

Anais

Jornadas de Antropologia

John Monteiro 2024

Campinas • 2025



INSTITUTO DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS HUMANAS





ANAIS DAS JORNADAS DE ANTROPOLOGIA JOHN MONTEIRO
2024

IFCH – UNICAMP
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Campinas-SP

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

J769a Jornadas de Antropologia John Monteiro
 Anais [das] Jornadas de Antropologia John Monteiro,
Campinas, SP, 2024 / [recurso eletrônico] / organizadores: Daniara
Thomas Fernandes Martins, [et al.]. - Campinas, SP : UNICAMP/IFCH,
2025.

Publicação digital no formato PDF

1. Antropologia. 2. Família. 3. Territorialidade. 4. Raças.
5. Relações de gênero. I. Martins, Daniara Thomas Fernandes.
II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDD - 301
 - 306.85
 - 304.23
 - 305.8
 - 305.3

ISBN 978-65-87198-47-7

Comissão Organizadora:

Daniara Thomaz Fernandes Martins
Jennifer Maria Gonçalves Pereira
Jinx Vilhas Maurício da Silva
Júlia Vargas Batista
Juliana Frassetto Moreno de Mello Sartori
Letícia Maria Gil
Lorrana Santos Lima
Luiza Venancio Mazieri
Marco Oliveira do Nascimento Passini
Marina Ribeiro Romero
Millen Carvalho
Rafaella Massuia Vaz
Shiro Yuri Takeuti Crull
vicTÓRIA Monteiro Amêndola

Pessoas monitoras:

Ana Carolina Santino de Sá
Anderson Martins Silva
Bruna Lousado de Paula
Diego Vargas
Guilherme Cassiano Rodrigues (Cassi)
Marina Luz
Maria Cristina Nery Peres
Monaline Barros Milhomens
Pedro Henrique Silva Arrieiro
Vinícius Henrique de Jesus
Vitória Leticia de Oliveira Svoboda
Yamin Ho Renaudeau

Sumário

Comissão Organizadora:.....	4
Apresentação:.....	9
GT 2 – Histórias da Antropologia.....	10
“Ce qui disparaît”, “ce qui reste”: os “primitivos” de Bataille e Métraux na exposição As artes antigas da América de 1928.....	11
GT 3 – Corpo, Técnica e Saúde.....	27
O autoexame ginecológico como prática de autonomia corporal e em saúde.....	28
O cuidado em liberdade: reflexões sobre o processo de desinstitucionalização na Rede de Atenção Psicossocial em Campinas-SP e São Paulo-SP.....	50
DESCANSO ATIVO PELO EXERCÍCIO DA CRIATIVIDADE NO MEIO UNIVERSITÁRIO: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA.....	62
Yoga e as ressignificações dos conceitos de corpo, saúde e doença.....	79
GT 5 – Territorialidades negras e quilombolas: perspectivas da “terra” e do “território”.....	93
Integração de Áreas Protegidas: O Planejamento Territorial Participativo da Comunidade Quilombola de Dandá, Simões Filho/BA.....	94
O tesouro gerado pelos povos tradicionais: a proteção do bem viver ou dos serviços ecossistêmicos.....	110
GT 6 – Abordagens socioantropológicas das dimensões da morte, do morrer e dos mortos. 128	
ARRUMAÇÃO E TERRITÓRIOS: PRÁTICAS DE CUIDADO E COSMOLOGIAS QUILOMBOLAS EM LARANJAL E MORRO DE CAMBAMBI-MT.....	129
A vivência do luto antecipatório durante o tratamento de câncer de um ente querido.....	143
NARRANDO A PRÓPRIA MORTE: REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE RELATOS DE EXPERIÊNCIAS DE QUASE-MORTE (EQM).....	152
O silêncio post mortem: o corpo incongruente e conflitos de gênero no Cemitério do Bonfim	168
GT 7- Produção de sujeitos, tensionamentos raciais e posicionalidade no campo das Religiões Afro-brasileiras.....	183
Torna-se física a coisa viva: relações e feitura de um terreiro de candomblé.....	184
NA ENCRUZILHADA RELIGIOSA: CORPOS NEGROS EM REFAZIMENTO.....	201

Imaginário Coletivo e Resistência Cultural: As Representações Visuais das	
Religiões Afro-Brasileiras na Lapa.....	212
GT 08 - Pornô, pós-pornô e trabalho sexual plataformizado: agenciamentos e reelaborações,	
tensões e distensões.....	230
“Yes, we fuck!”: corpo, sexualidade e prazer.....	231
GT 10 - Antropologia jurídica: Como o direito contribui para a desigualdade racial no Brasil?	
.....	244
LUGAR DE NEGRO: UM ESTUDO DA OBRA E DO PENSAMENTO DE LÉLIA	
GONZALEZ.....	245
A COR DO SISTEMA CARCERÁRIO: O DIREITO E SEU PAPEL DETERMINANTE	
NO TOCANTE À PERPETUAÇÃO DAS DISPARIDADES RACIAIS NO BRASIL...	256
Tecnologias de reconhecimento facial na segurança pública: o papel do direito no	
perfilamento racial.....	270
O Direito como Instrumento de Perpetuação do Racismo: Uma Análise da Desigualdade	
Racial e o Caso do Quilombo de Alcântara.....	281
DO CARANDIRU AO PACOTE ANTICRIME: UMA ANÁLISE DO DIREITO PENAL	
NO SISTEMA CARCERÁRIO DO ESTADO DE SÃO PAULO E A MANUTENÇÃO DO	
RACISMO DA DÉCADA DE 1990 A 2020.....	294
JANELAS ENTRE MUROS: ARTE, ETNOGRAFIA E O MUSEU DA UFC.....	323
“Violência contra jovens negros no Brasil: A construção do sistema jurídico e a perpetuação	
do preconceito de raça.”.....	333
A INFLUÊNCIA DOS ANTECEDENTES CRIMINAIS NA EXCLUSÃO DA	
POPULAÇÃO NEGRA DO MERCADO DE TRABALHO: uma análise crítica.....	341
POLÍTICAS PÚBLICAS DE COMBATE À POBREZA MENSTRUAL: a urgência na	
concepção de Políticas Públicas de combate à pobreza menstrual direcionadas às mulheres	
pretas e indígenas.....	357
RACISMO AMBIENTAL SOB A ÓTICA JURÍDICA: Desafios enfrentados por	
comunidades quilombolas em meio aos grandes empreendimentos.....	372
DIREITO E DESIGUALDADE RACIAL: COMO A LEI DA VADIAGEM ILUSTRA A	
MANUTENÇÃO DOS PRIVILÉGIOS DA BRANQUITUDE POR MEIO DE	
DISPOSITIVOS LEGAIS.....	388
GT 11 – Gênero, raça e sexualidade no campo religioso brasileiro.....	404
A NOVA INQUISIÇÃO: BRUXAS (ES/OS) DE PARANAPIACABA AMEAÇADAS	
.....	405

GT 12 - Antropologia fora de si: fluxos e encontros entre as artes e a prática etnográfica.....	417
Que “indisciplina” faz sentido nos intervalos [1992, 2013, 2019]?.....	418
Processos metodológicos polifônicos: experimentações contra-plantation científica e produtiva.....	437
GT 13 – Corpos dissidentes no habitar a cidade: experiências de coafetação.....	447
ESTABELECENDO CONEXÕES NAS CIDADES: Uma análise sobre como mulheres bissexuais constroem relacionamentos afetivos através do aplicativo Tinder.....	448
MÃE PRETA, CIDADE ANTINEGRA: DINÂMICAS DE SUBALTERNIZAÇÃO DE MULHERES NEGRAS NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA CIDADE DE CAMPINAS.....	460
GT 15 - Corpos, gêneros, sexualidade e território.....	471
Espaço cuir: espacialidades dos museus LGBTQIAPN+ do Brasil.....	472
GT 16 - Saberes na encruzilhada: resistências, modos de sobrevivência e novas perspectivas na construção de mundos habitáveis.....	484
Crítica da Economia Neoclássica: Mulheres indígenas e relações econômicas populares na Bolívia.....	485
João do Rio e o gorro de Exu: As possibilidades do que pode ser visto a partir de sua obra.	500
GT 17 - Narrativas visuais - memórias, espaços e construções de si por meio de imagens...516	
Imagens da imaginação.....	517
O mundo pelas vistas de um menino.....	517
O jogo para além do jogo: o imaginário acerca de Hideo Kojima nas campanhas de divulgação de suas obras.....	534
Antônio Martins, o herói do Congado.....	546
“Quer moleza? Faz ballet”: corpo e imaginário na dança clássica retratados no filme “Cisne Negro”.....	553
FAMILIARIDADE E IDENTIDADE COMO ELEMENTOS DO CONSUMO EM PLATAFORMAS DE STREAMING: UM ESTUDO SOBRE A NETFLIX	564
Murais de Rione Luzzatti: Análise das intervenções artísticas de Eduardo Castaldo e o imaginário da Tetralogia Napolitana.....	579
Ressignificação do imaginário sobre uma diva pop: uma análise da dor e resiliência em Céline Dion.....	595
CINEMA É FUNDAMENTALMENTE MEMÓRIA.....	609

Desenhando a alma: a representação do transtorno bipolar em Parafusos, de Ellen Forney.....	618
GT 19 - Etnografias do cuidado.....	633
CURATIVO NA RUA ENTRE A PRECARIZAÇÃO E O ACOLHIMENTO EM SAÚDE: NOTAS DE UMA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE.....	634
Entre educar e envelhecer e envelhecer educando: uma reflexão antropológica sobre histórias de vida de professoras.....	641
GT 20 – Produzir, comer e cozinhar na América Latina: Apontamentos e debates para pensar em coletivo uma antropologia da comida.....	655
“Agora ninguém planta nada”; O quintal de Dona Creuza como expressão de resistência e de fortalecimento dos modos de vida em uma ilha na Amazônia Paraense.....	656
GT 21 - Antropologia decolonial/contra colonial, interseccionalidade e transfeminismo.....	672
Espaços de sociabilidade: as sexualidades dissidentes e a Praça do Ferreira.....	673
GT 22 – Povos indígenas e o fazer antropológico: resistência, fortalecimento e diálogos....	682
Tape Rupi: O Nheemongaraí e os caminhos guarani na construção da pessoa.....	683
GT 23 - Antropologias da libertação para habitar fins de mundos.....	696
Outras narrativas possíveis como forma de resistência ao novo regime climático.....	697

Apresentação:

Tradicionalmente organizada pelo corpo discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, as Jornadas de Antropologia John Monteiro se propõem a constituir um espaço de trocas, debates e reflexões no campo da Antropologia e áreas afins, envolvendo principalmente estudantes de graduação e pós-graduação. O nome das Jornadas é uma homenagem póstuma ao Professor John Manuel Monteiro, que, além de grande antropólogo e especialista em história indígena, era professor titular do Departamento de Antropologia da UNICAMP, diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e coordenador do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena, na mesma instituição.

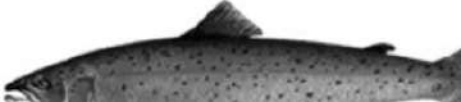
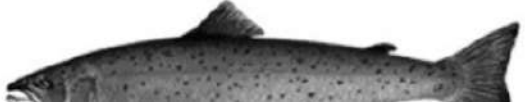
As Jornadas de Antropologia de 2024 ocorreram entre os dias 11 e 13 de novembro. O evento contou com 3 mesas presenciais, 24 propostas de Grupos de Trabalho (GTs) com os mais variados temas, 9 minicursos e oficinas. Sediando também o prêmio e a exposição Mariza Corrêa de Artes Visuais, o evento contou com 3 sessões de desenhos, colagens e outros suportes, audiovisuais e fotográficos, além da exposição online de todos os participantes do prêmio, assim como exposição física das obras finalistas.



GT 02

**Histórias da
Antropologia**

**Coordenação: Felipe Neri Alves
Pinto (Unicamp)
Modalidade: remoto**



“Ce qui disparaît”, “ce qui reste”: os “primitivos” de Bataille e Métraux na exposição As artes antigas da América de 1928

Pesquisador: Gabriel Barbosa Teixeira

Orientadora: Fernanda Arêas Peixoto

Instituição de Ensino: Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP)

Resumo: Em junho de 1928, no Museu de Artes Decorativas de Paris, ocorre a exposição *As artes antigas da América*, sob organização de Georges Henri Rivière (1897-1985) e Paul Rivet (1876-1958). Contando com um grande interesse pelo público acadêmico e geral que, naquele momento, vivia um verdadeiro furor pelo “primitivo”, a exposição inscreve-se em um intrincado contexto colonial que, entre a percepção do desaparecimento dos povos ditos arcaicos, e a necessidade de documentá-los, sublinhava a importância museológica de preservação de saberes em vias de extinção. Se tal cenário corresponde diretamente ao projeto de Marcel Mauss e da escola durkheimiana que, quando da criação do Instituto de Etnologia em 1925 rogava pela importância de que se catalogasse o máximo de culturas possíveis em uma infundável busca pela “origem” das sociedades, a apresentação aqui proposta se direciona para um outro lugar: qual seja, a jovem geração de intelectuais que, em amplo diálogo com a obra de Mauss, trouxeram importantes considerações aos escritos do mestre antropólogo. Para tanto, me detenho nas participações de Georges Bataille (1897-1962) e Alfred Métraux (1902-1963) que, cada a uma a sua maneira, fizeram da exposição de 1928 o palco para desenvolvimentos importantes de uma teoria que buscava ver no primitivo não algo puro e simplesmente datado no tempo, mas ainda vivo e presente no dia-a-dia do mundo dito “moderno”, absolutamente fundamentais para a perturbação de um suposto esclarecimento historicista que, não por acaso, fazia do ocidente a mais alta expressão dos fenômenos e instituições sociais.

Palavras-chave: Marcel Mauss; Georges Bataille; Alfred Métraux; Museologia; História da Antropologia.

Bataille trava contato com a obra de Mauss por intermédio de seu amigo Alfred Métraux (1902-1963). Segundo Métraux, fora enquanto ele e Bataille desciam a rua de Rennes, em Paris, onde este vivia com a irmã e a mãe, desde 1919, que o antropólogo ainda em formação pode perceber o mais intenso efeito que os achados de Marcel Mauss e Franz Boas, acerca das comunidades indígenas do noroeste americano, produziam no espírito de seu amigo¹. Encantado com as descrições que Métraux fazia a respeito dos chefes Kwakwaka'wakws (mais conhecidos então como Kwakiutl) e seus rituais de “dilapidação”, em que se queimavam bens e riquezas em nome de rivalidades e de uma espécie de jogo dispendioso, Bataille escutava atentamente a esses e outros “aforismas profundos, frequentemente obscuros”² emitidos nas aulas de Mauss às quais Métraux frequentava entre os anos de 1921 e 1926; entre eles, a máxima de Mauss e Hubert “*les tabous sont faits pour être violés*”, que teria certamente efeitos decisivos no pensamento daquele jovem Bataille, leitor de Nietzsche e Proust, e que tomaria a máxima como motor de toda uma série de investigações filosóficas acerca do sacrifício, da economia, e do problema da soberania e da transgressão, presentes em seus mais importantes trabalhos, de *L'amerique disparue* (1928) à *O erotismo* (1957).

Se o *potlatch* e a violência dispendiosa por ele encadeada era razão de excitação para os dois amigos, o problema da violência e do excesso que ele suscitava, porém, não eram temas novos nas conversas de ambos. Bataille conhecera Métraux no ano de 1922, período em que cursavam a *École Nationale des Chartes*³, nesta formação que lhe renderia o título de numismata anos mais tarde. Recém rompido com o catolicismo e suas pretensões monásticas que o levaram a ingressar no seminário de Santi-Flour, em 1917, Bataille, vivia um momento de efusão pessoal e intelectual, passando de um “meditativo romântico” a um “boêmio inveterado”, ao ponto de anos mais tarde sugerir a seu grande amigo Michel Leiris (1901-1990)⁴, a criação de uma revista literária localizada num prostíbulo, entre outras propostas

¹ Surya, M. (1992). *Georges Bataille, la mort à l'œuvre* (Illustrated-Enlarged édition). Gallimard, p.467-468.

