de las habilidades sociales, cognitivas y emocionales.

De maneira mais ampla, Guzmán nos conta sobre o Festival:

El Festival surgió en 1991, como una forma de resistencia ante el terror impuesto a la ciudad por las diversas fuerzas violentas en conflicto. La población estaba llena de pánico y después de las seis de la tarde, la ciudad quedaba vacía. Imperaba el miedo. La respuesta multitudinaria a este evento marcó un devenir de construcción de tejido social, crecimiento humano y renovación cultural desde las potencias creadoras de la poesía. El Festival internacional de Poesía de Medellín se ha transformado en símbolo universal de un nuevo mensaje y experiencia colectiva hacia la dignidad y la resistencia, desde el canto y la celebración, ante las adversidades de nuestra historia fratricida. Ya avanzada la segunda década del siglo veintiuno, después de veintisiete versiones plenas de poesía, abiertas a la vida y al ascenso del espíritu, está latente esta convocatoria que ha propiciado muchos beneficios al alma colectiva de la ciudad. Lo que surgió como acto simbólico de congregación y conjuro, permanece como reafirmación y consolidación de un campo de crecimiento cognitivo, sensorial, espiritual, cultural y unitivo. La acción poética del Festival ha incidido de diversas maneras, tanto a nivel local como nacional e

internacional, en diversos aspectos. Está al cruce de los caminos del arte, la poesía, los mitos, lo sagrado, la memoria y lo cotidiano. El ser humano y sus abismos, pero también su esplendor, su sueño. El poema como un ritual al que se accede para las conjunciones del espíritu. Con el Festival se ha depurado la capacidad de escucha de una población sometida al caos de la incomunicabilidad.

A partir desta perspectiva de agenciamento sociocultural pensamos no cenário brasileiro e tomemos como exemplos os Saraus da periferia de São Paulo que, surgidos na virada do século XX para o XXI, vem crescendo em quantidade e qualidade, renovando a cena literária da cidade ao sair dos bares³ (onde tem seus inícios) e alcançar espaços até então fechados para grupos periféricos, como a Casa das Rosas, um dos seus símbolos literários, situada lado a lado com o grande capital que ocupa a Avenida Paulista. Dos bares do Capão Redondo aos incontáveis coletivos atuais, os Saraus participam ativamente da cena artística da cidade, projetando nomes como Marco Pezão, Sergio Vaz, Luiza Romão, Dinha (Maria Nilda de Carvalho Mota), Helena Silvestre ou Ferréz (Reginaldo Ferreira da Silva), entre tantos outros/as.

Segundo Alai Garcia Diniz (2017, p. 159), para quem “a atualização do termo Sarau, no contexto periférico articula-se a um viés decolonial”:

Não é à toa que a periferia inventa no início do século XXI um modo de conceber, experimentar e transmitir o poema, com base no ato performático em que o leitor se transforma em espectador. E os papéis mudam durante o encontro. Microfone aberto é interação. Quem assiste também fala. Não há polarização, pois a riqueza do

³ Marco Antonio Iadocicco, o Marco Pezão, um dos nomes fundadores dos Saraus de São Paulo, afirma em entrevista: “[...] o início foi junto com Sergio Vaz no bar do Bodão, e nos ajudou muito lá em Taboão da Serra. Tanto eu quanto o Vaz éramos muito populares na comunidade. [...] a ideia do sarau sempre foi que o pessoal não pode ficar passivo, tem que ser ativo. [...] Engraçado isso, nasceu um sarau em Taboão da Serra, com os moleques incentivando e tendo apetite, e foi abraçando outras comunidades e até mesmo o país. Emocionante!” (Diniz, 2018, p. 165)

processo é justamente o dinamismo. No espaço do *sarau* (termo este atualizado por Marco Pezão) é onde o rapsodo se exercita, seja pela capacidade de memorizar, pela ousadia da performance que opera a convivialidade (Diniz, 2018, p. 157).

Para outra pesquisadora da cena literária denominada como periférica, Mirian Carla Barbosa,

A literatura marginal/periférica/divergente/literaRua/Literaturaterreiro é mais do que o termo literatura deixa prever: seu alcance toca os processos de produção, recepção e circulação das obras literárias, sacudindo a relação da literatura com a sociedade. Os livros não são vistos como o fim de um processo criativo, mas ferramentas de organização da vida coletiva. Toda semana há lançamento de livro, de zine, de disco, saraus, slams de poesia e audiobooks. A literatura é transformada em um modo de centralizar a periferia: os saraus servem como laboratório criativo e coletivo, onde autores apresentam suas letras e poemas. Ali, onde é medida a recepção do público, as obras são transformadas e desdobradas em outras linguagens. Os escritores são mediadores culturais, indivíduos comprometidos em pensar e transformar a realidade em que habitam. As bibliotecas e editoras comunitárias são exemplos desse pacto e incentivam a literatura comprometida, que não é feita para o asfalto, que é o outro lado, saber o que se passa na favela, saber que se move na periferia. É para que a periferia entenda que há outros modos de se fazer (Barbosa, 2018, p. 28).

Entre inúmeras atividades, é nesta cena periférica onde nasce, por exemplo, a Feira Literária da Zona Sul (FELIZS), em 2020 alcançando sua sexta edição adaptada ao ambiente digital, devido à pandemia. Segundo informado pelo site da Feira, “nos primeiros cinco anos da FELIZS, a programação circulava por equipamentos públicos, independentes e comunitários de educação e cultura, localizados nos distritos do Campo Limpo, Capão Redondo, Jardim São Luís e Jardim Ângela, alcançando mais de 40 mil pessoas”, com uma programação “repleta de convidados que trarão importantes contribuições sobre

o cenário das desigualdades sociais que afetam os moradores das periferias.”⁴

Por outro lado, a apropriação da literatura como arte da palavra escrita por pessoas indígenas de diferentes grupos do Brasil e de fora dele, cada vez mais visível pela circulação nas redes sociais ou pelos inúmeros encontros literários presenciais ou digitais dos últimos anos, nos reafirma a necessidade – até mesmo a urgência – de *sentipensar* e acionar as poéticas em sentido cada vez mais amplo. Um exemplo da visibilidade que indígenas escritores/as vêm tomando foi a recente candidatura de Daniel Munduruku⁵ à Academia Brasileira de Letras⁶. Embora não tenha chegado a alcançar o cargo, a própria candidatura cria um fato político inédito no contexto institucional das letras, no Brasil. Porém, independentemente dos seus âmbitos mais institucionais, a literatura vem sendo mobilizada de forma ativa e consistente. Exemplifico trazendo a perspectiva de Brígido Bogado, poeta Mbya guarani, de nacionalidade paraguaia. Como afirmado em outro lugar,

A acepção de Brígido Bogado orienta a definição da literatura para a expressão dessa palavra que se vê, se escuta e se sente, como um estado mental e espiritual inato a qualquer pessoa; assim, o fazer literário permitiria materializar a palavra/alma/sentimento em sua relação com quem escreve, com sua própria subjetividade, assim como com os demais, com a natureza e com os seres superiores (deuses e semideuses). Para o ser Mbya, é muito importante o equilíbrio nas relações com os demais habitantes da Terra. Em outras palavras, para o poeta a literatura tem a função de guiar-nos pelos caminhos da vida em um constante diálogo entre o próprio ser e os demais: “Por lo menos por la experiencia, por lo que yo sé, por lo que siento, la literatura es contar lo que uno es, contar los sueños, contar los

⁴ <http://periferiaemmovimento.com.br/felizs2020/> Acesso em: 08 out. 2020.