² No original: “*ces aphorismes profonds, souvent obscurs*”. In: Métraux, A. (1963). “Rencontre avec les ethnologues”. In: *Critique n° 195-196: Hommage à Geroges Bataille*. P. 680.

³ Dedicada à manutenção e conservação do patrimônio nacional, a *École Nationale des Chartes* tem por fim a formação de arquivistas e paleógrafos, orientados para a pesquisa acadêmica, assim como atividades de serviço público e administração. Deixada de lado na presente pesquisa, a formação de Bataille nessa instituição e suas atividades como bibliotecário são pouco abordadas pela maioria de seus estudiosos, ainda que guardando uma importante relação com seus escritos. Para um trabalho acerca da composição de sua reflexão sobre o “baixo materialismo”, ao qual veremos ao longo da presente pesquisa, e sua relação com a arquivologia, cf. Zorzi, M. V. G. (2013). *O “Dicionário” de Documents (1929-1930) e a Antropologia de Georges Bataille*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

⁴ Bataille e Leiris se conhecem no ano de 1924, apresentados um ao outro por Jacques Lovat, amigo de Bataille, que trabalhava na Biblioteca Nacional. Entre conversas cujos temas variavam entre a literatura, drinks e bares, o jovem Léis, que apesar de mais novo que seu amigo, já causava certa intimidação a este, estava próximo de

desconcertantes⁵. Apesar disso, seu interesse pelo cenário romântico do medievalismo, motivo de seu ingresso em *Chartes*⁶, o seguiria até o fim de sua formação, que se concluiu com a defesa de sua tese *Ordre de chevalerie*, no ano de 1922⁷.

Métraux, por seu turno, vindo de uma infância dividida entre a Suíça e a Argentina, já era, aos 13 anos, um “*cultural metis*”, que dividia seu tempo entre passeios à cavalo e visitas às periferias de Mendoza, onde travava amizade com outras crianças indígenas Mapuches.⁸ Ingressando em *Chartes* logo após a conclusão do *lycée*, ali frequentava aulas de história e estudos arquivísticos, enquanto ainda não se decidia sobre abandonar o curso, para dedicar-se propriamente à etnologia na *École Pratique des Hautes Etudes*, cursada entre 1922-1926, onde frequentou os cursos de Mauss e Maurice Delafosse (1870-1926).

A tese de Bataille, « un bon mémoire, à la fois philosophique et historique », como descrita pelo « minstre de l’instruction »,⁹ premiou-lhe com um estágio na *École des hautes études*

ingressar no grupo de surrealistas encabeçado por André Breton. Serão diversas as vezes que Bataille confessará, por cartas e relatos pessoais, uma certa dependência com seu amigo, que, nas palavras de Brumana, não deixa de ser surpreendente quando cotejado com a obra de um autor que aparentava ser tão autossuficiente. Cf. Brumana, F. (2014). *El lado oscuro: La polaridade “sagrado/profano” y sus avatares*. Buenos Aires: Katz Editores, p.75. Bataille e Leiris iriam por diversas vezes declarar a dívida de um para com o outro em seus trabalhos, especialmente evidente nas dedicatórias de *O Erotismo* (1957), de Georges Bataille, e *A Idade Viril* (1939).

⁵ Para mais detalhes, Leiris, M. & Bataille, G. (2008). *Correspondence Georges Bataille and Michel Leiris*. Surya, M. (1997) *Choix de lettres (1917-1962)*. Paris: Gallimard Sobral, L. F. B. (2015). *Fronteiras da Europa: a corrida de touros vista da Paris literária entre-guerras*. Doutor em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, p.219. Ali, Sobral parece confundir as datas do período de rompimento com o catolicismo de Bataille, localizando-o após o encontro deste com Métraux, data que contradiz sua biografia, escrita pelo especialista Michel Surya, assim como a cronologia de *Les Éditions de Minuit*, que apontam para o ano de 1920 como momento chave dessa passagem. Seja como for, como bem sublinha Sobral, essa transição não deixa de conter algo de surpreendente pelo contraste que a compõe. Para uma discussão sobre certas tendências “hereges” por parte de Bataille, e sua aproximação com o misticismo desde sua formação católica, cf. Zorzi (2013). *O “Dicionário”...*, p.27, e seus comentários acerca de *Le Latin Mystique* (1892), de Remy de Gourmont (1858-1925), livro de cabeceira de Bataille desde 1918, que já dava certos indícios de seu caráter pouco convencional ao ambiente católico de um seminário.

⁶ Segundo Masson, fora sua leitura de *la Chevalerie*, de Léon Gautier e a visita de Bataille à catedral de Reims, motivos importantes para seu ingresso em Chartes. Bataille inclusive escreveria um breve folheto acerca da catedral, tratando-a como “um símbolo celeste e elevado que atravessa os impulsos religiosos de seu fervor religioso” (Zorzi (2013). *O “Dicionário”...*, p.31). Para mais detalhes, cf. Masson, A. (1962). « Nécrologie : Georges Bataille », *Bulletin des bibliothèques de France (BBF)*, n° 9-10, p. 475-577.

⁷ Cf. Bataille, G. (1970) . *L’Ordre de Chevalerie*. In; *Ouvres complètes*, tome 1. Ainda que – nas palavras de Jean-Pierre Le Boulter –, mais debruçado mais em uma “Moyen Âge évangélisé de la littérature chevaleresque”, do que uma “Moyen Âge primitive, païen et sanguinaire”, é curioso notar como já ali parece haver entre Bataille e Mauss certa linha de continuidade de seu pensamento. Se lembrarmos que o *potlatch* carregava, para o antropólogo, algo da nobreza medieval e seu dispêndio sumptuoso (cf. Mauss, M. ([1925] 2019). *Ensaio sobre a dádiva*. Edições 70, p.108) é interessante pensar como os interesses de ambos se cruzavam antes mesmo que estes tivessem tido conhecimento do trabalho um do outro. Cf. Le Boulter, Jean-Pierre. (2006) Georges Bataille, le Moyen Âge et la chevalerie : de la thèse d’École des chartes (1922) au Procès de Gilles de Rais (1959). In: *Bibliothèque de l’école des chartes*. 2006, tome 164, livraison 2. pp. 539-560.

⁸ Cf. Krebs, Edgardo. 2005. “Alfred Métraux and The Handbook of South American Indians: A View From Within”. In: *History of Anthropology Newsletter*, p.3.

⁹ Surya, M. (1992). *Georges Bataille...*, p.52.

hispaniques, em Madri,¹⁰ sendo os costumes do povo hispano o motivo do primeiro encontro entre os amigos. Era uma “tarde de outono” quando ele e Métraux se uniram pela primeira vez; Bataille perguntara ao colega que recém retornava da Andaluzia acerca dos “restos árabes e corridas de touros” que Métraux lá observara, apresentando mais interesse por esses pormenores, do que com o “trabalho acadêmico que serviu de pretexto para sua estadia”¹¹. Os dois, que se aproximaram ali talvez pelo mero acaso de uma “certaine ressemblance physique” – que, como apontam alguns amigos, estendiam-se para suas expressões físicas, “d’un air de douceur, de passion et de résolution mêlées”¹² –, acabariam por dividir enfim uma cumplicidade intensa. Nas palavras de Leiris, que viria a conhecê-los anos depois:

Qu’il me suffise de dire que son vieil ami Bataille et lui [Métraux] sont des quelques-uns qui m’ont appris que rien ne vaut autant que cet alliage pleinement réalisé en peu d’individus : une violente ardeur à vivre jointe à une conscience impitoyable de ce qu’il y a là de dérisoire.¹³

É dessa intensa cumplicidade que, enfim, Bataille e Métraux acabam por produzir uma importante parceria, quando de sua primeira empreitada propriamente “etnológica”, em ocasião da exposição *As artes antigas da América*, no Museu de Artes Decorativas, no Palácio do Louvre, na qual ele fora convidado por Métraux a elaborar um breve texto acerca das civilizações Maia, Inca e Asteca, seus ritos, e suas artes.

A exposição *As artes antigas da América*, ocorreu de maio a junho de 1928, no Museu de Artes Decorativas, no Palácio do Louvre, contando com um grande interesse pelo público acadêmico e geral que, naquele momento, vivia um verdadeiro furor pelo “primitivo”¹⁴. Surgindo a partir do contato de seu organizador, Georges Henri Rivière (1897-1985) com Paul Rivet (1876-1958), diretor do Museu de Etnografia do Trocadero, que já possuía conexões com Alfred Métraux, Bataille e Pierre d’Espezel, a exposição, que queria fazer do objeto primitivo

¹⁰ Como lembra Sobral, “tradicionalmente, o arquivista-paleógrafo promovido em primeiro lugar era enviado à Roma, o segundo, à Madri.” Cf. Sobral, L. F. B. (2015). *Fronteiras...*, p. 208 (nota 5).

¹¹ Métraux, A. (1963). « Rencontre avec les ethnologues »...

¹² Cf. Schulmann, F. (1963). “Une amitié : deux disparues”. In : *Esprit, Nouvelle série*, p. 672.

¹³ Cf. Marczuko, M. & Jacques de Moraes, M. (orgs). (2024). *Cahiers Bataille n°6 : Georges Bataille en Amérique latine*. Éditions les cahiers, p.406. Segundo a comentadora, entre 1922 e 1928 os amigos seriam inseparáveis.

¹⁴ Segundo Dominique Lecoq : « dans ce temps, de nombreux écrivains se frottèrent à l’ethnologie et, pour certains, d’une manière plus directe que ne le fit Georges Bataille: non seulement Michel Leiris, mais aussi, par l’art, André Breton, Tristan Tzara, qui rédigea un catalogue sur l’Océanie et traduisit des poèmes australiens, Antonin Artaud avec Les Tarahumaras et, dès 1931, Le théâtre balinaï » Cf. Lecoq, D. (1987) « L’œil de l’ethnologue sous la dent de l’écrivain ». In : *In: Lecoq, D. & Lory, J-L. (1987) Écrits d’ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues. Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme.*, p.114.

alvo de interesse de um público mais diverso, contava com mais de 1200 objetos e artefatos de procedências variadas, que foram expostos nas “vitrines claires des salles du paviollon de Marsan”¹⁵; entre eles objetos provenientes do México, El Salvador, Costa Rica, Porto Rico, Haïti, Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Brasil, Honduras e do Panamá, além de muitos outros oriundos do *Museu de Etnografia do Trocadero*, dos museus de Berlim, Estocolmo e Gotemburgo, e também de coleções particulares, como de Mauss e André Breton (1896-1966).

Fora d’Espezel, que exercia a função de diretor na revista *Aréthuse* (1923-1931), na qual foram publicados os primeiros artigos de Bataille, que convidá-lo-ia, ao lado de Métraux, para compor, na revista *Cahiers de la république des lettres* (1930-1931), o número especial sobre “A América antes de Cristovão Colombo”. Bataille aceita, e em 1928 publica “L’Amérique Disparue”, seu primeiro grande artigo de tons propriamente etnológicos, escrito ao lado de “Ce qui reste des grandes civilisations de l’Amérique”, de Métraux; textos que à sua maneira, complementar-se-iam, ainda que aparentemente apontando para lados opostos de um olhar acerca do “primitivo”, um mais voltado para seu desaparecimento, enquanto o outro dedica-se a pensar a permanência desses povos ainda entre os modernos. Antes de tratar de seu conteúdo propriamente dito, porém, devemos voltar brevemente ao contexto em que se insere a exposição em questão, e do estatuto que o “documento” primitivo encontrava nas discussões etnológicas da época, pois é na medida em que certas mudanças de paradigmas ante ao “documento” ali tomavam curso, que toda a reflexão de Bataille e Métraux se formulará. Para tanto, faz-se necessário olharmos para o movimento de dois museus, que se sucederiam: o *Museu do Trócadere*, inaugurado em 1878, e o *Museu do Homem*, que o substituiria em 1938¹⁶.

~

Localizado no *Jardim do Trocadéro*, no 16º arrondissement de Paris, o *Museu do Homem* organiza-se como parte dependente do *Muséum national d’Histoire naturelle*, possuindo uma coleção de peças e objetos, cujo conjunto somado resultam em mais de 700 mil objetos. Instalado no *Palais de Chaillot*, que viria a substituir o *Palais du Trocadéro*, tanto sua relação com o *Museu de História Natural*, quanto as transformações que marcam a paisagem arquitetural dessas construções remetem-nos ao próprio estatuto da antropologia no início do

¹⁵ Cf. d’Harcourt Raoul. (1928). L’Exposition des arts anciens de l’Amérique au Musée des arts décoratifs (Palais du Louvre). In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 20, p. 417.

¹⁶ Para uma cronologia precisa do *Museu do Trocadero*, conferir Laurière, Christine & Carine Peltier-Caroff, (2020). « Musée d’ethnographie du Trocadéro. Chronologie », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l’anthropologie*, Paris.

século XX, e ajudam-nos a compor as condições de trabalho na antropologia francesa deste período que, tal como ainda lê-se entre os principais objetivos do museu, progressivamente dedicava-se a “conservation des collections, recherche, expertise, enseignement et diffusion des connaissances au plus grand nombre”¹⁷. Essa pretensão, de caráter eminentemente humanista¹⁸, é filha, por sua vez, de um interessante processo de divisão do trabalho antropológico no país, resultante da segmentação e especialização entre “etnólogos” e “etnógrafos”, que dedicavam seus esforços a retirar certos objetos de seu local de origem para inseri-los naquilo que L’Estoile chamou de “o arquivo total da humanidade”¹⁹.

Diferentemente da divisão do trabalho antropológico que se consolidou no modelo britânico e que, seguindo Malinowisk, faria do etnógrafo “amador”, ou seja, não especializado nos estudos e teorias vigentes, um entrave para o devido registro e análise daquilo observado em campo, a antropologia francesa empenhou-se em uma divisão de trabalho que encarasse o informante “leigo” como peça-chave para a coleta de materiais²⁰. Como aponta L’Estoile, o teórico de gabinete no início do século XX teria tanto com o informante quanto com o nativo, uma dupla e ambígua relação, tratando-o ora como “parceiro”, ora como “adversário”, naquilo que, na curiosa expressão da autora, era tomado como um “empirismo por procuração”²¹. Ao “etnógrafo amador”, seja ele médico, oficial ou administrador colonial, caberia a coleta mais estritamente fiel dos “primitivos”, esforçando-se por fazê-lo com o menor grau de interpretação possível, ao mesmo tempo que evitando ceder aos próprios enganos passíveis de serem cometidos pelos nativos.²² Isso pois, é ao etnólogo de gabinete, eminentemente um filósofo, como Lévy-Bruhl (1857-1939) ou sociólogo, como Mauss e Durkheim, que caberá interpretar estes fatos em seu aspecto teórico e mais geral, revelando a verdadeira realidade subjacente daqueles elementos aparentemente dispersos.

Ora, construir essa rede (ou verdadeiro “exército”, como coloca L’Estoile), de bons informantes, não era tarefa simples, exigindo toda uma cadeia formativa, que ligasse a metrópole às colônias. Parcialmente levada a cabo com a proposta de um *Bureau de Etnografia*,

¹⁷ Qu’est-ce que le musée de l’homme ? In : Musée de L’homme, disponível em : <https://www.museedelhomme.fr/fr/qu-est-ce-que-le-musee-de-l-homme>

¹⁸ Clifford, J. (2002). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ., p.165-6.

¹⁹ L’Estoile, B. (2003) “O arquivo total da humanidade: utopia enciclopédica e divisão do trabalho na etnologia francesa”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, no 20. Também citado em Zorzi (2013). *O “Dicionário”....*

²⁰ *Idem*, p. 268

²¹ *Idem*, p.274.

²² *Idem*, p.271.

em 1913, e na criação do *Institut d'Ethnologie*, em 1925, Mauss introduz tal proposta ainda em 1902, quando

na ocasião de sua aula inaugural na *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (...) enfatiza o trabalho de crítica dos 'documentos', inspirando-se explicitamente no método filológico: trata-se inicialmente de agrupar "documentos esparsos", por um trabalho bibliográfico e sistemático, e de proceder em seguida à crítica das fontes.²³

Dessa proposta, espelho da tripartite maussiana "trabalho de campo, museus e ensino"²⁴, fomentar-se-ia toda uma escola que visava formar bons observadores, muitos dos quais tornarem-se tornariam enólogos futuramente.

Se aos etnógrafos cabia a coleta "imparcial" dos fatos, os documentos analisados por aqueles no topo da hierarquia acadêmica, por sua vez, teriam por propósito guardar os vestígios de populações primitivas em vias de desaparecimento, numa verdadeira missão "sagrada" que fornecia às "gerações vindouras de colonos e de indígenas assimilados (...) os arquivos e acervos que poderiam permitir-lhes formar uma representação do passado"²⁵, fazendo da França e seu processo colonial algo digno de "um grande povo", diferente das antigas "nações Barbaras"²⁶. Assim, é tomando de empréstimo certas noções da ciência naturalista, presentes no *Museu de História Natural*, que a etnologia francesa encontraria um modelo eficaz para a realização deste empreendimento; tomando os objetos e fatos da cultura, tal qual os fósseis e plantas recolhidos pelos biólogos, é ao modelo das *fichas* catalográficas que os etnógrafos amadores deveriam se basear para sua coleta²⁷. Desinteressadas quanto ao contexto imediato de obtenção dos fatos ali registrados, nelas deviam conter tão somente informações acerca da origem, da localização e da proveniência dos dados, que anexadas aos materiais coletados, seriam posteriormente interpretadas pelo etnólogo, na medida em que à peça seria reservado um lugar de exposição lado a lado de objetos como crânios e fotografias.

A aproximação com as ciências naturais é tal que, para seu primeiro diretor, o *Museu do Homem* contará com o já mencionado Paul Rivet, médico militar que procura unificar o espaço da etnologia numa só organização "tentacular", novamente na expressão de L'Estoile, e que pode ser assim resumido: "passar de uma nebulosa de instituições mais ou menos autônomas e

²³ *Idem*, p. 269.

²⁴ *Idem*, 273.

²⁵ *Idem*, p. 281.

²⁶ *Idem*, p.281.

²⁷ *Idem*, p.279.

concorrentes, na metrópole e nas colônias, a uma rede estruturada e hierarquizada”²⁸. Assim, constituía-se o *Museu do Homem*, como uma mistura de pretensão universalizante capaz de catalogar e guardar em si os elementos concretos das diversas culturas no tempo e no espaço, representando de uma só vez uma missão civilizatória, e um compromisso com a ciência e com a história.

Muito diferente, porém, era o seu antecessor, o *Museu do Trocadero*, cujos materiais eram organizados tal qual uma “confusa coleção de objetos exóticos” de “manequins vestidos, panóplias, dioramas, espécimes amontados”²⁹. Desagradável por sua estética dispendiosa, e pelo descaso e desorganização com os materiais que ali habitavam³⁰, a passagem do *Palácio do Trocadero* ao *Palácio de Chaillot* é marcada também por uma transformação gradual do estatuto do “primitivo” na antropologia, que vai perdendo sua mística exótica – e parte dos preconceitos por ela carregada – em prol de um objeto da ciência, pertencente a este grande “catálogo da humanidade”. Assim, colocava-se em curso um projeto “anti-estetizante”³¹ em que peças e esculturas africanas, por exemplo, que ora inspiraram um Picasso para sua produção artística, não mais poderiam habitar o mesmo lugar que as telas de um pintor³².

Digno de nota é que, para fazer jus ao processo que ali tomava curso, é preciso ainda sublinhar que se hoje é possível voltar a esse momento com uma distinção clara entre os dois projetos de museu, a difícil tarefa encabeçada por dois de seus organizadores, Rivet e Rivière, era inicialmente expressada como algo que certamente propunha-se para além das janelas de vidro que acolhiam as peças. Pois, se ali o objetivo era o de reorganizar os documentos etnográficos tal qual objetos de uma ciência natural, que se afastasse de uma experiência meramente estética, também se tornava fundamental que estes saberes penetrassem na sociedade francesa, tanto num aspecto científico e nacional, como também educativo e popular. E assim, se por um lado vemos logo acima daquele mesmo Hércules e seu touro a fachada que

²⁸ *Idem*, p. 286)

²⁹ Clifford, J. (2002). *A experiência...*, p.155

³⁰ Nas palavras de Rivet e Rivière: “Logé dans un palais construit pour un tout autre objet, sombre et non chauffé, garni de vitrines improvisées, mal protégées contre la poussière, l'humidité et les insectes, sans salles de manipulation, sans salles de travail, sans magasins, sans laboratoires, sans fichier de collections, le Musée donnait l'impression d'un « magasin de bric à brac » (le mot n'est pas de nous), où les objets de valeur, accumulés dans des armoires obscures, passaient inaperçus des visiteurs. Cf. Rivet, P., Rivière, G.-H. (1931). « La réorganisation du Musée d'Ethnographie du Trocadéro ». In : *Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro*, 1.

³¹ Cf. Brumana, F. (2014). *El lado oscuro...*

³² Como diz Clifford: “As esculturas africanas do Musée de l'Homme estavam dispostas regionalmente, com objetos a elas relacionados, sua significação funcionalmente interpretada. Elas não encontravam um lugar ao lado dos Picasso do Musée d' Art Moderne, localizado poucas ruas adiante”. Cf. Clifford, J. (2002). *A experiência etnográfica*, p.161.

servira de motivo para a conhecida crítica de Clifford acerca do espírito humanista do museu³³, é especialmente interessante uma outra, também de Paul Valery, igualmente encravada no pavilhão do palácio: “*Il dépend de celui qui passe / Que je sois tombe ou trésor/ Que je parle ou me taise/ Ceci ne tient qu'à toi/ Ami n'entre pas sans désir*”.

Nessa espécie de pacto museu-visitante, em que a fina linha que divide um objeto primitivo entre a parte de uma história esquecida ou uma peça permanentemente viva, estende-se para além dos idealizadores do museu e vai em direção a seu público, sublinha-se enfim o espírito de seus idealizadores; em um tom absolutamente “maussiano”, entre uma preocupação quanto aquilo que se perde, ao mesmo tempo que dedicado à tarefa de fazer valer esse pensamento dito “primitivo” entre nós, “modernos”, o *Museu do Homem* erige-se sob uma antropologia claramente dividida entre uma preocupação pelo que se foi, e o que sobrevive dos povos primitivos.

É desse cenário, enfim, entre arte e ciência, entre passado e presente, que se dá a ocasião da *As artes antigas da América*, que não por acaso fora pensada justamente em razão de uma visita ao *Museu do Troacero*, realizada em 1927 por Georges Henri Rivière (1897-1985) que, então colaborador da revista *Cahiers d'art*, ao *Museu do Trocadero*, tivera grande impressão da vasta coleção de artigos pré-colombianos ali presentes³⁴. E se o momento da exposição das américas parece-nos distante, separado quase dez anos da efetiva transformação do *Museu do Trocadero*, é digno de nota como fora o sucesso da amostra que levava Rivet a convidar seu organizador, Rivière, à reestruturação do *Museu do Homem* anos mais tarde, sendo dela, como mencionado, que também nasceria a proposta do número especial da revista *Les Cahiers de la République des letres*, dirigida por Pierre d'Espezel, o qual convidara Bataille e Métraux para colaborar com textos que certamente viam no primitivo algo muito além de um passado esquecido.

~

Com exceção da ourivesaria, cujo esplendor remete aos jardins artificiais dos Incas, de que nos fala Métraux em seu texto “*Ce qui reste des grandes civilisations de l'Amérique*”, e de

³³ À respeito da inscrição, na qual lê-se « *Tout homme crée sans le savoir/ Comme il respire/ Mais l'artiste se sent créer/ Son acte engage tout son être/ Sa peine bien aimée le fortifie* », Clifford afirma ser ela parte de uma afirmação mais geral, da arte enquanto “essência universal”: “Uma ‘humanidade’ completa e estável é confirmada. Tal totalidade pressupõe uma omissão, a excluída fonte da projeção. (...) um impacto importante foi perdido nas bem classificadas salas, pois o museu estimulava a contemplação da humanidade como um todo, vista, como se fosse, à distância, plácida e tolerantemente.” Cf. Clifford, J. (2002). *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no Século XX*, p.165-6.

³⁴ Cf. Peltier-Caroff, C., & Sevilla, C. D. (2016). “Les objets...”

suas flores e plantas banhadas em ouro e prata, que foram objeto dos inúmeros saques pelos espanhóis, o autor chama atenção para, logo de início, o fato surpreendente da impressionante manutenção dos objetos pré-colombianos; fruto de escavações recentes realizadas no período, sobretudo na região da Colômbia: tecidos, penas e cerâmicas que “sortent de terre avec la fraîcheur et l'éclat du jour où ils ont été enfouis” de modo que “rien ne nous reste inconnu de l'aspect extérieur ni des arts de ces hommes dont nous ignorons souvent toute l'histoire”.³⁵

Povos de “história ignorada”, dos Incas aos Asteca, Métraux fala, então, de objetos cujo valor era antes “artístico” do que “documental”, de modo que uma grande pirâmide chama atenção não somente por seu símbolo de poder e magnitude, mas também por “un caractère géométrique et (...) par l'extraordinaire richesse des tons”³⁶. E, se um objeto como a grande pedra Inca do sacrifício chama atenção pela mitologia tétrica que a acompanha – diz-se que nela foram sacrificados 400 conterrâneos, para que na origem pudessem alimentar o sol e a terra – é para a excelência técnica que Métraux orienta o olhar do leitor:

Au cours des siècles, ces races ont couvert la côte de leurs sépultures, et leurs cimetières s'étendent dans les dunes sur de vastes espaces (...) Chaque coup de pelle ramène au jour des corps desséchés vêtus de leurs meilleurs vêtements, avec leurs aliments, leurs objets familiers. Les hommes ont de stuc et peints de colleurs différentes. Des figures sereines ou grimaçantes encastrées çà et là dans les murs ajoutaient à l'étrangeté de l'ensemble. Et quelques rares colonnes de pierre attestent que les Aztèques étaient sur la voie d'une découverte qui, dans la suite des temps, eût peut-être révolutionné leur architecture³⁷.

Preocupado com a preservação e legitimação desses objetos e técnicas, vítimas de grandes espoliação e transformações, Métraux então exorta o foco de uma atenção museológica, voltada para “constituent le cadre dans lequel nous pouvons placer les hommes que les chroniques nous ont fait connaître”³⁸. Assim, se na ocasião da colonização espanhola, tratava-se de rivalizar com o esplendor local – o qual, mais do que destruído, teve de ser sobreposto, tal como a igreja de Saint-Dominique, construída por cima do Templo do Sol – Métraux evoca aqui uma missão museológica muito semelhante àquela de que falava Mauss. Verdadeira missão

³⁵Métraux, A. (1928). « Ce qui reste des grandes civilisations de l'Amérique ». In: Art précolombien: L'Amérique avant Christophe Colomb. Paris: les Beaux Arts, coll. Cahiers de la Républiques es Lettres, des sciences et des arts XI, p.43.

³⁶ *Idem*, p.43.

³⁷ *Idem*, p.38-39.

³⁸ *Idem*, p.37.

redentora, em que os “restos” dos países colonizados pudessem encontrar lugar de resguardo para seus últimos vestígios.

Entretanto, se essa colocação parece levar-nos a alocar Métraux ao lado dos idealizadores do *Museu do Homem* e sua vertente algo pessimista frente ao fim das culturas colonizadas pelo homem branco, ele certamente estava atento a uma ideia de objeto cujo valor não poderia restringir-se ao passado estático de um museu. Era o momento em que palavras, os objetos museológicos e os sentidos que neles habitavam, deveriam sair do lugar inerte de um primitivismo parado no tempo. Era necessário que o intelectual se indagasse sobre um modo de se expressar tal como “un dictionnaire [que] commencerait à partir du moment où il ne connait plus le sens mais les besoins des mots”, para usar a famosa expressão de Bataille naquela que fora sua segunda experiência de tons mais propriamente “antropológicos”: a revista *Documents*. Assim, preocupado em alargar as concepções acerca dos saberes ditos primitivos, Métraux fala, para além dos museus, de uma postura etnográfica em que “les disparus ne doivent pas arrêter la pensée”³⁹, em que mais do que meros vestígios do que “resta”, é também ao que “permanece” que seu texto nos indica.

Estes homens cuja “humilité n’est qu’un masque” disfarçam-se, diz Métraux, entre católicos e devotos em aparência, ao passo que seguem exercitando sua fé:

Il n’y a pas longtemps qu’en Équateur les femmes allaient, dans une certaine grotte, vouer leurs enfants à une divinité que leurs ancêtres apaisaient par du sang humain. Parfois c’est, en retour, la religion chrétienne qui s’est mêlée au paganisme, les saints prenant les attributs des anciens dieux⁴⁰.

Verdadeira estratégia de resistência, Métraux então aponta para como esses povos não apenas resistem, mas subvertem a imposição religiosa à qual são submetidos. Este projeto, que não deixa de lembrar-nos daquilo posteriormente proposto por Roger Bastide (1898-1974) acerca dos sincretismos no candomblé brasileiro, fazem eco com toda uma tradição de reflexão antropológica, que mais do que meramente debruçada em problemas de “origem” e “desaparecimento”, chamava atenção para a permanência e transformação vivente que tais elementos da cultura persistem entre os “modernos”⁴¹.

³⁹ Cf. Métraux, A. ([1929] 2024). Lettre d’Alfred Métraux à Georges Bataille. In : Marczuko, M. & Jacques de Moraes, M. (orgs). (2024). *Cahiers Bataille n°6 : Georges Bataille en Amérique latine*. Éditions les cahiers, p. 407.

⁴⁰ Cf. Métraux, A. (1928) « Ce qui reste... », p.45-46.

⁴¹ Sublinhando a tese central debatida ao longo da obra, Peixoto atenta-nos para como, no contato África-Brasil, Bastide esteve mais interessado nas "autenticidades" deste contato, do que na busca por "origens" sob a máxima da "pureza" nacional. Para fins dessa pesquisa, vale destacar aqui o lugar privilegiado que o *Ensaio* de Mauss toma,

Ora, se Métraux fala a respeito das técnicas e práticas das antigas américas que persistiam e resistiam ao menos desde 1500 até o momento em que escrevia, é, por outro lado, a respeito daquilo que “desaparece” que Bataille pretendeu traduzir em seu artigo “L’Amérique Disparue”. Mais do que de um desaparecimento passivamente experimentado, porém, era de uma prática ativamente induzida que ele parece nos indicar. Nesse texto, o autor sugere uma leitura da arte antiga na América Central, em que as características “grotescas e monstruosas”, que poderiam levar o pesquisador desavisado a uma impressão de baixo grau de desenvolvimento desses povos, fossem entendidas como figuras que dão forma a todo um jogo complexo entre homens e deuses que compunham a organização social Asteca. A partir de materiais previamente fornecidos por Métraux, Bataille apresenta-nos suas leituras acerca dos deuses Tezcatlipoca e Quetzalcoatl que, como narrados nos relatos de Bernardino de Sahagun (1499-1590), lançariam aos humanos exigências das mais atrozes que deveriam ser realizadas para seu divertimento. Inumeráveis imolações e sacrifícios sanguinolentos eram então celebrados, como símbolos de uma suposta desrazão que espantara os espanhóis, performando atrocidades dignas de um “Marquês de Sade”⁴². Segundo ele, de um horror estonteante, tais práticas não deixavam de corresponder às imagens infernais da imaginação cristã europeia, que evocava demônios igualmente terríveis, mas que se destacavam, sobretudo, quanto a reação de suas vítimas. Estas, entre os Astecas, ao invés de temerem o jogo dos deuses, como no catolicismo, se entregavam a estes, numa espécie de delírio fascinante, em uma verdadeira mistura de horror e divertimento, como vemos no seguinte relato extraído por Bataille do texto de Sahagun:

(...) uma velha índia viajava em um lugar chamado *Chapultecpec cuitlapilco*, vendendo pequenas bandeirolas de papel e gritando: “Pequenas bandeiras!”. Todo aquele que tomasse a decisão de morrer dizia: “Compre-me uma pequena bandeira”; e, quando havia-se lhe comprado tal bandeira, ele se dirigia ao lugar do *techcalt*, e era

quando colocado lado a lado com os interesses de Bastide. Como diz Peixoto, avesso ao comunismo enquanto resposta aos infortúnios do avanço civilizatório, e animado quanto às propostas político-sociais de maio de 1968, Bastide se preocupa em trazer “as Áfricas do mundo inteiro na ordem do dia”, não tão diferentemente da proposta Maussiana que constava na conclusão de seu *Ensaio sobre a dádiva*. Peixoto, aqui, vê no Ensaio e na recuperação do “arcaico” a expectativa de que, nessa retomada, “reencontraremos motivos de vida e de ação que são conhecidos ainda por numerosas sociedades e classes: a alegria de dar em público; o prazer da despesa artística generosa; da hospitalidade e da festa privada e pública”” Cf. Peixoto, F. A. (1998). *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. Doctoral Thesis, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo.