⁵ <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/daniel-munduruku.html> Acesso em: 09 dez. 2021.

⁶ <https://veja.abril.com.br/blog/veja-gente/primeiro-indigena-na-abl-ainda-nao-vai-ser-desta-vez/> Acesso em: 09 dez. 2021.

sentimientos, contar lo que uno desea que sepan otros a través de la poesía, del cuento, de la novela; es simplemente escribir lo que sentimos, aquello por lo que entendemos qué es la vida, su significado y hacia donde uno quiere ir.” (Pereira; Recalde Godoy, 2020, pp. 113-114).

Agora coloquemos em diálogo as práticas e os conceitos elencados anteriormente. Ao retornar a Bloch (2005), inferimos que para que haja alterações efetivas na realidade é imprescindível haver mediação entre as condições pré-existentes – o real objetivo – e as “fantasias” antecipatórias. Entre o sonho e o fato há que haver diversos processos dinamizadores que sejam capazes de alargar os limites da realidade. E há que haver sujeitos comprometidos com esta dinamização que, também para Paulo Freire, necessariamente precisa passar pelo âmbito da linguagem, pois o “inédito viável” requer a mobilização da linguagem como caminho de construção da cidadania (Freire, 2019).

É neste *entrelugar* aberto pela mediação cultural onde se democratizam as fabulações, as ficções e as poéticas que dinamizam a imaginação mediante as diversas linguagens existentes. Tais processos possibilitam a intervenção dos sujeitos em seus contextos, transformando a matéria do horizonte sociopolítico através da negociação entre as “tendências e as latências” das pequenas utopias do cotidiano.

Não nos esqueçamos, porém, que as artes, em si mesmas, assim como as mediações, não são libertárias ou conservadoras. Apenas unindo-se à “capacidade ativa” e à “valentia” dos valores éticos de alargamento e abertura do real, é que as linguagens artísticas poderiam chegar a constituir-se como eficazes provedores de alternativas criativas para o sentido normalizado da realidade (Bloch, 2005).

Por ser falsa e estar além da realidade dada, a arte pode apresentar o mundo de modo mais verdadeiro. A forma artística expressa pulsões polimorfos, atravessa a consciência reificada, atinge correntes pulsionais subterrâneas e sua incompatibilidade com a forma da vida “real” pode iluminar a realidade com uma luz que esta não consegue absorver (Haddock-Lobo, 2010, p. 209).

Seguindo esta linha de pensamento, que busca aliar a teorização à observação participante, é possível pensar no papel “tendencial-histórico” da mediação, fomentado pelo trabalho artístico que dinamiza as subjetividades elaboradas como linguagem: “A potência subjetiva é coincidente não só com o elemento transformador, mas também com o elemento realizador na história, e será tanto mais coincidente com estes quanto mais os seres humanos tornarem-se construtores conscientes de sua história.” (Bloch, 2005, p. 245)

Mediação cultural, portanto, como processo vinculado aos princípios programáticos do “pensar – atuar – pensar” que mobiliza “forma e conteúdo” (Fals Borda, 2015) para que haja interpenetração e retroalimentação entre linguagens, racionalidades e emocionalidades historicamente separadas, a fim de construir mecanismos de comunicação entre ideologias incomunicadas, cada vez mais polarizadas no cenário atual. Mediação cultural para “transformar narrativas de resistencia al cambio en narrativas de liberación” (Fals Borda, 2015, p. 314) e para construir pontes de empatia entre as diferenças; pontes que nos habilitem, finalmente, a sentar à mesa democrática para as urgentes negociações ainda pendentes neste início do século XXI.

Expandida para além de sua versão mais tradicional ligada aos equipamentos institucionais das letras e das artes como a biblioteca e o museu⁷, a mediação cultural vai se configurando como *catego-*

⁷ Embora haja o esforço, por parte de estudiosos da mediação cultural, de pensá-la como processo mais abrangente e socialmente comprometido, ainda é grave a falta de uma radicalização que suspenda a verticalidade desta relação, onde o/a mediador/a é aquele que ensina o público a apreciar a “cultura”: “Mediación cultural, educación popular, acciones educativas o inclusión social, instrucción y divulgación son todas facetas de un esfuerzo por acercar el arte o la cultura a los públicos” (Aboudrar; Mairesse, 2018, p. 46). Esta citação demonstra, por exemplo, a incompreensão do significado insurgente dos termos elencados como sinônimos: mediação cultural e educação popular, pois nenhum deles precisa deter-se no processo de “ensinar o público a apreciar a cultura”, neste caso legitimada em sentido hegemônico por equipamentos institucionais, como museus e bibliotecas. Nessa acepção, subjaz o sentido unilateral de transmissão de informações e conhecimentos daquele que os detêm (o mediador) para aqueles que não os detêm (o público). É urgente superar estas perspectivas colonizadoras da estética e dos próprios equipamentos institucionais da arte e da cultura. Outra abordagem, com a qual nos identificamos, pensa em termos de “estéticas que

ria analítica produtiva para a análise da interação entre as diversas forças que compõem o cenário artístico e cultural contemporâneos, ele mesmo inserido em um campo de forças políticas em constante tensionamento.

Por outro lado, a mediação cultural também vem se estabelecendo como *categoria prática*, fomentadora de espaços relacionais e dialógicos entre sujeitos diversos que compõem sociedades cada vez mais heterogêneas; categoria fomentadora, também, de políticas que visam incluir subjetividades e identidades emergentes⁸ e migrantes⁹ e, conseqüentemente, trabalhar pela qualificação da vida em sociedade.

A mediação cultural, conforma, portanto, um instrumento fundamental para proteção e integração de pessoas migrantes e refugiadas nas comunidades de acolhida. Com o trabalho de mediadores(as) culturais, a comunicação entre pessoas deslocadas e instituições humanitárias tende a ser aprimorada, o que permite, minimamente: tradução de informação crucial e emergencial para quem precisa (direitos e serviços disponíveis e suas formas de acesso), explicação sobre diferenças culturais, além de orientação para agências humanitárias.

conserven particularidades y al mismo tiempo puedan establecer diálogos inter y trans-estéticos articulados a proyectos que persigan la superación de la colonialidad global. No es una esfera reducida al arte y al mundo de lo sensible; forma parte de la opción decolonial en general que involucra todos los campos de la experiencia humana: el pensar, el sentir y el hacer.” (Gomez, 2014, p. 15)

⁸ Como exemplo, observe-se o permanente acréscimo de letras na sigla LGBT, na qual finalmente acrescenta-se um sinal de + como reconhecimento da incapacidade de finalizar ou limitar as possibilidades de identidades de gênero e sexualidade em uma única formulação.