⁴² No original : « Des repas cannibales des prêtres, des cérémonies à cadavres et à ruisseaux de sang, plus qu'une aventure historique évoquent les aveuglantes débauches décrites par l'illustre marquis de Sade. ». Cf. Bataille, G. (1928) « L’amérique disparue ». In : Bataille, G. (1970). *Œuvres complètes, tome I, Premiers écrits 1922-1940*. Éditions Gallimard.

morto sem que ninguém pensasse em dizer: “Mas o que é que acontece convosco?”. E tudo era tido como loucura.⁴³

Verdadeira paixão e entrega aos deuses, é então a partir desse furor que Bataille lê o conhecido relato da chegada de Hernán Cortés, entre 1521 e 1524, em que um exército em número de milhares, por parte dos Asteca, rapidamente sucumbiu aos espanhóis, que chegavam na casa de poucas centenas. Quanto aos primeiros, que acreditavam serem os segundos a própria reaparição de seus deuses antigos de que contavam sua mitologia, e que levaram Montezuma à rápida entrega de seu povo, Bataille verá não uma ingenuidade irracional, mas um verdadeiro ato de fé daqueles que “quiseram servir de ‘espetáculo’ e de ‘teatro’ até o fim para estes personagens fantásticos, ‘servir à sua troça’, ao seu “divertimento”⁴⁴. Tratava-se, como o autor irá elaborar anos mais tarde, de uma conhecida prática – tal como Bataille a lia, ao menos – de uma economia sacrificial há muito tempo esquecida entre nós, modernos. Sem pretender entrar nos pormenores da teoria econômica batailleana, cabe aqui mencionar apenas alguns de seus elementos principais, e como essa se relaciona com o problema da “história” até aqui apresentado.

~

Partindo dos relatos etnográficos acerca dos Kwakiutl, Bataille imagina a economia primitiva orientada para o puro dispêndio, ao contrário das propensões acumuladoras que marcam a imagem de um protestantismo tal como desenhada por Max Weber em seu célebre *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904). Inspirado nos cursos de Kojève⁴⁵ e na importante noção de “fim da história” que circulava no meio intelectual da época, Bataille dedica-se a um exercício de fabulação acerca do dito “primitivo” que coloca em xeque o princípio de identidade tão familiar às nações ocidentais e sua forma-Estado. Como pensado anos mais tarde em seu conhecido artigo *A noção de despesa* (1933) e em seguida na obra *A Parte Maldita* (1949), Bataille sublinha como toda organização social é pautada por um excedente de matéria inalienável, ou seja, incapaz de ser nomeada, mas cujo destino variaria a depender de determinadas estruturas econômicas, como bem sintetizadas pelos quadros de Weber, abaixo:

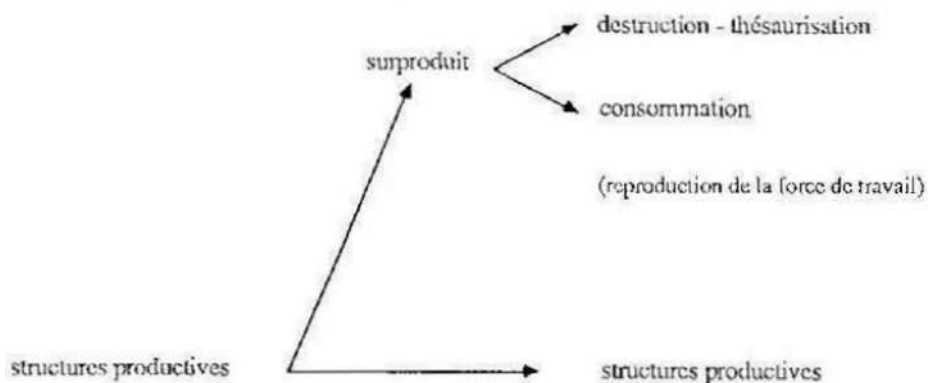
⁴³ Cf. Zorzi, M. V. G. (2013). *O "Dicionário"...*, p.135-6.

⁴⁴ Cf. Bataille, G. (1928) « L'amérique disparue ». In : Bataille, G. (1970). *Œuvres complètes, tome I, Premiers écrits 1922-1940*. Éditions Gallimard, p.157-158.

⁴⁵ Kojève oferece um curso sobre Hegel – sobretudo acerca de sua obra *A fenomenologia do espírito* (1807) – entre 1933 e 1939, na *École pratique des hautes études*.

Schémas reproductifs fondés sur l'usage du surproduit

1. Société à reproduction simple



2. Société «asiatique» et / ou «féodale»



3. Société accumulatrice

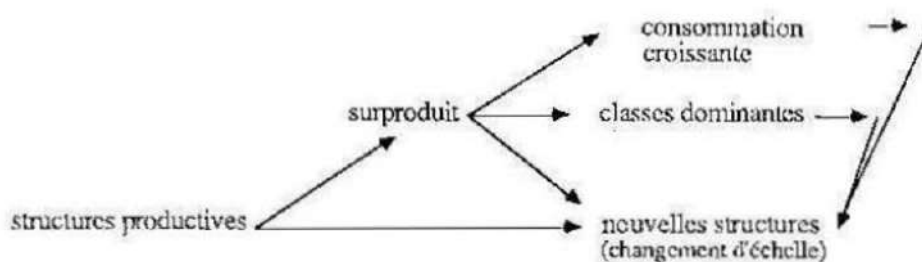


Fig.10⁴⁶

Diferenciadas em três tipos, simples/primitivas, asiáticas/feudais, ou de acumulação, observa-se como, progressivamente o excedente da produção é revestido em algo da ordem do útil, no que concerne à produção de mais excedente. Será essa utilidade, enfim, que segundo o filósofo

⁴⁶ Cf. Weber, J. (1987) C = R-1. My god, my gold ! Réflexions sur la portée du concept de consommation. In: Lecoq, D. & Lory, J-L. (1987) *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, p.64.

marca o ímpeto expansionista de diversas sociedades que, em sua ânsia de subjugar o “excesso”, expandiram-se em projetos de dominação e, enfim, de realização de uma História Oficial.

O problema fundamental, dirá Bataille, é que, como já pontuado, há algo da natureza desse excedente incapaz de ser nomeado, de receber uma *função* (a esse excedente Bataille dará o nome de “sagrado”). *A priori* impossível de receber uma causa última, teriam sido então os primitivos, como vê o filósofo, que melhor deram uma resposta a esse engodo. Envoltos em suas festas e práticas dispendiosas, donde matavam-se seus próprios deuses em rituais periódicos, os Asteca, não tão diferentes dos Kwakiutl que degolavam seus próprios escravos, viam nesse rito um retorno do excedente à sua própria natureza de negação da identidade. Assim, se tal como na famosa passagem da dialética de Hegel acerca do soberano e o escravo, a escravidão marca a alienação do senhor em decorrência da própria instrumentalização de seu servo, é matando-o, ou seja, destruindo o próprio princípio produtivo (leia-se “útil”) da matéria, que ali se pôde retornar ao estado de “puro dispêndio”, ou seja, de uma experiência em última instância “inútil”. É assim que essa prática, negada pelo princípio de acumulação, sob consequência de ver o dispêndio retornar de maneira catastrófica – tais como nas grandes guerras que Bataille presenciara na primeira metade do século XX –, seria por esses povos ativamente praticada em suas festas e ritos, impedindo assim que a força do excesso voltasse de maneira imprevista.

Ora, se certamente, muito já foi escrito sobre os limites de tal tese batailleana, desde sua idealização acerca desses primitivos, como do problema binário intrínseco ao seu pensamento,⁴⁷ não deixa de ser interessante como o autor, com auxílio dos documentos coletados acerca dos primitivos disponíveis à época, pode dar a estes um estatuto absolutamente provocativo à sociedade de seu tempo. Ao contrário de Mauss e seus demais contemporâneos, que estimulavam um discurso interessado na recuperação e permanência dos povos ditos “em vias de desaparecimento”, Bataille pretende seguir um caminho inverso: trazer o primitivo não para pensar a história, mas para pensar o esquecimento. Pouco interessados em uma expansão *ad infinitum* que a moral protestante e, posteriormente, o espírito do capital, almejam em sua constante *nomeação* do excesso, Bataille roga enfim por uma prática social e política que

⁴⁷ Cf. entre outros: Crapanzano, V. (2004). *Imaginative Horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press; Gregori, M. F. (2010) *Prazeres Perigosos. Erotismo, Gênero e Limites da Sexualidade*. Tese (Livre-Docência) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas.; Braz, C. (2010). *A meia-luz...: uma etnografia impropria sobre clubes de sexo masculinos*. 264 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.; Groes-Green, C. (2010). *Orgies of the Moment: Bataille's Anthropology of Transgression and the Defiance of Danger in Post-Socialist Mozambique*. In: *Anthropological Theory*. 10. 385-407.

advoga por experiências de “puro dispêndio”. Verdadeiro teórico da festa, do erótico, e de tantas outras práticas cujo fins orientam-se para uma experiência avessa ao pragmatismo neurótico de seu tempo – e do nosso – Bataille enfim endossa uma possibilidade de experiência que, tal como entre os Asteca, traga o corpo, o prazer e o “inútil” para o centro da vida.

Negar a história universal, seu valor de verdade e de apaziguamento de diferenças, em prol de uma fabulação acerca do primitivo que pudesse suspender o tempo, esse era o interesse desse filósofo ainda em muito esquecido pela antropologia. E se tal leitura por vezes acabou por repetir certos chavões e idealizações exageradas acerca desses povos, é de se pensar: não estaria já aqui todo um germe fundamental para a crítica das “sociedades com Estado” (ou ainda, com História), até hoje tão relevantes? Fim da história, portanto, é de um começo da experiência que Bataille pretendeu escrever. Começo esse já iniciado, muito antes, por aqueles que foram acreditados em muito ultrapassados pelos ditos “modernos”. Não se tratando de recuperar o primitivo para alocá-lo em uma gélida parede de um museu, Bataille – mas também Métraux, a sua maneira – então convidam-nos a repensar nosso próprio estatuto de memória e experiência temporal, distanciando-nos de uma história que caminha progressivamente em direção ao acúmulo (acúmulo de capital, sem dúvidas, mas também de culturas, de povos, de diferenças cinicamente apaziguadas), para a possibilidade de experimentar o tempo de outro modo. Tempo presente, e inesgotável, tempo inútil e soberano.



GT 03

Corpo, técnica e saúde

Coordenação: Lucas Maroto
Moreira (UFBA);
Naiara Maria Santana Neves
(UESC)
Modalidade: remoto

O autoexame ginecológico como prática de autonomia corporal e em saúde

Aline Ângela Victoria Ribeiro⁴⁸

Resumo

O *autoexame ginecológico* é uma prática de *auto-observação* corporal realizada com auxílio de um espéculo vaginal, uma lanterna e um espelho. Ele surgiu na década de 70, no contexto dos ativismos de mulheres por saúde, com o objetivo de estimular a autonomia e autoconhecimento corporal, além de promover o acesso à saúde sexual e reprodutiva. Atualmente, essa prática é central para os ativismos por saúde ginecológica no Brasil –como a ginecologia autônoma, por exemplo – e é difundida por diferentes meios, como os zines. Este trabalho discute o *autoexame ginecológico* no contexto desses ativismos, a partir da análise de quatro zines/manuais e a discussão de algumas notícias que abordam a prática. A Perspectiva adotada é qualitativa e tem inspiração na etnografia de documentos, compreendidos aqui como artefatos culturais que não só “falam” sobre algo, mas também participam da produção e disseminação de conhecimento. A análise indica que a prática do autoexame é percebida como algo que permite a (re)tomada da agência sobre o próprio corpo e que se exerça um maior protagonismo na gestão da própria saúde. Além do desenvolvimento do *autoconhecimento* e do *autocuidado*, a prática estimula também a apropriação do conhecimento médico-científico e a ressignificação de certos saberes, objetos (como o espéculo vaginal) e práticas associados à Ginecologia “convencional”. Nesse sentido, o *autoexame* parece ter o potencial de tencionar certas perspectivas da Ginecologia, assim como as “ginecologias autônomas” se apresentam como uma alternativa que pode contribuir para a construção da *autonomia* das mulheres, de modo que elas participem ativamente das decisões sobre sua saúde sexual e reprodutiva.

Palavras-chave: Autoexame ginecológico; Autonomia; Zines; Ginecologia; Medicalização.

Introdução

O *autoexame ginecológico*⁴⁹ é uma prática de *auto-observação* corporal que consiste na visualização, pela própria pessoa, da sua vulva, vagina e colo do útero. Essa é uma prática de alguns ativismos por saúde das mulheres do passado e do presente. Inicialmente, o *autoexame* se popularizou no contexto dos movimentos feministas dos anos 1960 e 1970, que trouxeram ao debate público uma série de reivindicações associadas ao corpo, à contracepção, à sexualidade e à saúde de modo mais amplo (Scavone, 2010). O *autoexame* teve especial importância para o movimento feminista de autoajuda (*feminist self-help movement*) da época, que surgiu nos

⁴⁸ Doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pesquisadora discente do Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/UNICAMP.

⁴⁹ O *italico* será utilizado, ao longo do texto, para identificar os termos êmicos, palavras em outros idiomas e títulos de obras.

EUA e, posteriormente, se multiplicou em países da Europa e da América Latina, como o Brasil⁵⁰ (Kapsalis, 1997). Embora existissem divergências internas, o principal ponto defendido por esse movimento era que as mulheres deveriam retomar das mãos dos médicos o poder sobre os seus corpos e a sua saúde (Shotwell, 2016). Nesse sentido, o movimento criticava o modelo de atenção à saúde praticado naquele momento, permeado pelas desigualdades entre homens e mulheres que impactavam não só o cuidado oferecido, mas o acesso à saúde em si. Discutia-se como o próprio conhecimento médico-científico era construído a partir uma perspectiva considerada sexista e *patriarcal*. Foram formuladas então uma série de propostas e práticas visando o acesso a formas de cuidado que se diferenciasssem daquele prestado no contexto médico “convencional” (Murphy, 2004; Shotwell, 2016).

Assim, a atuação do movimento envolvia estratégias de ação direta pautadas na autonomia e no faça-você-mesma⁵¹, que estimulasse o *autocuidado*, a (re)apropriação dos corpos das mulheres e o acesso a conhecimentos que estariam, até então, apenas nas mãos dos profissionais de saúde, sobretudo os médicos (homens). Na prática, além da elaboração e distribuição de materiais educativos, essas mulheres também se organizaram em grupos de discussão e ajuda mútua. Esses tiveram grande importância na atuação política do movimento, constituindo-se como espaços seguros para o compartilhamento de experiências entre mulheres, possibilitando o acesso à informação e a construção coletiva de conhecimento (Mahr, 2021). Os encontros envolviam ainda a prática de técnicas de “autoajuda ginecológica”, como o *autoexame vaginal* (Kapsalis, 1997; Murphy, 2004).

Atualmente, o *autoexame* faz parte do repertório de alguns ativismos por saúde ginecológica no Brasil, aqui identificados pelo termo guarda-chuva “ginecologia autônoma”⁵².

⁵⁰ No Brasil é possível citar, por exemplo, a atuação do SOS Corpo e do Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde.

⁵¹ O faça-você-mesma (ou DIY, *Do-it-yourself*) é uma espécie de filosofia oriunda da cultura punk, uma ética um modo de vida que defende a participação ativa e autônoma das pessoas na produção de cultura (Duncombe, 2008). O faça-você-mesma também é central para diversos grupos feministas como as *riot grrrls* anarcofeministas (Camargo, 2011; Marques, 2016).

⁵² Esses ativismos se autoidentificam por diversas categorias (*ginecologia natural*, *ginecologia autônoma*, *ginecologia feminista*, entre outras). Utilizo aqui “ginecologias autônomas” como um recurso para fazer referência a essas categorias/ativismos de modo mais geral, enquanto um conjunto. A partir do referencial teórico-metodológico proposto por Sonia Alvarez (2014), compreendo que esses ativismos constituem um campo discursivo de ação que, ainda que possua divergências internas, tem também uma “gramática *ginecologia feminista*”, entre outras). Utilizo aqui “ginecologias autônomas” como um recurso para fazer referência a essas categorias/ativismos de modo mais geral, enquanto um conjunto. A partir do referencial teórico-metodológico proposto por Sonia Alvarez (2014), compreendo que esses ativismos constituem um campo discursivo de ação que, ainda que possua divergências internas, tem também uma “gramática política compartilhada”, ou seja, “linguagens, sentidos, visões de mundo pelo menos parcialmente compartilhadas, mesmo que quase sempre disputadas” (Alvarez, 2014, p. 19). No contexto brasileiro, esse campo ativista é composto por diversas/os

Essas ginecologias se desenvolveram na América Latina a partir dos anos 2000 e têm forte inspiração no movimento feminista de autoajuda, nas mobilizações pelos direitos⁵³ (Dieguez; Alzuguir; Nucci, 2021; Meinerz; sexuais e reprodutivos e nos ativismos menstruais Santos, 2022; Sala, 2019). As “ginecologias autônomas” podem ser definidas como modos de fazer, falar e pensar sobre saúde ginecológica que buscam se diferenciar e/ou distanciar do que se compreende emicamente como uma “Ginecologia convencional”⁵⁴, baseada na perspectiva biomédica e praticada em grande parte dos consultórios médicos. Esses ativismos pautam, sobretudo, a *autonomia* em saúde e corporal de mulheres cisgêneras (e, em alguns contextos, de outras *pessoas com vulva*), questionando a medicalização excessiva desses corpos e de processos fisiológicos como a menstruação. Além disso, defendem também valorização de saberes e epistemologias consideradas *ancestrais*, *tradicionais* e/ou *naturais* (Dieguez; Alzuguir; Nucci, 2021; Oliveira; Mendonça, 2023; Sala, 2019).

Um dos eixos políticos e epistemológicos das “ginecologias autônomas” é a perspectiva pedagógica (Oliveira; Mendonça, 2023; Sala, 2019). Assim, há um grande foco na democratização do acesso à informação e ao conhecimento através, por exemplo, do compartilhamento de experiências em oficinas e rodas de conversa, ou ainda pela produção e distribuição de vários materiais, como zines e manuais. Esse caráter pedagógico tem também um papel central no desenvolvimento da *autonomia* que, como mencionei anteriormente, é um dos principais pilares desses ativismos. Nesse sentido, são valorizadas práticas de *auto-*

atoras/es, entre profissionais de saúde, educadoras, ativistas feministas de diferentes vertentes, pessoas do *rolê* punk ou autonomista, pesquisadoras e pessoas “leigas” no geral. Os contextos que compõem o campo são igualmente diversos: eventos acadêmicos, consultórios médicos, festivais punks, postagens em blogs, livros, mídias sociais, publicações independentes, entre outros.

⁵³ Os ativismos menstruais surgiram entre as décadas de 1960 e 70, na América do Norte, pautando a síndrome pré-menstrual (TPM), o acesso a produtos de higiene menstrual e a estigmatização da menstruação em nossa sociedade, entre outros (Bobel; Fahs, 2020). São ativismos bastante plurais em suas formas de organização, atuação social e política, estando presentes atualmente em diversos países, inclusive na América Latina.

⁵⁴ No campo, é recorrente que se fale sobre “uma” ou “a” Ginecologia/Medicina (no singular), entendida como um campo de conhecimento homogêneo, dotado de coesão e coerência interna. Essa Medicina/Ginecologia é classificada emicamente como *convencional*, *moderna*, *oficial*, *patriarcal*, *ocidental*, entre outros. A partir desse entendimento, a Ginecologia enquanto especialidade médica se organizaria a partir de um viés epistemológico identificado como *patriarcal*, masculino e sexista. Essa percepção parece se estender também para o campo médico-científico de modo mais geral. Entretanto, é importante pontuar a heterogeneidade do que está sendo chamado aqui de Ginecologia/Medicina “convencional”. Tanto Lupton (2012) quanto Berg e Mol (1998) apontam que a Medicina não deve ser analisada como um campo do conhecimento “fechado” e totalmente coeso, mas sim um fenômeno social complexo e em constante transformação, constituído por uma “multiplicidade de negociações locais e práticas contingentes” (Burri; Dumit, 2007, p. 2, tradução minha). Levando em conta essa perspectiva, mas tendo o campo como ponto de partida, ao longo do texto utilizarei “Ginecologia convencional” e Ginecologia (com G maiúsculo) quando me referir a essas noções êmicas, ou seja, como uma especialidade fundamentalmente biomédica, socialmente estabelecida e reconhecida enquanto Ciência e, portanto, dotada de legitimidade. Similarmente, também utilizarei “Medicina convencional” e Medicina nesse sentido.

observação e experimentação corporal, com foco no desenvolvimento do autoconhecimento e da *autogestão* corporal e em saúde (Dieguez; Alzuguir; Nucci, 2021; Oliveira; Mendonça, 2023; Sala, 2019), como o *autoexame ginecológico*.

O presente trabalho, que é parte da minha pesquisa de doutorado, aborda o *autoexame* a partir das primeiras análises de alguns zines/manuais que circulam no campo discussão de algumas notícias que falam sobre as “ginecologias autônomas”. Início apresentando a metodologia e os materiais analisados. Em seguida, abordo com maiores detalhes o que é o *autoexame* e a sua relação com o *autoconhecimento*, o *autocuidado* e a *autonomia*. Depois, discuto os significados do espécule vaginal, instrumento da “Medicina Convencional” que foi apropriado pelos ativismos por saúde ginecológica. Concluo com breves considerações sobre os principais pontos abordados ao longo do texto, indicando também possíveis lacunas em relação ao trabalho de campo realizado até o momento.

Metodologia

A perspectiva metodológica adotada é qualitativa e tem inspiração na etnografia de documentos (Sá-Silva, Almeida; Guindani, 2009; Vianna, 2014). Dessa forma, compreendo os materiais analisados não apenas como “coisas” que contêm informações e “falam” sobre algo. Esses documentos são parte importante das redes de articulação social e ativismo estabelecidas no campo da pesquisa, tomando parte nas relações entre as/os atoras/es do campo e produzindo efeitos e tensionamentos. Ao falarem sobre saúde, cuidado, corpo e ginecologia(s), essas publicações estão também reverberando concepções sociais e colocando em jogo uma série de perspectivas, além de participarem da produção e disseminação de práticas e saberes.⁵⁵ (Almeida *et al.*, 2018; Bruxaria Distro, 2018; São discutidos quatro zines/manuais Herética Edições, *S.d.*; San Martín, 2019) e cinco notícias (Brandalise, 2019; Mancio, 2018; Máxima, 2021; Oliveira, 2018, Rodrigues, 2020). São documentos que abordam de alguma maneira o *autoexame ginecológico*, tendo como pano de fundo as “ginecologias autônomas” no Brasil atual. O material está todo em português e foi localizado através da internet⁵⁶. Todos os zines/manuais contêm informações sobre uma variedade de temas (como saúde, menstruação,

⁵⁵ Apenas um dos materiais discutidos está publicado como livro, o *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* (San Martín, 2019); porém, ele foi publicado originalmente como um zine, cuja versão em espanhol ainda pode ser encontrada para download em alguns sites.

⁵⁶ Foram realizadas sucessivas buscas de 2020 a 2023. Os zines foram encontrados principalmente em dois locais: publicações de páginas e/ou grupos no Facebook e em páginas ou wikis no Riseup. As buscas por notícias foram realizadas no Google, na seção “Notícias”, utilizando palavras-chave baseadas nas categorias pelas quais os ativismos aqui mencionados se auto identificam (por exemplo, “*ginecologia natural*”).

espiritualidade, plantas medicinais, entre outros), além de orientações para a prática do *autoexame* (o passo a passo e materiais necessários, o que deve ser observado, entre outros). Já as notícias abordavam as “ginecologias autônomas” de modo mais geral.

Zines (abreviação do termo *fanzines*) são publicações independentes e informativas que se popularizaram a partir de 1970 graças ao movimento punk (Peruzzo, 2009). Esses documentos geralmente são disponibilizados gratuitamente ou comercializados por valores simbólicos que os zines participam ativamente da difusão de ideias, experiências e demandas de diferentes ativismos feministas (Camargo, 2011; Marques, 2013); assim, são documentos que articulam teoria e prática política (Kempson, 2015; Piepmeier, 2009).

No campo, não há distinção clara entre os zines e os manuais quanto à nomenclatura, de modo que eles se “confundem”: há zines (auto)intitulados manuais e há manuais publicados como zines. Ambos tipos de publicação visam disseminar conhecimento, explicar algo sobre determinado assunto e informar as pessoas. Por isso, não faço distinção entre esses tipos de documentos na análise. Quanto às notícias, adoto aqui uma compreensão ampla acerca do que é considerado notícia, assim denominando os enunciados jornalísticos de qualquer tipo, o que inclui reportagens e entrevistas, por exemplo (Correia, 2011).

Dois zines/manuais aqui discutidos são totalmente dedicados ao *autoexame*: *Como fazer um auto-exame com espécuro* (Herética Edições, S.d.) e *Autoexame ginecológico: como fazer? manual insubordinado que diz que você pode colocar a mão lá sim* (Bruxaria Distro, 2018). O primeiro é de autoria da Herética Edições Lesbofeministas Independentes. Não há muitas informações sobre a Herética na internet, mas ela tem relação com a Apoya Mútua, “uma espaço-própria feminista, que se pretende independente, autônoma, autogestionada e anônima” (Apoya Mútua, S.d., s.p.). O conteúdo do zine está disposto em duas páginas e apresenta orientações para a prática, além de imagens que dão destaque ao espécuro (Herética Edições, S.d.). Já o *manual insubordinado* (Bruxaria Distro, 2018) é um zine que, além de orientações para o *autoexame*, discute também a sua importância e relação com os feminismos. A autora é a Bruxaria Distro, uma distribuidora de zines e outros materiais que surgiu “da mistura do DIY (‘faça-você-mesma’) punk com uma perspectiva holística de saúde e permacultural de ecologia” (Bruxaria Distro, 2019).

Abordo também dois manuais: o *Manual de Introdução à Ginecologia Natural* e o *Manual de Ginecologia Natural e Autônoma*. O primeiro foi escrito pela socióloga e parteira

chilena Pabla San Martín (2019), fundadora do projeto Ginecosofia⁵⁷, como objetivo de apresentar “uma crítica à violência exercida pela medicina contra as mulheres” (Lavaca, 2016, s.p.). Esse livro aborda uma ampla gama de assuntos, tendo como foco central a *autogestão da saúde* das mulheres, possuindo um capítulo dedicado a diferentes tipos de *autoexame*. Já o outro manual (Almeida *et al.*, 2018) foi elaborado por quatro mulheres baianas que queriam “promover um cuidado natural e verdadeiro” (Almeida *et al.*, 2018, p. 8) e ser uma “semente de autonomia e auto-cuidado na vida de muitas mulheres” (*Ibidem*). O seu conteúdo aborda diversos temas e há uma seção específica dedicada ao *autoexame ginecológico*.

Autoexame: a observação de si como fonte de autoconhecimento, autocuidado e autonomia

Como afirmei anteriormente, o *autoexame ginecológico* – também chamado de *autoexame especular/com espécuro*, *autoexame íntimo*, *autoexame vulvovaginal* ou *autoexame vaginal* – é uma prática que envolve a *auto-observação* da vulva, canal vaginal e cérvix (o colo do útero). Basicamente, o *autoexame* pode ser definido como “a versão faça-você-mesma do exame ‘Papa Nicolau’ [*sic*], feito nos consultórios médicos, só que sem a coleta de secreções” (Herética Edições, *S.d.*, s.p.). A prática geralmente é realizada com a pessoa deitada ou sentada, com o auxílio de alguns objetos, como uma fonte de luz (por exemplo, uma lanterna), um espelho e um espécuro vaginal (Figura 1).

Figura 1 - Praticando o *autoexame* (páginas do zine *manual insubordinado*)

- 1 Quando sentir que já introduziu o bastante até o fundo da vagina, gire lentamente o espécuro de forma que suas abas abram verticalmente.
- 2 Com uma das mãos segure o espécuro e com a outra gire a bobotetinha de vidro. Quando abrir um pouco, posicione o espelho e a luz para que possa começar a observação.



⁵⁷ Projeto colaborativo e autogestionado que nasceu no Chile, com atuação também na Argentina e no Brasil. Seu foco está na produção e divulgação de conteúdos literários sob uma perspectiva feminista.

Praticando o autoexame:

❶ Depois de já estar familiarizada com seu espécúlo, com as partes externas de sua vulva e com seu ambiente de prática de autoexame (seu quarto, banheiro, sala), acomode-se confortavelmente sentada, com os joelhos dobrados e afastados. Você pode se apoiar em almofadas para ajudar a ficar inclinada.

❷ Se sentir necessidade, lubrifique seu espécúlo. Com uma das mãos, abra seus lábios vaginais externamente, afaste seus pêlos, retire a pêlo e a vagina, e com a outra mão, insira suavemente o espécúlo com a borboletinha (lugar que abre e fecha o espécúlo) para cima, de forma que a abertura do espécúlo esteja na vertical. Comece inserindo o espécúlo em direção "ao fundo", e em seguida, acompanhe a curva que o canal vaginal faz (como se fosse um "I").



Fonte: Bruxaria Distro (2018)

Um dos objetivos do *autoexame* é permitir à pessoa “avaliar a saúde da parede do canal vaginal, do colo do útero e dos mucos vaginais” (Almeida *et al.*, 2018, p. 30). De modo mais geral, essa prática também envolve conhecer a anatomia da região, desenvolver a capacidade de identificá-la e saber qual é o “seu normal”, uma vez que cada corpo possui suas próprias particularidades, “seu tempo, seus fluxos, sua cor, seu sabor e seu cheirinho”(Bruxaria Distro, 2018, p. 3). Assim, “se você está habituada e conhece o seu normal, fica mais fácil perceber quando as coisas estão fora do padrão” (*Ibidem*).

Para embasar a prática do *autoexame* e para que seja possível compreender de modo satisfatório o que está sendo observado, é necessário se apropriar de certos conhecimentos, saberes e técnicas. Nesse sentido, há um ponto que aparece nos materiais e é central para os ativismos por saúde ginecológica: o acesso à informação. Os materiais indicam que a falta de informação pode levar à dependência do sistema médico “convencional” e à consequente perda de controle sobre o próprio corpo e saúde:

A mulher se vê hoje despida de todo conhecimento sobre sua sexualidade; não é capaz de se dar prazer, de se reconhecer e, menos ainda, de se curar. Um panorama desolador. **Não entendemos o que acontece conosco**, ao mesmo tempo que odiamos os nossos corpos, seja por não conformidade estética ou porque geramos “doenças hormonais” quando nos intoxicamos com ridículas overdoses de hormônios que a transgênica indústria médica nos impõe. **A autoeducação e o autoconhecimento da nossa saúde são ferramentas indispensáveis para o nosso autocuidado e para a manutenção vital da nossa saúde.** Você verá que o mínimo de aproximação com os seus processos é um grande avanço para manter o seu bem-estar. Precisamos da medicina? Sim, precisamos, mas o primeiro passo é nos conhecermos, para não nos entregarmos como objeto para experimentação e disposto a maus tratos (San Martín, 2019, p. 21, grifos meus).