⁹ Da mesma maneira, observe-se o uso, cada vez mais frequente, do termo mediação cultural associado às práticas de organismos e grupos de proteção de sujeitos em deslocamento involuntário - refugiados, portadores de visto humanitário e apátridas. Mediação cultural, nesse caso, vinculada ao arcabouço de garantias protetivas aos direitos culturais fomentados desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, posteriormente reforçadas pelo Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966. No caso do Brasil, finalmente aprovadas como parte da Lei de Migração (nº 13.445, de 2017).

Assim, estabelecem-se pontes objetivas que poderão, depois ou em paralelo, serem ampliadas para pontes simbólicas ou sensíveis que contribuam para que pessoas deslocadas ou pessoas trans, por exemplo, sejam ouvidas, respeitadas e acolhidas. Dessa maneira, teríamos a qualificação da convivência entre migrantes e moradores locais, ou entre pessoas cis e transgêneros, com o objetivo de construir sociedades interculturais e, quem sabe, comunidades que pudessem vivenciar a coesão social e a coexistência pacífica.

Vale a pena retornar ao sentido primeiro da palavra cultura, guiados/as pelo filósofo Enrique Dussel (2018, p. 90), que nos recorda que

[...] toda cultura es un *modo* o un sistema de “tipos de trabajo”. No en vano la “*agri-cultura*” era estrictamente el “*trabajo de la tierra*” – ya que “cultura” viene etimológicamente en latín de “cultus” en un sentido de consagración de la tierra -. La poiética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro-ducción* cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario).¹⁰

Desse entendimento de cultura chegamos à mediação cultural como sua posta em prática, com o objetivo de observar, descrever, sistematizar e fomentar a *pro-dução* intersubjetiva e comunitária; mediação cultural, portanto, como categoria reflexiva e prática, articuladora da criatividade individual e coletiva, capaz de revolver a terra para novas sementeiras. Por outro lado, soma-se ao amplo espectro de “paradigmas emancipadores” que, desde as primeiras resistências coloniais, compõem o mapa político-social do continente, articulando-se nas dimensões gnosiológica e política (Carrillo, 2013, p. 16).

Para cumprir este papel, a mediação cultural requer a mobilização das particularidades com a intenção de configurar redes interculturais compostas pela diversidade dos corpos (língua, pele, mas também memória e subjetividade) em espaços de encontros dialógicos e interativos. Nesse acionar coletivo, baseado na experiência

¹⁰ Os destacados são do autor.

intersubjetiva e na prática comunitária, criam-se novos procedimentos para as relações interpessoais que valorizam a diferença e, conseqüentemente, a convivialidade. Como afirma Emicida¹¹ – ele mesmo um mediador cultural ou, em outros termos, “um griot da contemporaneidade” – “Tudo que nóiz tem é nóiz”, sintetizando nesta fórmula a necessidade do enlace comunitário que vem sustentando a história das resistências e das resiliências da diáspora africana, mediante diversos *aquilombamentos* possíveis.

Também a socióloga Vanesa Cejudo Mesías, ao iniciar um artigo significativamente denominado “Mediación cultural, un ejercicio para posibilitar una cultura contemporánea” afirma que “la producción de significados, relatos y narrativas es clave para habitar el futuro.” E conclui:

La mediación cultural debe permitir el encuentro horizontal de los saberes para propiciar la co-creación, pues la reapropiación es el alimento que justifica el propio proceso. [...] La democracia cultural no nos habla de acceso, sino de producción, y no se trata de vulgarizar la cultura sino de generar procesos comunitarios donde imbricar las diferentes maneras de pensar los futuribles (Cejudo Mesías, 2018, pp. 5-6).

Frantz Fanon (2008, p. 189), encerrando seu livro *Peles negras, máscaras brancas*, nos inspira:

Não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do meu destino.

Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência.

No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente.

¹¹ Leandro Roque de Oliveira (São Paulo, 1985), mais conhecido pelo nome artístico Emicida, é um rapper, cantor e compositor brasileiro, considerado uma das maiores revelações do hip hop do Brasil da década de 2000. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Emicida> Para mais informações, consultar a sua página: <http://www.emicida.com.br/> Sobre a relação entre “os antigos griots e os atuais MC’s”, ver Cruz (2019).

5

Novos/Velhos horizontes

A conquista da América, para ser possível como fato histórico precisou ser, ao mesmo tempo, um acontecimento linguístico que revirou a cartografia que organizava a vida no ocidente e, com isso, revolucionou a forma do mundo e a existência pessoal e coletiva de cada ser que habitava as terras de ambos os lados do Atlântico. Esse fato linguístico precisou recorrer a um intenso processo de “metaforização” das línguas ibéricas diante da inaudita paisagem americana. São as palavras que, conduzidas e mediadas pelos soldados e sacerdotes, inventam e invadem o “Novo Mundo” – organizadas como narrativas e discursos – e constroem o chão subjetivo onde edificar a expansão colonial, fornecendo as descrições e justificativas teológicas e econômicas propiciadoras da colonização e da colonialidade (Pereira, 2014).

O próprio nome América inaugura uma “tradição”, pois se Cristóvão Colombo foi quem descobriu as novas terras, segundo a narrativa europeia, Américo Vespuccio foi quem as descreveu. Neste território, “la fuerza del logos y la metáfora se ha mostrado siempre más poderosa e influyente que la mera verificación, y esto ha creado una tradición”, esclarece o crítico Edgar Montiel (2005, p. 50).

Efetivamente, com a conquista ibérica muitas civilizações foram desmanteladas, e as posteriores independências nacionais só fizeram redobrar as divisões territoriais de uma geografia que, antes,

compartilhava línguas e imaginários. Por cima desta geografia humana traçaram-se linhas divisórias segundo interesses puramente oligárquicos. Entretanto, como contrapartida destes processos de fragmentação do continente surge outra tradição que incorpora a fratura e a cisão como dinâmicas próprias e constitutivas dos mosaicos culturais que se armam como Estados-nação. Nesse cenário, a resiliência é parte da argamassa formada pela interconexão entre as diferentes peças da composição, pois “a ‘prova’ da resiliência não reside na ausência de reações pós-traumáticas [...], mas na qualidade dos relacionamentos e no comportamento de indivíduos, comunidades e sociedades nos meses, anos e séculos que se seguem” (Yoder, 2018, p. 41)

Assim, dos primeiros balbucios da identidade às polémicas da mestiçagem e das culturas híbridas, há um longo caminho percorrido no âmbito da cultura e das artes. Das primeiras manifestações do Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) ou de Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615) às contemporâneas discussões interculturais, vivemos a ininterrupta reinvenção da realidade, mediante a sua intensa e crítica problematização.

Historicamente, na América Latina e Caribe, da colônia à contemporaneidade, os escritores sempre estiveram envolvidos na construção identitária e política das nações do “Novo Mundo”. Alguns destes intelectuais inclusive com atuações diretas, como é o caso de Sarmiento, na Argentina ou de Pablo Neruda, no Chile; outros pegando em armas para participar de movimentos sociais e guerrilhas, como José Martí, Francisco Urondo, Roque Dalton e Ernesto Cardenal. Outros ainda com participações mais indiretas, porém sempre comprometidos com o trabalho político-poético de formação nacional, como os escritores do chamado romantismo, por exemplo.

No início do século XX, encerrado o período independentista, surge um novo “inimigo” comum: o nascente imperialismo norte-americano, muito bem advertido pelo cubano José Martí. Herdeiro do pensamento de Martí, Boaventura de Sousa Santos afirma que, de fato, passamos de um imperialismo a outro, a uma neocolonização

que tem suas raízes no moderno sistema-mundo instaurado pela Europa a partir das navegações: “Europa ha contenido siempre muchas Europas, algunas dominantes otras dominadas. Los Estados Unidos de América son la última Europa dominante” (Santos, 2004, p. 8).

Este “drama milenar” de europeização do mundo, bastante conhecido pela América Latina, é igualmente diagnosticado pelo historiador Serge Gruzinski, que o define da seguinte maneira: “Trueque de oro e imposición de imágenes: he aquí ya unidas dos caras de una empresa de dominación dedicada a extenderse por todo el planeta: la occidentalización. Los dos sucesos fueron simultáneos. Hasta se hicieron eco.” (Gruzinski, 1994, p. 51)

Europeização, occidentalização, globalização: termos equivalentes para a América Latina, já que em todos eles subjaz o mesmo sentido de invasão e subordinação, de colonialidade. Não em vão Aníbal Quijano, Todorov (1999), Dussel (1994) e vários outros autores datam o começo da modernidade com a descoberta da América.

É sobre este *continuum* - paradoxalmente feito de rupturas - que se inscreve a narrativa histórica da América Latina e Caribe. E é ainda sobre este magma efervescente que fomos aprendendo a mover-nos na história ocidental e a fortalecer-nos culturalmente. De tais idiosincrasias tivemos (e temos) que tirar os elementos para pensar o presente e o futuro de Nuestra América. Uma América Latina que sempre teve como lema, no seu imaginário coletivo, que “la crisis no supone el colapso sino el desafío a la inventiva” (Hopenhayn, 1995, p. 173); mas também uma América Latina que nunca pôde viver conscientemente o pesar e o luto pelos sofrimentos históricos que vem padecendo. E, no entanto, o pesar e o luto são processos necessários, pois “descongelam o corpo, a mente e o espírito para que possamos pensar de modo criativo, sentir integralmente e seguir adiante de novo” (Yoder, 2018, p. 44).

Precisamos experimentar, com o corpo e a mente em movimento, poéticas que respondam ao chamado para “desculturizar la cultura” ou, em outras palavras, para “arrancar la cultura de su supuesta autonomía y utilizarla como recurso para intervenir en el cambio

social [...], simbolizar lo político, democratizar lo simbólico.” (Vich, 2014, p. 98). Talvez até mesmo, indo mais longe, *imemorar* e *intradicionalizar* ou *destraditionalizar* a História para redimensionar os paradigmas hegemônicos através do “diálogo entre culturas”, na construção de uma “historicidade temporalmente pluralista” como possibilidade de intercâmbio de histórias, frente à suposta História universal ou “História desmemorizante”, como a nomeia Fornet-Betancourt (2010).

Ainda para o filósofo, tomar esta perspectiva implicaria “trocar as lentes” para renovar a visão da história como processo não linear e progressivo, contrária à “privatização das temporalidades alternativas”, para a qual as memórias culturais forneceriam as “experiências cosmológicas do tempo” como um “diálogo dos tempos”, cujo objetivo seria a reconstrução de uma universalidade temporalmente pluralista, capaz de

[...] trazar de nuevo el mapa temporal de la humanidad encarnando su actualidad en los muchos ritmos culturales oprimidos para que resuenen de nuevo como temporalizaciones de realidades alternativas y, con ello, como referencias correctoras del rumbo de la contemporaneidad dominante. [...] Un diálogo intercultural es ciertamente un diálogo entre historias, que se da además en el contexto de una historia dominante cargada de asimetrías; pero debe ser también un diálogo entre tiempos de cultura o, mejor dicho, entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma (Fornet-Betancourt, 2010, pp. 18-19).

Fornet-Betancourt sublinha a necessidade de invenção de “práticas interativas” entre culturas “que cualificarían la coexistencia” sem cair em hibridismos amorfos ou na negação do próprio, e sim permitindo a construção de coexistência para “fomentar en cada cultura las dinámicas de crítica intracultural” (Fornet-Betancourt 2010, p. 24); Interculturalidade, portanto, como prática realmente existente, “por fuera de los estereotipos de los sistemas educativos y que podría llevar [...] a la organización de Estados plurinacionales realmente

representativos para la emergencia de un mundo donde quepan muchos mundos” (Palermo; Siñanes, 2015).

Dessa maneira, o diálogo intercultural vem promover não apenas a interação, mas as alterações necessárias ao incremento das próprias culturas, na medida em que desenvolvem autonomia para escolher com maior lucidez aquilo que desejam conservar. Portanto, se partirmos do movimento e dinamização intercultural chegaremos, inevitavelmente, ao mesmo movimento e dinamização intracultural, essencialmente complementar ao primeiro e fundamental para a revisão dos moldes patriarcais que condicionam, fortemente, as culturas contemporâneas.

Assim, para “desculturalizar a cultura” precisamos também “desfilosofar a filosofia” com o objetivo de abarcar mais práticas estéticas e sensíveis, além de sistemas de pensamento que se mantiveram a margem da tradição hegemônica centro-europeia. E finalmente criar novas práxis sociais, ocupando-se do presente “con la alternativa de un mundo multiverso construido desde abajo como tejido de solidaridad entre culturas que se comunican sin perder su raíz contextual” (Fornet-Betancourt, 2009, pp. 647)

Possivelmente, a estas alturas, você, leitor/a deste livro, pensará que aqui há excesso de utopia, frente à dura realidade. Porém, mais que uma invenção da crítica ilustrada, a utopia é nosso antídoto contra a morte simbólica. Utopia ativa equivalente ao verbo esperar, muito próxima da resiliência que sustenta a vida cultural do continente.

Se as primeiras utopias forjadas em solo latino-americano olhavam apenas para um futuro distante (como com Henríquez Ureña ou José Vasconcelos), os processos utópicos em curso, atualmente, reconhecem que não há margem para grandes projetos, e se propõem a caber nas brechas que fissuram as estruturas hegemônicas, sem que isso signifique a desistência das lutas históricas pela renovação destas mesmas estruturas. Associadas muito mais a coletivos diversos da sociedade civil do que a políticas institucionais ou a abstrações de gabinete, nossas pequenas utopias em curso emergem da “pulsão

poética” presente como “deseo de cruzar fuerzas productivas y expresivas”, procurando rearticular o campo simbólico com o campo material que nos conformam (Hopenhayn, 1995, p. 77).

Em termos de políticas estatais, a primeira década do século XXI dava mostras de reconhecimento das históricas batalhas por justiça social, no âmbito das democracias do continente. Embora com grandes diferenças, o cenário configurado por tendências esquerdistas (associadas ao neoliberalismo e ao populismo, em maior ou menor medida), encabeçado pelos presidentes Fidel Castro, Hugo Chávez, Luiz Ignácio Lula da Silva, Néstor Kirchner, Tabaré Vázquez e Michelle Bachelet, foi fortalecido pela chegada ao poder de Evo Morales (2006), definido por um analista político do jornal espanhol “El País” como uma esquerda pré-colombiana, “la de los que perdieron en el siglo XVI”.