O modelo médico “convencional” negligenciaria o acesso à informação das pacientes/usuárias e priorizaria a doença em detrimento das especificidades da pessoa, levando a tratamentos inadequados e à patologização da menstruação, por exemplo. Assim, menciona-se a medicalização excessiva que alienaria as mulheres do conhecimento

sobre seus próprios corpos: “uma medicalização compulsória, que tira de nós qualquer autonomia sobre nossa saúde. Assim somos aos poucos ensinadas a não escutar o nosso corpo, não tocá-lo, não cuidá-lo, seja por medo, nojo ou preguiça” (Almeida et al., 2018, p. 29). Esse ponto vai ao encontro de outras perspectivas críticas à medicalização, que apontam como esse processo pode levar à diminuição da *autonomia* individual, à culpabilização dos indivíduos por seus problemas de saúde e à exacerbação das desigualdades sociais (Lupton, 2002; 2012).

Por isso, o acesso à informação confiável é defendido nos materiais como fundamental para a construção de um contraponto, que permitiria a tomada de decisões conscientes sobre saúde, corpo e bem-estar (Almeida *et al.*, 2018; Máxima, 2021; San Martín, 2019). Nesse sentido, os zines/manuais incluem não só informações variadas sobre tratamentos *naturais*, anatomia e fisiologia, geralmente acompanhadas de ilustrações e/ou fotos, mas também indicações de outras fontes, como o documentário *MIAU: Movimiento Insurrecto por la Autonomia de Una misma*, o projeto *Beautiful Cervix*, blogs, livros, entre outros.

Além disso, essas informações também fornecem as bases para a prática do *autoexame* enquanto um exercício de *auto-observação*. Os zines/manuais trazem os “modos de fazer” da prática, indicando à pessoa o que observar e como: em que posição ficar; como inserir e retirar o espécule; como direcionar a luz para ver melhor o colo do útero; as transformações dessa parte do corpo de acordo com o ciclo menstrual; texturas, cores e cheiros considerados normais ou que podem indicar alguma alteração; pontos a serem registrados... Essa *auto-observação*, se transformada em hábito, contribuiria para o desenvolvimento do autoconhecimento, que também pode ser entendido aqui como uma forma de *autocuidado*. Ao conhecer o “seu normal”, se auto-observar, aprender os modos de ver e “interpretar” o seu corpo, a pessoa conseguiria aprender a identificar alterações e possíveis problemas de saúde:

A segunda [razão] é aumentar seu contato consigo mesma. Pouco se estimula as mulheres a olharem e tocarem seus órgãos genitais, e muitos problemas podem surgir, durante a vida sexual, reprodutiva ou na saúde, pela falta de contato com as partes íntimas (como vaginismo, dores durante relação sexual, dificuldades em engravidar e parir, etc) (Bruxaria Distro, 2018, p. 3). Mantendo o costume de sempre olharmos e acompanharmos como anda nosso colo do útero e paredes vaginais, é mais possível saber quando passa algo fora do comum, além de servir para nos conhecermos. **AUTOCUIDADO É PODER!** (Herética Edições, S.d., s.p., grifo das autoras).

A construção dessa relação de familiaridade com o próprio corpo permitiria à pessoa identificar sinais associados a determinadas doenças, por exemplo, às Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs). Assim, seria possível buscar ajuda de profissionais de saúde (Almeida

Et al., 2018; Herética Edições, S.d.). Nesse sentido, apesar da visão bastante crítica adotada em relação ao que se entende emicamente como “Medicina convencional”, pontua-se a necessidade de procurar auxílio profissional quando necessário (Almeida *et al.*, 2018; Bruxaria Distro, 2018; Herética Edições, S.d., Oliveira, 2018; Rodrigues, 2020). Ou seja, não se trata de uma postura que recusa o conhecimento médico-científico. Nesse caso, o acesso à informação, o *autoconhecimento*, o *autocuidado* e a *autonomia* podem ser compreendidos como ferramentas com potencial de contribuir para a construção de uma relação mais igualitária entre paciente/usuária e profissional médico, que preze pelo protagonismo das mulheres.

Algumas notícias (Brandalise, 2019; Rodrigues, 2020) abordam também a adoção de outras perspectivas durante o exame pélvico no consultório, como é o caso de médicas “especialistas” em *ginecologia natural* ou outras profissionais que atuam na área (como naturólogas, por exemplo):

Nos exames preventivos que fiz até hoje, como costuma acontecer com a maioria das mulheres que conheço, eu ficava deitada com as pernas abertas, vestindo um avental hospitalar, sem conseguir ver o que estava acontecendo durante o exame, já que o avental tapava a minha visão. Não via nada, mas sentia o desconforto da pressão do espéculo nas paredes vaginais. A consulta com uma ginecologista natural parte de outro princípio: **quem está no comando não é o médico, mas a paciente**. No exame preventivo com Débora, eu mesma coloco o espéculo de plástico transparente e rígido, abro, viro uma espécie de parafuso na lateral da engenhoca e, com o espelhinho na mão, observo tudo o que acontece (Brandalise, 2019, s.p., grifos meus).

Assim, essa espécie de exame compartilhado é também, em certa medida, uma prática que transfere o protagonismo para a paciente/usuária, mesmo em um cenário de consultório, incentivando também que se exerça certo grau de *autonomia*.

A *autonomia*, um conceito complexo e multifacetado, se refere ao autogoverno—a capacidade de tomar decisões sobre a própria vida — e à autodeterminação — a capacidade de fazer escolhas livres de coerção (Diniz; Guilhem, 2000; Azevedo, 2002). Em uma perspectiva feminista, a capacidade de exercer *autonomia* vai além da simples liberdade individual, já que é atravessada pelas relações de poder, desigualdades de gênero e questões como vulnerabilidade social (Bandeira; Almeida, 2008; Biroli, 2014; Diniz; Guilhem, 2000). Para as mulheres, a *autonomia* está intrinsecamente ligada à capacidade de exercer o controle sobre sua saúde sexual e reprodutiva e seus próprios corpos, assim como a capacidade de acessar e colocar em prática os seus direitos sexuais e reprodutivos (Biroli, 2014).

Autonomia também é um termo polissêmico no contexto desta pesquisa, constituindo-se como um dos pilares dos ativismos por saúde ginecológica e uma noção

central quando falamos em *autoexame*. De modo geral, essa palavra diz respeito aqui a um conjunto de valores, demandas e/ou uma visão de mundo mais geral sobre corpo, saúde, sexualidade, contracepção, entre outros. A *autonomia* pode ainda ser compreendida como um objetivo a ser alcançado pelas pessoas que praticam o *autoexame* para, por exemplo, não depender tanto do sistema médico “convencional” e sua medicalização:

A auto-observação auxilia diretamente na promoção da saúde, quando uma mulher conhece seu corpo e tem autonomia e responsabilidade sobre ele, ela consegue entender melhor o processo de doença, além de reconhecer os primeiros sinais de que algo está errado. (...) A maior premissa da ginecologia natural é o autoconhecimento, quando uma mulher não conhece seu corpo, não entende os seus ciclos e processos, ela fica mais suscetível a técnicas agressivas e medicalização excessiva, “se eu não conheço meu próprio corpo, qualquer pessoa que chegar de fora para falar sobre o que é ele eu vou aceitar”, comenta a terapeuta Sílvia Anjos (Oliveira, 2018, s.p., grifos meus). Precisamos pesquisar e criar conhecimentos em benefício do bem-estar das mulheres e não baseados em um padrão masculino ou em estudos motivados apenas pela rentabilidade da indústria farmacêutica. (...) Nós, mulheres, devemos compreender pela nossa própria experiência como funcionam o nosso útero, os hormônios, o ciclo menstrual, sem que estes sejam processos manipulados. Devemos nos informar para além do discurso médico oficial que ensina de maneira fria e fechada a compreensão dos processos de saúde humanos, sem considerar aspectos essenciais: culturais, espirituais, econômicos, políticos etc., que não podem ser desvinculados da nossa saúde (San Martín, 2019, p. 41, grifos meus).

Assim, *autonomia*, nos materiais, também diz respeito a algo que possibilita a agência e a realização de um maior protagonismo na gestão da própria saúde. Nesse sentido, são centrais alguns pontos já mencionados: o acesso à informação, a prática da *auto-observação* e o desenvolvimento do *autoconhecimento* e do *autocuidado*. Em tal contexto, o espéculo também desempenha um papel importante, apesar de sua origem problemática, incorporando uma série de demandas dos ativismos por saúde ginecológica do passado e da atualidade.

Espéculo: símbolo de (re)apropriação corporal

O espéculo é um instrumento cujo formato lembra um bico de pato. Ele pode ser descartável (feito de plástico) ou reutilizável (de metal), geralmente disponível em três tamanhos (P, M ou G). O descartável geralmente tem o custo unitário de uma três reais e pode ser comprado em lojas de materiais médicos ou na internet. Basicamente, trata-se de um instrumento que permite a visualização do canal vaginal e do colo do útero (Almeida *et al.*, 2018; Bruxaria Distro, 2020; Herética Edições, *S.d.*) que é utilizado pela/o profissional de saúde durante o exame pélvico e a coleta do Papanicolau.

O histórico desse instrumento médico possui relação com o histórico machista, racista e colonialista do desenvolvimento da Ginecologia e da Obstetrícia enquanto especialidades médicas (Dieguez; Alzuguir; Nucci, 2021; Meinerz; Santos, 2022). Esse objeto foi criado pelo médico estadunidense James Marion Sims, conhecido como o “pai da Ginecologia”. Durante o século XIX, Sims realizava intervenções médicas em mulheres negras escravizadas que, sem darem seu consentimento ou receberem analgesia, eram alvo de violentas cirurgias ginecológicas e obstétricas. Essas práticas eram recorrentes na época e praticadas por diversos outros médicos, tornando mulheres negras, indígenas, imigrantes e de baixa renda objetos de patologização, submetendo-as a exames e intervenções ginecológicas e obstétricas nos quais não eram respeitados os princípios éticos (Briggs, 2000; Kapsalis, 1997; Meinerz; Santos, 2022; Owens, 2017). Essas violências são mencionadas em um dos manuais:

Foi durante esse tempo que Sims criou uma série de instrumentos e ferramentas médicas (dizem que mais de setenta), entre as quais se destaca o “espéculo de Sims”. (...) **A falta de ética se sobrepõe à contribuição que os “avanços” de Sims poderiam ter dado à ciência a partir da intervenção em muitas mulheres submetidas a sofrimentos inimagináveis.** O que se praticou com elas continua funcionando sob a mesma lógica com muitos doutores e doutoras quando vamos a suas consultas e não recebemos mais que medicamentos ou prescrições com falta de informação sobre seu funcionamento... (...) **Seguimos sendo ratos de laboratório para a ciência e continuaremos sendo enquanto não nos conhecermos, enquanto seguirmos nos sujeitando a suas imposições e aceitando suas prescrições sem exigir toda a informação segura de que necessitamos para nos curar** (San Martín, 2019, p. 21, grifos meus).

Como afirma Kapsalis (1997), o espéculo foi “descoberto” através do corpo de uma mulher escravizada. Apesar disso, esse objeto tem sido ressignificado pelos ativismos por saúde ginecológica. Uma ilustração da personagem Mulher-Maravilha segurando um espéculo, que faz parte de dois dos zines/manuais aqui analisados (Bruxaria Distro, 2018; Herética Edições, *S.d.*), nos ajuda a refletir sobre esse processo de ressignificação (Figura2).

Figura 2 - Página do zine *Como fazer um autoexame com espéculo*

As vezes a presença de medicalização que
sejam precoces, você pode pedir ajuda a
um ginecologista e pedir um exame para ver
se há coágulos sanguíneos. É possível, no entanto,
que sejam apenas partes do seu corpo. Então é
bom deixar um pouco de tempo, porque a
pressão com os auto-exames, mas é
importante: ler a descrição dos
conhecimentos, uma forma de poder
identificar problemas como DSTs e outras
antes mesmo que os sintomas apareçam, e claro,
de trazer um pouco mais de força e autonomia para nossa saúde!



• **Você pode reutilizar o espéculeo descartável ou comprar um de metal. O descartável pode ser esterilizado com álcool 70, e se optar por comprar um de metal, se esteriliza fervendo em água por 6 minutos.**

• Mantendo o costume de sempre olharmos e acompanharmos como anda nosso colo do útero e paredes vaginais, é mais possível saber quando passa algo fora do comum, além de servir para nos conhecermos. **AUTOCUIDADO É PODER!**



herética.edições

lesbofeministas independentes

Contato: apoiamentu@riseup.net

site: <http://apoiamentu.milharal.net/>



Como fazer um
auto-
exame
com
especulo



Fonte: Herética Edições (S.d.)

Vemos a personagem Mulher-Maravilha tomando um espéculeo das mãos de um homem de jaleco e estetoscópio. Ela diz: “Com meu **espéculeo**, eu **sou** forte! Eu **posso** lutar!”. Essa ilustração foi publicada pela primeira vez em 1973, no jornal de uma clínica de mulheres parte do movimento feminista de autoajuda (Ehrenreich; English, 2011; Haraway, 2018). Essa Imagem se tornou uma espécie de símbolo do movimento, uma imagem-manifesto que “resumia” as suas demandas (Murphy, 2004) e a importância do espéculeo naquele contexto, em “uma tentativa de aproveitar a tecnologia sem comprar a ideologia” (Ehrenreich; English, 2011, s.p., tradução minha) da Medicina. Décadas depois, a mesma

imagem é utilizada em zines/manuais das “ginecologias autônomas” para representar suas demandas e posicionamentos.

Kapsalis (1997) define o exame ginecológico convencional como uma espécie de performance que segue um roteiro, com instrumentos específicos, com regras e atores pré-determinados. Entre esses elementos, o espécúlo se destaca como essencial para o exame, poisé através dele que o médico consegue visualizar a vagina e o colo do útero. Por isso, ele simbolizaria o poder médico (masculino) sobre os corpos femininos, contribuindo para que as mulheres fossem objetificadas. Ou seja, percebidas como um corpo fragmentado, silenciado passivo sob o olhar médico, dada a assimetria na relação médico/a-paciente (Kapsalis, 1997).

Assim, a representação da Mulher-Maravilha tomando o espécúlo da mão de um médico faz menção à retomada, pelas mulheres, do poder sobre seus próprios corpos e do protagonismo sobre a sua saúde, em um contexto no qual tanto corpo quanto saúde estavam sob o controle médico “convencional”, *patriarcal*. Nesse contexto, a partir da realização do autoexame, o espécúlo foi resignificado pelo movimento como um artefato de resistênciafeminista à dominação masculina e ao monopólio do saber médico sobre seus corpos, passando também a ter maior controle sobre sua saúde sexual e reprodutiva (Haraway, 2018; Murphy, 2004; Kapsalis, 1997). No zine da Herética Edições (*S.d.*), outras imagens também dão especial destaque ao espécúlo enquanto objeto simbólico de uma retomada de poder e reapropriação de conhecimento pelas mulheres (Figura 2). Vemos uma mão segurandoumespécúlo, acompanhada dos dizeres: “Tecnologia feminista” e o desenho do símbolodofeminino – que se tornou também associado aos feminismos – reformulado, retratandoumamão empunhando um espécúlo.