Porém, talvez de forma dialética, a segunda década do século XXI traz à tona as idiosincrasias históricas do continente com um “giro a la derecha” deflagrado com o golpe em Honduras (2009) ou a derrocada de Fernando Lugo (2012) no Paraguai. Posteriormente, a eleição de Jair Bolsonaro (2018) no Brasil ou o golpe de Jeanine Áñez (2019) na Bolívia, entre outros processos, confirmam o cenário reacionário dos últimos anos.

Atualizando a pergunta posta pelo filósofo Hopenhayn (1995, p. 34) poderíamos nos perguntar: “¿Qué pasa hoy con esa masa de energía cultural que confluyó hacia la apuesta por una liberación de contenido socialista, y hacia dónde se desplaza esa masa de energía para el futuro?”

Iniciamos a terceira década do século XXI reconhecendo que periodicamente há movimentos sísmicos na América Latina, e que as utopias continuam em marcha, seja em escala estatal (exemplos atuais seriam a rápida derrocada de Jeanine Áñez e a eleição de Luis Arce na Bolívia, em 2020, e a reeleição de Lula, no Brasil, em 2022) ou nas pequenas escalas das organizações da sociedade civil (ativas, por exemplo, nas incontáveis ações de solidariedade, como as “ollas populares” realizadas ao longo de 2020, em plena pandemia). As

diversas utopias em marcha refletem, portanto, a longa e delicada tessitura elaborada pela mediação entre as horizontalidades e verticalidades (Santos, 2008) que nos conformam como sociedade.

Assim, utopia, na América Latina, não é o fim, mas o meio, a base sobre a qual se constrói a resistência histórica e espiritual que nos garante o presente, amenizando o peso das incontáveis articulações coloniais que submetem o continente ao longo de sua história; uma espécie de fermento para novas conexões neurais (individuais e coletivas) que sejam capazes de ultrapassar as narrativas mais simples que regulam o imaginário coletivo, de bem *versus* mal, ou ainda da “violência que salva”: narrativas que “parecem lógicas e até honrosas” por formarem as “conexões neurais familiares” (Yoder, 2018, p. 47).

Apesar dos muros levantados entre grupos e cosmovisões durante o secular processo de constituição de nossas sociedades contemporâneas, como afirma o poeta, é imprescindível saudar o porvir. Para subverter as lógicas deterministas das verticalidades hegemônicas (Santos, 2008), precisamos saudar o porvir com a lucidez do trajeto percorrido, mas também com a ousadia proposta pela postura intercultural, acionada em práticas mediadoras, articuladoras das culturas e das pessoas.

As diversas práticas e processos de mediação (seja ela denominada comunitária, social, intercultural ou cultural, segundo o contexto) que procuram criar intercâmbios materiais e simbólicos intervêm, em maior ou menor medida, no convívio social e se desdobram e projetam, qualificando a sociabilidade. Mediação, portanto, como lógica criadora de nexos intersubjetivos e sociais, e como categoria que confere tomada de consciência e visibilidade das micropolíticas atuantes nas práticas cotidianas ou emergentes.

Mediar os conflitos e as contradições que nos atravessam exige ampliar os horizontes cognitivos para além das frágeis certezas deste sistema mundo que hoje habitamos. E nos exige, também, ampliar os horizontes emocionais que sustentam nossa débil tentativa de controle social.

Precisamos reconhecer que o medo e o ódio são nossos piores inimigos. Maximizados a escalas nacionais, tornaram-se a base constitutiva dos poderes disciplinar, biopolítico e necropolítico (Mbembe, 2020) instaurados pela modernidade. Porém, se o medo e o ódio é o que nos fecha, afasta e isola, a confiança na dinâmica da vida em comunidade, na sua capacidade inerente de autopoiese, é o que nos permite viver a esperança. Sem esperança não há mundo possível.

E, para que haja esperança, precisamos encontrar no contraditório um novo aliado. Diversidade é contradição incorporada. Diversidade e contradição nos colocam em xeque: ou nos abrimos ao movimento das relações e interações, ou nos fechamos na insegurança e no temor, e com isso nos aprisionamos em uma realidade que já se mostrou de fato irreal, pois se sustenta em grades e vigiâncias. A ilusão do controle é um cárcere cognitivo que precisa ser trocado pela ousadia de habitar outros mundos possíveis, mundos contraditórios e desafiantes.

La tarea del arte no es darle un relato a la sociedad para organizar su diversidad, sino valorizar lo inminente donde el disenso es posible. Además de ofrecer iconografías para la convivencia o manifiestos para las rupturas, los artistas pueden participar simbolizando, reimaginando los desacuerdos. [...] Quizás haya una ética para esta estética sin relato (García Canclini, 2010, pp. 251-252)

Com as linguagens artísticas mobilizadas em prol de “una ética para esta estética sin relato”, seria possível pensar/sonhar/fabular/ficcionalizar/poetizar/performar a construção da empatia e da fraternidade como forças políticas definidoras de um novo *modus operandi* dedicado à convivência na diversidade. É imprescindível encontrar caminhos criativos para estabelecer diálogo, pois o isolamento – na lógica hegemonizada de disputa entre “nós” e “eles”, entre “aliados” e “inimigos” – forjou esta realidade que hoje habitamos, esta normalidade para a qual não queremos retornar. Precisamos construir comunicação, interação com todes, inclusive com aqueles/as que acreditam na terra plana, que negam a importância da ciência e até

mesmo da educação, ou seja, com pessoas que vivem encerrados em realidades alternativas e diversas, pois “os afetos fazem parte de processos de cognição e formação subjetiva. [...] Amar se aprende amando. Odiar se aprende odiando.” (Tiburi, 2015, p.33).

Olhar os seres humanos com benevolência não é caridade, ingenuidade ou qualquer outra coisa do gênero, é parte da inteligência evolutiva, pois está cada vez mais claro que há conexões entre todos os sistemas de vida do planeta. Em outras palavras, toda pessoa é agente em uma rede constituída por fluxos e dinâmicas de extrema complexidade. Todas têm agência sobre seus movimentos e, portanto, geram consequências que serão mais ou menos positivas para o conjunto.

La teoría social de la mediación [...] considera a cada persona como corresponsable de lo que pasa en la comunidad por el vínculo interpersonal constructor de la identidad social que las hace responsabilizarse restaurativamente de la transcendencia de sus actos, porque todo lo que se hace repercute en la comunidad, generando situaciones por acción o por omisión. La toma de conciencia de esa interacción permanente produce la apropiación de los vínculos y provoca la acción conjunta, cooperativa y solidaria (Vezzulla, 2018, p. 316).

Assim, é urgente alterar o paradigma excludente, maniqueísta e hierarquizante, baseado no julgamento da diferença para sua imediata humilhação, que vem configurando as relações interpessoais como marca eurocentrada de construção civilizatória, para nos abirmos à lógica do “estar com o outro” e não “estar contra o outro.”

Nesse “estar com o outro” surgem as práticas sociais de mediação como instrumento de exercício da cidadania cosmopolita, uma vez que servem para educar, facilitar e ajudar a produzir diferenças e decidir, sem a intervenção – pouco democrática – de terceiros que decidem pelos afetados no conflito. Por conseguinte, falar de identidade e de alteridade é falar, de maneira correlata, na capacidade de autonomização e de comunicação com os outros (Spengler, 2012, p. 93)

Para a construção de uma nova ética, de um pacto coletivo dirigido por valores que priorizem a convivência sadia e criativa entre os seres é imprescindível interagir com pessoas que temem tanto a vida que chegam ao ponto de bloqueá-la. Segundo Tiburi o diálogo, como regime de pensamento e prática coletiva, poderia funcionar como um “método existencialmente útil no cotidiano”, pois “o diálogo é uma prática de escala miúda que poderia inspirar escalas maiores. Instaurador do comum, ele deveria ser a base de uma ética do dia a dia, aquele lugar de me tornar quem sou. A ética seria uma boa base de construção de outra política.” (Tiburi, 2015, p. 28). Fomentadora do diálogo, a mediação colaboraria com uma espécie de “ética da alteridade”, capaz de lidar com as divergências “como oportunidades alquímicas, as energias antagônicas como complementares e o Direito como solidariedade.” (Spengler, 2012, p. 99).

Por sua vez, da “escala miúda” do cotidiano podemos ir avançando, pouco a pouco, para graus que complexifiquem ainda mais a condição relacional dos seres que habitam as diversas dimensões da vida. É preciso coragem para enfrentar-se ao devir, ao inusitado; coragem para sonhar com uma “multimediación intercivilizatoria” que aponte para “um mundo de todos, para todos y con todos” (Rojas Ríos, 2018, p. 289), fundamentado no diálogo e na cooperação como princípios humanos que respondem às necessidades universais para a convivência.

Proponho encerrar este livro - no qual me deixei levar por inúmeras conversas experimentadas e mediadas entre colegas, docentes e discentes, mas também por livros, artigos, entrevistas, festivais e performances - cantando “O medo de amar é o medo de ser livre”, de Fernando Brant e Beto Guedes (Álbum Amor de Índio, 1978); canção baseada em uma frase de Dom Pedro Casaldáliga, religioso defensor dos direitos humanos que nos ajuda a compreender o que significa “despoetizar a poesia”, tornando-a práxis material e espiritual volta-da ao amor e à ética do cuidado:

O medo de amar é o medo de ser
Livre para o que der e vier
Livre para sempre estar onde o justo estiver
O medo de amar é o medo de ter
De a todo momento escolher
Com acerto e precisão a melhor direção.
O sol levantou mais cedo e quis
Em nossa casa fechada entrar pra ficar.
O medo de amar é não arriscar
Esperando que façam por nós
O que é nosso dever: recusar o poder.
O sol levantou mais cedo e cegou
O medo nos olhos de quem foi ver
Tanta luz.

Bibliografia

Abouddrar, Bruno Nassim y Mairesse, François. (2018). *La mediación cultural*. Buenos Aires: Libros UNA.

Alarcón Puentes, Johnny. Palabra y poder. (2009). El pütchipü y el cruce de fronteras culturales. *Gazeta de Antropología*, 25 (1), artículo 05. https://www.ugr.es/~pwlac/G25_05Johnny_Alarcón_Puentes.pdf

Andrade, Claudia Castro de. (2012). A fenomenologia da percepção a partir da autopoiesis de Humberto Maturana e Francisco Varela. *Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia – Brasil, 6 (2). www.ufrb.edu.br.

Andrade, Oswald de. (1990). *A utopia antropofágica*. SP: Globo; Secretaria de Estado da Cultura.

Barbosa, Mirian C. (2018). *Tirar foto é fácil, quero ver quem se retrata: literatura, autorrepresentação e periferias*. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americanos). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, Unila, Foz do Iguaçu.

Behncke, C. (2003). Al pie del árbol. En Maturana; Varela. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.

Bloch, Ernst. (2005). *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto.

Bosi, Alfredo. (1977). *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix; EdUSP.

Bourdieu, Pierre. (2009). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

Brandão, Carlos R. (2013). Cinquenta e um anos depois. En Streck, Danilo R.; Esteban, Maria Teresa (orgs.). *Educação popular: lugar de construção social coletiva*. Rio de Janeiro: Vozes.

Carillo, Alfonso T. (2013). A educação popular como prática política e pedagógica emancipadora. En Streck, Danilo R.; Esteban, Maria Teresa (orgs.). *Educação popular: lugar de construção social coletiva*. Rio de Janeiro: Vozes.

Cejudo Mesías, Vanesa. (2018). *La mediación cultural: un ejercicio para posibilitar una cultura contemporánea*. Secretaría General de Cooperación Cultural con las Comunidades Autónomas. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Certeau, Michel. (2009). *A invenção do cotidiano*. Rio de Janeiro: Vozes.

Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (org.). (2021). *Tra-
dução humanitária e mediação cultural para migrantes e refugiados*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina.

Cesaire, Aimé. (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta.

Cobo Borda, Juan Gustavo. *Cultura, identidad y raíces*. www.oei.org.ar/noticias/JGCobo. PDF

Coelho, Teixeira. (2000). *Guerras culturais*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

Cruz, Rafael A. (2019). Da pele ao digital, do griot ao MC: Emicida, um griot da contemporaneidade. *Revista do Núcleo Sankofa*, 1(3), 1-18. <http://www.sankofa.periodikos.com.br/article/5df13dbf0e8825552ab5f734>

Diniz, Alai Garcia. (2017). Profanando limites da cultura latino-americana: da guerra ao sarau. En Diniz, A. G.; Pereira, D.A. y Alves, L. K. (org.). *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*. São Carlos: Pedro & João.

Diniz, Alai Garcia. (2018). Oralidades latino-americanas como poéticas sob suspeita. En Alves, L. K.; Diniz, A. G. y Selles, C.L. (org.). *Poéticas sob suspeita*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras.

Dussel, Enrique. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/ Plural Editores.

Dussel, Enrique. (2005) *Europa, modernidade e Eurocentrismo*. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique. (2018). *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

Fals Borda, Orlando. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina / Orlando Fals Borda; Moncayo, V. M. (comp.) México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO.*

Fanon, Frantz. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Fernández Retamar, Roberto. (1995). *Aquí*. Madrid: Visor.

Fernández Retamar, Roberto. (2000). *La Poesía, Reino Autónomo*. La Habana: Letras Cubanas.

Fornet-Betancourt, Raúl. (2018). *Desafíos de la interculturalidad en contextos del mundo contemporáneo*. <https://www.faje.edu.br/simposio2018/arquivos/conferencias/RAUL%20BETANCOURT.pdf>

Fornet-Betancourt, Raúl. (2010). Teoría y praxis de la filosofía intercultural. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, Departamento de Filosofía y Sociología. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universitat Jaume I de Castelló - Espanha, 10. <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca/index>.