São possíveis diferentes leituras dessas imagens, mas destaco aqui alguns pontos. Durante a realização do *autoexame* temos, materialmente, as mulheres tomando em mãos esse objeto para exercer uma prática autônoma. Nesse sentido, está sendo produzido um(auto)conhecimento através do corpo e de suas práticas, dependente também da aprendizagem corporal de determinadas técnicas: “se estiver em uma posição desconfortável, ou se é a primeira vez que faz o auto-exame, é possível que a vagina rejeite o espécúlo. Mas com um pouco de paciência, relaxamento e prática o auto-exame ocorre sem problema algum”(Almeida *et al.*, p. 31). Ou seja, o uso do espécúlo é algo que deve ser aprendido, sendo preciso primeiro construir uma relação de familiaridade com o objeto, saber manuseá-lo, para então conseguir executar a *auto-observação* de modo satisfatório e seguro (Herética Edições, *S.d.*). Isso implica na produção de uma espécie de conhecimento incorporado, “um modo de

produção do conhecimento ancorado na prática” (Dieguez; Alzuguir; Nucci, 2021, p. 19). Assim, essa perspectiva se diferencia da biomédica, percebendo o corpo como um agente e não objeto de intervenções ou apenas uma fonte de conhecimento.

De modo similar, no exame compartilhado, com a transferência do espéculo das mãos da médica para a usuária/paciente, compartilha-se não só o protagonismo do exame, mas também os conhecimentos relacionados a ele. Com a orientação da/o profissional de saúde, a pessoa aprende a manusear o espéculo, a realizar o exame e a se observar. É uma perspectiva que, em certa medida, desestabiliza a relação de poder pré-estabelecida entre profissional de saúde e paciente/usuária (ou seja, a pessoa que seria, passivamente, o objeto das intervenções realizadas durante a consulta). Nessa dinâmica, é deslocada a perspectiva “convencional” que coloca o médico no papel de único detentor de saberes e aquele/a que executa as ações(sujeito) sobre um corpo (objeto), monopolizando o olhar sobre aquele corpo.

Assim, os usos do espéculo no contexto de um exame pélvico (seja ele performado por um profissional de saúde ou pela própria pessoa) dizem respeito também à visão, a dar visibilidade a um lugar que, sem esse objeto, não consegue ser acessado. A própria noção de(auto)observação está fortemente associada à visão. Aqui, olhar para si mesma possibilita um aprendizado sobre si e o acesso a um conhecimento que estaria, até então, somente nas mãos de profissionais médicos/as (pelo uso do espéculo). Poder olhar e acessar aquilo que estava “escondido” – as “partes íntimas” –, é retratado nos materiais como algo transformador:

“E com o fato de que esta parte específica do corpo, que era inacessível para nós, estava agora sendo vista... Aquilo era muito revolucionário! O simples ato de colocar um espéculo na nossa própria vagina e mostrar aquela parte do nosso corpo e ser capaz de vê-la da mesma forma trivial como nos vemos no espelho pela manhã”. Michelle Murphy (Bruxaria Distro, 2018, s.p., grifos meus)⁵⁸.

Passamos uma vida conhecendo nosso colo do útero apenas por meio dos exames de imagem e, claro, achando tudo horrível. **Vi meu colo do útero pela primeira vez aos 31 anos.** Como? Na primeira consulta com uma naturóloga especializada em saúde da mulher. No primeiro contato ela me falou sobre autonomia, intimidade como corpo e me presenteou com meu próprio espéculo. (...) **Eu não admito mais ir em qualquer médico, fazer uma pergunta sobre minha saúde e ouvir uma explicação técnica com zero paciência.** No mínimo quero ser acolhida, compreendida e sair do consultório bem informada sobre mim mesma. E isso passou a valer para todas as especialidades. **A aproximação com a ginecologia natural e humanizada é empoderamento para a vida** (Rodrigues, 2020, s.p., grifos meus).

Pego na mão da médica para que a lanterna jogue luz suficiente na cavidade. **“Ah!”, grito, emocionada, assim que vejo o orifício do colo do meu útero. Conhecer o próprio corpo, para mim, é realmente emocionante** (Brandalise,

⁵⁸ Trata-se de uma citação do texto de Murphy (2004), localizada na contracapa do zine da Bruxaria Distro.

Nesse sentido, os materiais também visam colocar em xeque a ideia de que essa região é uma espécie de “zona proibida”, desconstruindo tabus através da transmissão de informações e do ensino da prática do *autoexame*:

O autoexame é um momento de autocuidado e autoconhecimento que ultrapassa reproduzir uma técnica de coleta de secreção. É uma maneira de conhecer nosso próprio corpo, e redescobrir um lugar que carrega tantos tabus, medos, culpas e segredos: nossa própria vagina. Em geral, mulheres passam a vida indo ao consultório médico a cada 2 ou 3 anos para realizarem o famoso “papanicolau” (apelido do exame de colpocitologia), e nunca souberam o que é que afinal de contas estão bisbilhotando ali dentro. **Dezenas de diferentes pessoas olham para este nosso espaço interno durante nossas vidas e nós nem sequer sabemos como acessá-lo** (Bruxaria Distro, 2018, p. 2-3, grifos meus).

Assim, estimula-se o desenvolvimento de outro tipo de relação das pessoas consigo mesmas através do contato com o próprio corpo (San Martín, 2019), que pode ser entendida⁵⁹ e uma consciência corporal. como a construção de um letramento em saúde

Embora seja inegável a importância da apropriação do espéculo nesse contexto ativista e as suas implicações materiais e simbólicas para a saúde das mulheres, Kapsalis(1997) e Haraway (2018) argumentam ser necessário aos ativismos feministas ir além da simples “transferência” de “posse” do espéculo para as mãos das mulheres. Para as autoras, um dos pontos a ser problematizado é a centralidade da visibilidade como forma de conhecimento, presente tanto nas práticas de *auto-observação* (como o *autoexame com espéculo*) quanto em algumas práticas da “Medicina convencional” (como o exame pélvico).

Essa centralidade da visão como principal fonte de conhecimento sobre o corpo acabaria, então, moldando nossas percepções. Assim, mesmo em práticas autônomas, corre-se o risco de perpetuar a visão da Medicina, fragmentada e objetificante dos nossos corpos, além da busca constante por “anormalidades” durante a *auto-observação*, podendo também contribuir para a medicalização excessiva e desnecessária (Haraway, 2018; Kapsalis, 1997). Além disso, os problemas enfrentados pelas mulheres em relação ao corpo, à saúde e aos direitos sexuais reprodutivos são complexos e demandam soluções que vão além do mero

⁵⁹ O letramento em saúde pode ser definido como “o conhecimento e as competências pessoais que se acumulam por meio de atividades diárias, interações sociais e entre gerações” (WHO, 2021, p. 6, tradução minha). Ou seja, esse conceito diz respeito a um processo de aquisição de conhecimento pelos indivíduos que é central para a tomada de decisões informadas sobre sua saúde (WHO, 2021). Esse processo é mediado pelas relações sociais e influenciado por questões como acesso à educação de qualidade e as condições de vida das pessoas. Assim, os marcadores sociais (como raça, etnia, classe, etc) e as desigualdades sociais também influenciam esse processo.

desenvolvimento de uma *autonomia* individual. Essas dificuldades dizem respeito a questões mais amplas associadas às relações de poder, desigualdades sociais, os próprios paradigmas⁶⁰ (Haraway, 2018; que orientam as práticas médicas e o desenvolvimento tecnocientífico Kapsalis, 1997). Assim, apenas a apropriação pelas mulheres de tecnologias médicas como o espéculo não garantiria uma transformação de fato nem a independência quanto ao sistema médico “convencional”, pois ainda estamos submetidas a ele de diversas outras formas.

Considerações finais

Neste trabalho, a partir da análise de alguns materiais, discuti o *autoexame ginecológico* enquanto uma prática de desenvolvimento de *autonomia* corporal e em saúde, no contexto dos ativismos por saúde ginecológica. Compreendo, a partir da análise, que a noção de *autonomia* no campo, ainda que complexa e multifacetada, envolve pelo menos duas grandes dimensões interdependentes. Primeiro, o enfoque corporal, que diz respeito ao desenvolvimento do *autocuidado* através do *autoconhecimento*. Isso implica na construção de uma relação de familiaridade com o próprio corpo através da prática da *auto-observação* pelo *autoexame* e do acesso à informação para a tomada consciente de decisões. A segunda dimensão diz respeito a um aspecto mais social e se refere à busca pela emancipação—ou, pelo menos, de uma maior independência – das mulheres em relação à “Medicina convencional”, vista como intrinsecamente *patriarcal* e medicalizante. A *autonomia* é, nesse sentido, uma ferramenta que auxilia as mulheres a navegar por um sistema médico permeado por problemas, como as relações desiguais de poder entre médico/a e paciente/usuária, condutas medicalizantes e práticas objetificantes.

Nesse sentido, a apropriação simbólica e material do espéculo, um instrumento oriundo do campo médico “convencional”, representa a (re)tomada da agência das mulheres sobre os seus próprios corpos e essa busca pelo seu protagonismo na gestão da própria saúde. O espéculo ganha destaque e centralidade enquanto um objeto que “materializa” uma série de reivindicações mais amplas, relacionadas às relações de poder e às desigualdades de gênero na nossa sociedade. Esses usos do espéculo pelos ativismos aqui mencionados, entretanto, não estão livres de críticas e questionamentos, dado o histórico problemático dose desenvolvimento e a centralidade da visibilidade nas práticas em que o objeto é utilizado. Apesar disso, o *autoexame ginecológico* parece ter o potencial de tensionar certas

⁶⁰ Haraway (2018) discute a visibilidade como um conceito central para a tecnociência e analisa como as tecnologias de visualização, como a ultrassonografia, moldam nossa compreensão social sobre o corpo e a reprodução.

perspectivas já estabelecidas pela “Ginecologia convencional”, promovendo a resignificação e problematização de saberes, práticas e objetos. Assim, uma vez que a medicalização excessiva e a falta de informação distanciam as mulheres de seus corpos, o *autoexame* representaria um passo em direção à superação dessas problemáticas. Nesse sentido, as “ginecologias autônomas” se apresentam como uma alternativa que pode contribuir para a construção da *autonomia* das mulheres, de modo que elas participem ativamente das decisões sobre sua saúde sexual e reprodutiva. O olhar feminista sobre a Bioética, campo para o qual o conceito de *autonomia* é fundamental, pode dar algumas pistas nesse sentido, ao compreendê-la como um processo emancipatório, que buscaria romper com as estruturas de opressão e desigualdade (Bandeira; Almeida, 2008; Diniz; Guilhem, 2000; Azevedo, 2002).

Azevedo (2002, p. 133) menciona também como esse processo é “capaz de atuar na modificação das relações de poder”. Essa possível dimensão transformadora da *autonomia*, no contexto pesquisado, necessita ainda ser investigada com maior detalhamento.

É importante pontuar também que as relações estabelecidas entre esse campo ativista e a “Medicina convencional” são bastante complexas. Por exemplo, há forte presença de pessoas com formação médica (sobretudo ginecologistas) atuando nesse campo profissionalmente, na interface entre uma perspectiva mais “convencional” e a aquela adotada pelas “ginecologias autônomas”. Trata-se, então, de um contexto no qual diferentes pontos de vista estão constantemente em diálogo e embate, com uma série de sentidos, práticas e posicionamentos sendo colocados em jogo e disputados. Essas relações complexas também podem ser mais exploradas, assim como suas implicações no que diz respeito às práticas do *autoexame* e do exame compartilhado.

Por fim, também é necessário investigar mais a fundo qual é o alcance e a circulação dos zines/manuais e das informações sobre o *autoexame* e as “ginecologias autônomas” de modo mais geral. Autoras como Meinerz e Santos (2023) e Sala (2019) apontam que as pessoas que participam desse campo ativista são majoritariamente mulheres brancas, cisgêneras e de classe média. Apesar disso, fala-se bastante sobre a democratização do acesso à informação, por exemplo, através da disponibilização gratuita de materiais e iniciativas que visam alcançar mulheres de diferentes realidades, como de comunidades indígenas e quilombolas (Almeida *et al.*, 2018; Mancio, 2018; Oliveira, 2018).

Ademais, certas perspectivas adotadas no campo se constroem sobre uma visão específica acerca do que significa ser mulher, adotando discursos essencializantes que

associam o gênero “mulher” a um corpo que menstrua e possui útero, ovários e vagina. Apesar disso, há outras perspectivas que questionam essa visão e buscam a inclusão de pessoas que não se identificam como mulheres cisgênero, ou seja, de outras experiências e vivências corporais que também poderiam se beneficiar daquilo que é debatido e colocado em prática nas “ginecologias autônomas”. Nesse sentido, seria relevante investigar quem, de fato, tem sido incluído e tido acesso às discussões e práticas desse campo ativista, além de quais pessoas têm sido, de fato, representadas nos materiais e discursos produzidos nesse contexto.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Jaqueline de *et al.* Manual de Ginecologia Natural e Autônoma. Salvador: [S.n.]. 2018. Disponível em: https://drive.google.com/drive/folders/1QUWF5GJwoVwpSe0MA0kenG_eXt9-WX0s. Acesso em: 12 ago. 2019.

ALVAREZ, Sonia. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cadernos Pagu**, n.43, p. 13-56, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400430013>. Acesso em 12 jan. 2020.

APOYA MUTUA. **quem somas**. [S.l.]. [S.d.]. Disponível em: <https://apoiamutua.milharal.org/soma>. Acesso em: 13 ago. 2021.

AZEVEDO, Eulália Lima. Feminismo & Bioética: uma relação (In)dispensável?. In: FERREIRA, Sílvia; NASCIMENTO, Enilda (Orgs.). **Imagens da mulher na cultura contemporânea**. Salvador: NEIM/UFBA, p. 155-164, 2002. Disponível em: <http://neim.ufba.br/site/arquivos/file/imagens.pdf#page=151>. Acesso em: 01 nov. 2024.

BANDEIRA, Lourdes; ALMEIDA, Tânia. Bioética e feminismo: um diálogo em construção. **Revista Bioética**, v. 16, n. 2, p. 173-189, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3615/361533247003.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2024.

BERG, Marc; MOL, Annemarie. Differences in Medicine: An Introduction. In: BERG, Marc; MOL, Annemarie (Eds.). **Differences in medicine**: Unravelling practices, techniques, and bodies. Londres: Durham, 1998. p. 1-12.

BIROLI, Flávia. Autonomia e justiça no debate sobre aborto: implicações teóricas e políticas. **Revista Brasileira de Ciência Política**, p. 37-68, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-335220141503>. Acesso em: 01 nov. 2024.

BOBEL, Chris; FAHS, Breanne. From bloodless respectability to radical menstrual embodiment: Shifting menstrual politics from private to public. **Journal of Women in Culture and Society**, v. 45, n. 4, 2020, p. 955-983.

BRANDALISE, Camila. O colo do meu útero no espelho: como é a consulta com ginecologista natural. **Universa UOL**, São Paulo, 03 de dez. de 2019. Disponível em:

<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/12/03/o-colo-do-meu-utero-no-espelho-como-e-a-consulta-com-ginecologista-natural.htm>.

Acesso em: 20 fev. 2023.

BRIGGS, Laura. The Race of Hysteria: "Overcivilization" and the "Savage" Woman in Late Nineteenth-Century. *Obstetrics and Gynecology. American Quarterly*, v. 52, n. 2, p. 246- 273, 2000.

BRUXARIA DISTRO. **Sobre – Bruxaria Distro**. 2019. Disponível em: <http://bruxariadistro.com/sobre/>. Acesso em: 13 ago. 2021.

BRUXARIA DISTRO. **Autoexame ginecológico: como fazer?** Manual insubordinado que diz que você pode colocar a mão lá sim. [S.l.]: Bruxaria Distro. 2018. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/375177/zinho+esp%C3%A9culo.pdf>. Acesso em 13 jul. 2021.

BURRI, Regula Valérie; DUMIT, Joseph. Introduction. In: BURRI, Regula Valérie; DUMIT, Joseph (Eds.). **Biomedicine as culture: instrumental practices, technoscientific knowledge, and new modes of life**. Nova York: Routledge, 2007. p. 1-14.

CAMARGO, Michelle. “Manifeste-se, faça um zine!”: uma etnografia sobre “zines de papel” feministas produzidos por minas do rock (São Paulo, 1996-2007). **Cadernos Pagu**, n. 36, p. 155-186, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000100007>. Acesso em: 13 jun. 2019.