Fornet-Betancourt, Raúl. (2009). La filosofía intercultural. En Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas, filósofos. México: CREA/ Siglo XXI.

Freire, Paulo. (2019). *Pedagogia da esperança*. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz & Terra.

García Canclini, Néstor. (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y Estética de la Inminencia*. Buenos Aires: Katz Editores.

Gilligan, Carol. (2013). La ética del cuidado. Barcelona, *Cuadernos de la Fundació Victor Grifols i Lucas*, 30.

Glissant, Édouard. (2015). *El discurso antillano*. Guayaquil: Universidad de las Artes.

Gomes, Angela M.C. y Hansen, Patricia S. (org.). (2016). *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Gomez, Pedro Pablo (comp.). (2014). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Del Signo.
- Gruzinski, Serge (1994). *La guerra de las imágenes*. México: FCE.
- Guber, Rosana. (2014). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guzmán, Jairo. (2017). Entrevista. *Revista SURES* 10, 137-145. <https://revistas.unila.edu.br/sures/article/view/865/723>
- Haddock-Lobo, Rafael. (org.). (2010). *Os filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Hall, Stuart. (2013). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Hopenhayn, Martín. (1995). *Ni apocalípticos ni integrados*. México: FCE.
- Hopenhayn, Martín. El reto de las identidades y la multiculturalidad. *Pensar Iberoamerica. Revista de Cultura*. www.campus-oi.com.br/pensariberoamerica/ric00a02.htm
- Jecupé, Kaká Werá. (2001) *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. SP: Peirópolis.
- Krenak, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A.
- Latour, Bruno. (2020). *Diante de Gaia. Oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Atelê de Humanidades Editorial.
- Lezama Lima, José. (1982). *Las eras imaginarias*. Madrid: Fundamentos.

Lezama Lima, José. (1979). *Imagem da América Latina*. En Moreno, César F. *América Latina em sua literatura*. São Paulo: Perspectiva.

Lezama Lima, José. (1968) *Lezama Lima*. Introd. Armando Alvarez Bravo. La Paz: Editorial Jorge Alvarez S. A.

Maldonado-Torres, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez y Grosfoguel, R. (Comp.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Mammar, Fadhila. Derribando la barrera de la ortodoxia metodológica con rigor. Introduciendo nuevas herramientas. En Nato, Alejandro M.; Montejo Cunilleras, Lola y Negredo Carillo, Oscar (Org.). (2018). *Mediación Comunitaria. Recorridos, sentires y voces en tempos de cambio*. Buenos Aires: Astrea.

Mansano, S. R. V. y Nalli, M. (2018). O medo como dispositivo biopolítico. *Revista Psicologia: Teoria e Prática*, São Paulo, 20(1), 72-84.

Marcuse, Helbert. (1986). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Marcuse, Helbert. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.

Maturana, Humberto. (1999). *Transdisciplinaridade e cognição: Educação e transdisciplinaridade*. 1º Encontro Catalisador do CE-TRANS (org.) - Escola do Futuro – São Paulo: USP - Itatiba, 79-110. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001275/127511por.pdf>

Maturana, H. y Varela, F. (2001) *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athenas.

Maturana, H. y Varela, F. (2013). *De máquinas y seres vivos. Auto-poiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Martin-Barbero, Jesús. (2013). *Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Mbembe, Achille. (2020). *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições.

Mignolo, Walter. (2014). Aisthesis decolonial. En Gomez, Pedro Pablo (comp.). *Arte y estética en la encrucijada decolonial II*. Buenos Aires: Del Signo.

Montiel, Edgar. (2005). América en la utopías políticas de la modernidad. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 658.

Morin, Edgar. (2020). *Conhecimento, ignorância, mistério*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Morin, Edgar. (2015). *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina.

Mosé, Viviane. (2019). *A espécie que sabe. Do Homo Sapiens à crise da razão*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Palermo, Zulma y Siñanis, Cristina. (2015). Heterogeneidad estructural y re-existencia en la escucha. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, Mendoza, II(3). Centro de Publicaciones. FCPyS. UNCuyo.

Palermo, Zulma. (2010). Uma violência invisível: la “colonialidad del saber”. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 38, 79-88.

Palermo, Zulma. (2009). El arte latinoamericano en la encrucijada decolonial. *Arte y estética en la encrucijada decolonial*. Em Palermo, Zulma (comp.). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Paz, Octavio. (1998). *El arco y la lira*. México: FCE.

Paz, Octavio. (1990). *La otra voz. Poesía y fin de siglo*. Barcelona: Seix Barral.

Pereira, Diana A. y Ribeiro, Ana Elisa. (2017). É preciso ser simples para construir coisas grandes. Entrevista com Lena Reza García. *Suplemento Literário de Minas Gerais*, 1372, 25-29. <https://issuu.com/suplementoliterariodeminasgerais/docs/suplemento1372>.

Pereira, Diana A. y Rodriguez, Juan Pablo Martín (org.). (2015). *Imaginários coloniais: Continuidades e Rupturas na América Latina Contemporânea*. São Paulo: Dobra.

Pereira, Diana A. (2017). El quehacer poético en clave descolonial. *Hybris, Revista de Filosofía*, 8, 253-272.

Pereira, Diana A. (2018). Mulheres que escrevem: práticas de descolonização e mediação cultural. Em Alves, L. K.; Diniz, A. G. y Selles, C.L. (org.). (2018). *Poéticas sob suspeita*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

Pereira, Diana A. (2014). La palabra poética y la (re)invención de América. *Revista Remate de males*, Campinas-SP, 34(1), 197-211.

Pereira, Diana A. A hematopoiética de Lezama Lima. En Guberman, Mariluci (org.). (2011). *El pensamiento y la expresión americana*. Rio de Janeiro: UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas.

Pereira, Diana A.; Recalde Godoy y Leidy Janina. (2020). Comarca Guarani: Literatura e Cultura. En Mibielli, R.; Jorge, S. R. y Sampaio, S. G. (org.). *Trânsitos e fronteiras literárias: territórios*. RJ: Makunaima; Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima. <http://www.edicoesmakunaima.com.br/catalogo/2-critica-literaria/50-transitos-e-fronteiras-literarias-territorios>

Perrotti, E.; Pieruccini, I. (2014). A mediação cultural como categoria autônoma. *Inf. Inf.*, Londrina, 19(2). <http://www.uel.br/revistas/informacao/>

Quijano, Aníbal. (2006). Os fantasmas da América Latina. En Novaes, Adauto (org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac.

Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. En Assis Climaco, D. (comp.) Buenos Aires: CLACSO.

Rama, Angel. (2004). *La Ciudad Letrada*. Santiago de Chile: Tajar Editoriales.

Ranciere, Jacques. (2009). *A partilha do sensível. Estética e Política*. São Paulo: Editora 34.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2020). *Senti-pensarnos tierra: epistemicidio y genocidio en tiempos de COVID-19*, 1, Patricia Gualinga... [et al.]; coordinación general de Felipe Milanez Pereira; Mina Lorena Navarro Trujillo; Denisse Roca-Servat; editado por Felipe Milanez Pereira; Melissa Moreano; Raquel Neyra. Buenos Aires: CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Um mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2015) *Sociología de la imagen*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rojas Ríos, Cesar. (2018). La mediación es 'sintiente', asocia el sentir y el comprender. En Nato, Alejandro M.; Montejó Cunilleras, Lola y Negredo Carillo, Oscar (org.). (2018). *Mediación*

Comunitaria. Recorridos, sentires y voces en tempos de cambio. Buenos Aires: Astrea.

Orth, Glaucia Mayara Niedermeyer y Graf Paloma Machado (org.). (2020). *Sulear a justiça restaurativa: as contribuições latino-americanas para a construção do movimento restaurativo.* Ponta Grossa: Texto e Contexto. (Coleção Singularis, v.8). Livro eletrônico.

Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires: CLACSO.

Santiago, Silviano. (1982). *Vale quanto pesa.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Santos, Boaventura de Souza. (2007). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.* São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura de Souza. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madri: Trotta.

Santos, Milton. (2008) *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal.* Rio de Janeiro: Record.

Spengler, Fabiana M. (2012) *Fundamentos Políticos da Mediação Comunitária.* Ijuí: Ed. Unijuí.

Somé, Sobonfu. (2003). *O espírito da intimidade - ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar.* São Paulo: Odisseus.

Tiburi, Marcia. (2014). *Filosofia prática.* Rio de Janeiro: Record.

Tiburi, Marcia. (2015). *Como conversar com um fascista. Reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro.* Rio de Janeiro: Record.

Todorov, T. (1999). *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes.

Velho, Gilberto y Kuschnir, Karina (orgs.). (2001). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Vezzulla, Juan Carlos. (2018). Mediación comunitaria más allá de un instrumento. En Nato, Alejandro M.; Montejo Cunilleras, Lola y Negredo Carillo, Oscar (org.). *Mediación Comunitaria. Recorridos, sentires y voces en tempos de cambio*. Buenos Aires: Astrea.

Vich, Victor. (2014). *Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Walsh, Catherine. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Revista Visão Global*, Joaçaba, 15(1-2), 61-74. <https://portalperiodicos.unoesc.edu.br/visaoglobal/article/view/3412>.

Yoder, Carolyn. (2018). *A cura do trauma: quando a violência ataca e a segurança comunitária é ameaçada*. São Paulo: Pala Athena.

A manera de Coda

Zulma Palermo

He transitado por las páginas de esta escritura con el entusiasmo engendrado en las ideas madre contenidas en sus epígrafes –y compartidas en estos tiempos penumbrosos por muchxs de nosotros, los nuestroamericanos–, en la persecución de lo que en ellos se enuncia/anuncia: la promesa de pensar el conocimiento como la trama de un tejido comunal/matricial que nos fortalece en la penumbra de los días, dejando fluir un saber con la forma del amor, en una poética de/en los encuentros.

Elaborada su trama en el telar del *cuidado*, esta escritura avanza para armar un tapiz de potentes haceres culturales fortalecedores de los “vasos comunicantes” por los que transitan los vínculos fundantes de un *buen vivir*. Pensar-hacer el cuidado, en este siglo que se dirige aceleradamente hacia su misma destrucción, es apostar a la ruptura con todo lo que el mundo ha sido, es ofrecer una alternativa a la epifanía de otro, de una nueva era “en la que quepan muchos mundos”. Un mundo en el que las diferencias no sean formas de poder y de dominación de lxs unxs por los otros, sino que, contrariamente, sea vehículo de saberes complementarios y mutuamente potenciadores del mejor vivir. En esa trama, las manos-palabras de los tejedores de culturas llevan en sí la responsabilidad de ir armando, con los hilos de la historia, el tejido en el que se diseñe su re-existencia en con-vivialidad.

Los hilos, que en esa compleja trama se entrecruzan, traen a ese tapiz de la cultura palabras de estudiosos y voces periféricas -no solo en las cartografías- silenciadx en los cuerpos sociales de los que son parte por el mandato de las voces preeminentes que selecciona el canon. Palabras sentipensantes que enlazan también, y al mismo tiempo, desde la voz desnuda del canto hecho grafemas y la reflexión en ellos acrecida. Reflexiones que invitan a pensar el lugar del ser humano en este suelo planetario, en esta tierra nuestra, violentada y mancillada cada día por el imperio de un poder que la toma por la fuerza. Reflexiones que pergeñan la utopía de una inversión –un *pachakuti*– de su tecnología, para reorientar el rumbo en dirección distinta.

Es por eso que todo el libro apela a entramar una red de mediaciones, de inter-relaciones, con la lanzadera de la *póiesis*, forma de auténtico vínculo de la socialidad humana: hacer-juntos comunitariamente, acompañadamente, compartiendo el pan. Por eso estas páginas escritas buceando más allá de los estrechos límites que exige el canon retórico de la modernidad, aún sin prescindir de ellos, establece necesaria frontera. Es por eso que todo el libro se tiñe de sentido ético y político proponiendo modos -que no quieren ser modélicos- de articular el sentido de la vida al poner en eje el uso de la palabra crítica. Es así que da curso a una escucha atenta de quienes nunca participaron del opulento banquete de los poderosos.

Llego al final del recorrido y miro el tapiz ya terminado. Me parece ver en su trazado el perfil de una figura que armoniza, no sin conflicto, como en toda frontera, la escucha atenta de variadas voces de la diferencia amasadas en la propia voz, detrás de la persecución de modos de decir-pensar en *aestesis*, voces que se proponen la utopía. Esa en la que insiste el Maestro del Taiwantisuyu:

Entonces, al menos, vamos a soñar, si no a esperar, que algo bueno y bello nos aguarda en algún rincón mágico de esta nueva era.

Aníbal Quijano “¿Sobrevivirá América Latina?”

Sobre la autora

Diana Araujo Pereira é professora e pesquisadora da Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Com Mestrado e Doutorado em Literaturas Hispânicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (onde também realizou estágio pós-doutoral), é também tradutora e poeta. Foi Pró-Reitora de Relações Institucionais e Internacionais (UNILA), presidenta da Associação Brasileira de Hispanistas (2014-2016), coordenadora do Instituto Mercosul de Estudos Avançados - IMEA-UNILA e coordenadora do Curso Letras, Artes e Mediação Cultural do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH-UNILA). Atualmente coordena o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, da UNILA.

Mediação cultural na América Latina

Utopias em curso

As ideias aqui elaboradas são fruto do esforço contínuo de construção do bacharelado interdisciplinar em Mediação Cultural – Artes e Letras, curso de graduação da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), ativo desde 2011. Diálogos em sala de aula ou através de projetos de pesquisa e extensão, observação participante em eventos culturais diversos, além de revisão bibliográfica interdisciplinar, formam o escopo que ampara e direciona essa abordagem. Este livro fala do potencial da arte para fomentar a emancipação social; da palavra mobilizada com imaginação e criatividade. Fala da alegria e do prazer da solidariedade e do comunitário. Sentipensar a beleza de um objeto artístico ou de uma prática cultural constrói poderosas pontes para acessar incontáveis universos humanos. Porém, apenas a experiência vivida da potencialidade cognitiva e sensível da arte poderá fundamentar, de fato, os argumentos que este livro procura teorizar.