CONRAD, Peter. **The medicalization of society: On the transformation of human conditions into treatable disorders**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

CORREIA, João Carlos. Conceitos fundamentais. In: CORREIA, João Carlos. **O admirável mundo das notícias: teorias e métodos**. 2011. p. 13-42.

DIEGUEZ, Roberta; ALZUGUIR, Fernanda; NUCCI, Marina. “Descolonizar o nosso corpo”: ginecologia natural e a produção de conhecimento sobre corpo, sexualidade e processos reprodutivos femininos no Brasil. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 37, e21211, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2021.37.e21211a>. Acesso em: 19 nov. 2022.

DINIZ, Debora; GUILHEM, Dirce. Feminismo, Bioética e vulnerabilidade. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 01, p. 237-244, 2000. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v08n01/v08n01a18.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2024.

DUNCOMBE, Stephen. **Notes from underground: Zines and the politics of alternative culture**. Bloomington: Microcosm Publishing, 2008.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Complaints & disorders: The sexual politics of sickness**. New York: Feminist Press, 2011.

HARAWAY, Donna. Fetus: The virtual speculum in the new world order. In: HARAWAY, Donna. **Modest-Witness@Second-Millennium.FemaleMan-Meets-OncoMouse: feminism and technoscience**. New York: Routledge, 2018. p. 173-212.

HERÉTICA EDIÇÕES. **Como fazer um auto-exame com espelho**. [S.l.]: Herética

EdiçõesLesbofeministas Independentes. [S.d.]. Disponível em:
<https://apoiamutua.milharal.org/2013/12/13/zine-auto-exame-com-espéculo/>.
Acesso em 13 jul. 2021.

KAPSALIS, Terri. **Public Privates**: Performing Gynecology from Both Ends of the Speculum. Durham: Duke University Press, 1997.

KEMPSON, Michelle. “My Version of Feminism”: Subjectivity, DIY and the Feminist Zine. **Social Movement Studies**, v. 14, n. 4, p. 459-472, 2015.

LAVACA. Gozar la salud. **Lavaca**, Buenos Aires, 28 de fev. de 2016. Disponível em:
<https://lavaca.org/mu96/gozar-la-salud>. Acesso em: 13 ago. 2021.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LUPTON, Deborah. **Medicine as culture**: illness, disease and the body in western societies. Londres: Sage, 2012.

LUPTON, Deborah. Foucault and the medicalisation critique. In: PETERSEN, Alan; BUNTON, Robin (Eds.). **Foucault, health and medicine**. New York: Routledge, 2002. p. 94-110.

MAHR, Dana. **The knowledge of experience**: Exploring epistemic diversity in digital health, participatory medicine, and environmental research. Geneva: Springer Nature, 2021.

MARQUES, Gabriela. **(Re) invenção do anarcofeminismo**: anarcofeministas na cena punk. 2016. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Disponível em:
<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/174678>. Acesso em: 29 ago. 2023.

MANCIO, Ane Meira. Fazendo as pazes com a menstruação: movimento de Ginecologia Natural ganha cada vez mais adeptas. **Gauchazh**, Porto Alegre, 16 de mar. de 2018. Disponível em:
<https://gauchazh.clicrbs.com.br/donna/noticia/2018/03/fazendo-as-pazes-com-a-menstruacao-movimento-de-ginecologia-natural-ganha-cada-vez-mais-adeptas-cjpiivw61008nqpcncnibumpy.html>. Acesso em: 30 jan. 2021.

MÁXIMA. MÊS DA MULHER: Ginecologia natural é o contrário da convencional? Entenda tudo sobre o método alternativo. **UOL**, Máxima, São Paulo, 5 de mar. de 2021. Disponível em:
<https://revistamaxima.com.br/noticias/comportamento/mes-da-mulher-ginecologia-natural-e-o-contrario-da-convencional-entenda-tudo-sobre-o-metodo-alternativo.phtml>. Acesso em: 20 fev. 2023.

MEINERZ, Nádia Elisa; SANTOS, Jhulia Nelly dos. Ginecologia e colonialidade: intersecções de raça e sexualidade. **Interseções**: Revista de Estudos Interdisciplinares, v. 24, n. 3, 2022. Disponível em:
<https://doi.org/10.12957/irei.2022.73135>. Acesso em: 13 fev. 2023.

MURPHY, Michelle. Immodest Witnessing: The Epistemology of Vaginal Self-Examination in the U.S. Feminist Self-Help Movement. **Feminist Studies**, v. 30, n. 1, p. 115-147, 2004.

OLIVEIRA, Daniele Calaçã de; MENDONÇA, Maria Olívia Lima de. Autoconhecimento e autocura na perspectiva da ginecologia natural: relato de experiência de uma médica de família e comunidade. **Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade**, v. 18, n. 45, p. 3853-3853, 2023. Disponível em: <https://rbmfc.org.br/rbmfc/article/view/3853>. Acesso em: 20 dez. 2023.

OLIVEIRA, Beatriz. Ginecologia natural: Conexão com a própria natureza. **Portal Contexto**, São Cristóvão, 2018. Disponível em: <https://portalcontextoufs.wixsite.com/contexto/multimedia-ginecologia-natural>. Acesso em: 20 fev. 2023.

OWENS, Deirdre. Introduction: American gynecology and black lives. In: OWENS, Deirdre. **Medical bondage: race, gender, and the origins of American gynecology**. Athens: The University of Georgia Press, 2017.

PERUZZO, Cicilia. Aproximações entre a comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço. **Galáxia**, n. 17, p. 131-146, 2009.

PIEPMEIER, Alison. **Girl zines: Making Media, Doing Feminism**. Nova York: University Press, 2009.

RIBEIRO, Aline Ângela Victoria. **Da “bela velhice” às “velhinhas de bengala”**: narrativas sobre envelhecimento, gênero e menopausa. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

RODRIGUES, Marcela. “Vi meu útero pela primeira vez aos 31 e os corrimentos passaram a fazer sentido”. **Yahoo**, São Paulo, 21 de out. de 2020. Disponível em: <https://esportes.yahoo.com/noticias/seis-coidas-que-aprendi-com-a-ginecologia-natural-080911839.html>. Acesso em: 01 fev. 2021.

SÁ-SILVA, Jackson; ALMEIDA, Cristóvão; GUINDANI, Joel. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. Rio Grande, **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2009. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10351>. Acesso em: 21 mar. 2020.

SALA, Núria Calafell. La ginecología natural en América Latina: un movimiento sociocultural del presente. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 33, p. 59-78, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2019.33.04.a>. Acesso em: 21 mar. 2020.

SAN MARTÍN, Pabla Pérez. **Manual de introdução à Ginecologia Natural**. [recurso eletrônico]. [S.l.]: Ginecosofia Ediciones, 2019.

SCAVONE, Lucila. Nosso corpo nos pertence? Discursos feministas do corpo. **Revista Gênero**, Niterói, v. 10, n. 2, p. 47-62, 2010. Disponível em: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/4/1>. Acesso em: 14 jan. 2020.

SHOTWELL, Hannah. **Empowering the body: The evolution of self-help in the women's health movement**. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade da Carolina do Norte, Greensboro. 2016. Disponível em:

<https://libres.uncg.edu/ir/uncg/listing.aspx?id=19563>. Acesso em: 13 mar. 2022.

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, Sérgio; SOUZA LIMA; Antonio; TEIXEIRA, Carla (Orgs.). **Antropologia das práticas de poder**: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa/Faperj, 2014. p. 43-70.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). **Health promotion glossary of terms 2021**. Geneva: World Health Organization. 2021. Disponível em: <https://www.who.int/publications-detail-redirect/9789240038349>. Acesso em: 22 jan. 2023.

O cuidado em liberdade: reflexões sobre o processo de desinstitucionalização na Rede de Atenção Psicossocial em Campinas-SP e São Paulo-SP

Maycon Leandro⁶¹

Resumo: Esta pesquisa visa analisar as políticas públicas de saúde mental, destacando as experiências das estratégias de desinstitucionalização das pessoas egressas dos hospitais psiquiátricos e dos manicômios judiciários. Buscamos diálogos em torno das práticas de cuidado e saberes no âmbito do processo de saúde-adoecimento, as mudanças política institucionais para serviços mais humanizados, problematizações das (re)produções manicomial e os conflitos do direito à cidade. Assim, partimos dos pressupostos de que as cidades são dimensões socioespaciais de encontros, sociabilidades e como também de precarização, violências e iniquidades. Trata-se de uma etnografia realizada na Atenção Psicossocial em Campinas- SP e São Paulo-SP, enfatizando o cuidado em interseccionalidade com gênero e raça. Conclui-se, ações de contrarreforma psiquiátrica, acirrados pelo neoliberalismo, conflitos pelo direito à cidade e de territórios, sobretudo, a precarização da condição de trabalho e cuidado à saúde mental sob hegemonia neoliberal.

Palavras-chave: Estratégias de desinstitucionalização; Luta Antimanicomial; Políticas públicas de saúde mental; Reforma Psiquiátrica.

1. Introdução

O presente trabalho visa analisar as estratégias de desinstitucionalização das pessoas egressas dos hospitais psiquiátricos e Estabelecimentos de Custódia e Tratamento Psiquiátrico (ECTPs), como os Hospitais de Custódia e Tratamento Psiquiátrico (manicômios judiciários). Para fazê-lo, apresento dados de uma pesquisa em andamento, iniciada no final de 2022 na Rede de Atenção Psicossocial de Campinas-SP e na capital paulista, com o intuito de propor reflexões dos avanços e desafios da desinstitucionalização, saúde e sofrimento psicossocial e o direito à cidade (Caldeira, 2000; Magnani, 2009, Agier 2011; Rolnik, 2015; Andrade, Maluf, 2017). Sendo assim, abordo o campo das políticas públicas de saúde mental em interseccionalidade com os marcadores da diferença como gênero, raça, etnia, classe, territorialidade e os desdobramentos do neoliberalismo para as políticas (Brown, 2019; Butler, 2020; Foucault, 2014; 2020).

No Brasil, o modelo manicomial produziu privação de liberdade, estigmatização, e exclusão da loucura na vida social por meio do isolamento terapêutico mediante a retirada do

⁶¹ Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail. mayconleandro819@gmail.com

convívio coletivo nas cidades. No período de redemocratização do Brasil, ocorreu a ascensão de movimentos sociais por meio de questionamentos do saber biomédico, críticas à psiquiatrização e do assujeitamento e subjetivação. Nas últimas quatro décadas, a Reforma Psiquiátrica Brasileira, através do protagonismo do Movimento dos Trabalhadores em Saúde Mental e do Movimento Nacional da Luta Antimanicomial foram responsáveis por reivindicações de transformações das instituições psiquiátricas e lutas por um modelo mais humanizado como os serviços extra hospitalares prestados na Rede de Atenção Psicossocial (Brasil, 2010, 2011). Tais mudanças político e institucional também foram acompanhadas por um novo olhar sociocultural em relação à loucura por intermédio de questionamentos dos saberes hegemônicos da psiquiatria clássica (Amarante; Torre, 2018; Nunes, 2019; Andrade, 2020).

O campo da saúde mental, constitui-se por um campo complexo, disputas de relações de poder, transversalidades de saberes, engendrados em quatro estruturas propostos por Amarante (2014) e Yasui (2010), sendo: (i) teórico-conceitual ou epistemológica; (ii) política-jurídica; (iii) sociocultural e (iv) técnico assistencial, que se entrelaçam em consensos, rupturas, conflitos e negociações entre o Estado e participação da sociedade civil como usuários, familiares, militantes e movimentos sociais. (Lüchmann; Rodrigues, 2007; Pitta, 2011).

Em relação às estratégias de desinstitucionalização, um marco legislativo crucial ocorreu com a promulgação da Lei Federal nº 10.708 (Brasil, 2003), ancoradas com as diretrizes de desospitalização associados ao Programa de Redução de Leitos, visando o cuidado em liberdade em território aberto por meio dos Serviços Residenciais Terapêuticos e garantias de um auxílio-reabilitação Programa de Volta para Casa, no valor mensal de 500,00 reais e outros benefícios assistenciais à pessoa com deficiência da Lei Orgânica da Assistência Social-LOAS (Brasil, 1993). Os Serviços Residenciais Terapêuticos são moradias assistidas, de natureza permanente ou por períodos transitórios, registradas no Conselho Nacional de Estabelecimento de Saúde (CNES) e sob responsabilidade de um Centro de Atenção Psicossocial e atuando em conjunto com a Atenção Primária à Saúde.

Tais moradias são casas alugadas em bairros residenciais, destinadas a cuidar dos portadores de transtornos mentais crônicos com necessidade de cuidados de longa permanência e com histórico de internação em instituições psiquiátricas, que não possuam suporte financeiro, social e/ou laços familiares que permitam outra forma de reinserção (art. 77, portaria n. 3.588/2017). Surgiram inicialmente com a proposta de desinstitucionalização só de pessoas vindas dos hospitais psiquiátricos, mas em 2017, a RAPS sofreu algumas modificações. De acordo com a nova Portaria n. 3.588 de 2017, devem acolher todos os egressos de internações prolongadas, a partir de dois anos de internação ininterruptos, passaram

a considerar as pessoas dos HCTP, das unidades de acolhimento transitório, pessoas em situação de rua e até mesmo pessoas de sistemas carcerários prisionais. O único critério para admissão de acolhimento nas casas é a comprovação de um transtorno mental e/ou uso decorrente e abusivo de álcool, crack e outras drogas, com acentuada vulnerabilidade, sem suporte social e econômico e sem vínculos familiares ou com vínculos frágeis e conflituosos.

De modo a cumprir com os objetivos do estudo proposto, este artigo está dividido em cinco seções, além desta introdução. Na seção dois, apresentamos o arcabouço teórico-metodológico. Na seção três, discutiremos as práticas de cuidado em liberdade através da perspectiva dos trabalhadores em saúde mental. A quarta seção, destina-se para as políticas públicas de saúde e sociais no processo da desinstitucionalização brasileira e, especialmente, os avanços e desafios da saúde mental no atual contexto político-social. Na última seção, apresentamos as considerações finais do que foi apresentado ao longo do trabalho.

2. Métodos e técnicas utilizados

Trata-se de um estudo etnográfico e que debruça em tais procedimentos: i) etnografia multilocal desenvolvida nos Centros de Atenção Psicossocial adulto tipo III (24 horas e com leitos destinados para breves internações) e nos Serviços Residenciais Terapêuticos, desde 2022; ii) compilação de materiais normativos das políticas públicas em interface com o Programa de Volta para Casa e desinstitucionalização; iii) entrevistas semiestruturada com os trabalhadores e usuários. Os dados foram sistematizados por meio da Análise de Conteúdo (Bardin, 2016), dando ênfase em discursos das vivências do sofrimento psíquico e resistências. Assim, abordaremos três eixos: 1- Percepções das práticas de cuidado por meio de subjetividades e relações socioculturais dos trabalhadores em saúde mental; 2- Desafios e potencialidades das políticas públicas de saúde mental em interface com a desinstitucionalização.

Realizamos 15 entrevistas semiestruturadas, sendo: 3 com gestores dos serviços, 5 psicólogos(as), 2 enfermeiros, 2 técnicos de enfermagem, 1 terapeuta ocupacional e 2 acompanhantes de serviços residenciais e/ou monitores. O perfil dos trabalhadores entrevistados é composto por dez mulheres e cinco homens, com idades entre 30 e 63 anos. Além do mais, efetuamos um levantamento de dados secundários dos marcos legais das políticas públicas de saúde mental (Leis, Decretos e Portarias) no período de 2001 até 2024. Todas as entrevistas tiveram duração média de uma hora, os áudios foram gravados e por conseguinte transcrito na íntegra e somente após o intermédio da autorização do participante e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) dos participantes.

3. Práticas de cuidado: trajetórias profissionais, território e saberes científicos

O processo brasileiro incorporou a lógica manicomial inspirada pela medicina alienista e o tratamento em “instituições totais”, proposta por Erving Goffman (2015), responsável por estudos envolvendo hospícios, prisões, entidades religiosas e organizações militares. Tais instituições são responsáveis pela reprodução de opressões por meio de uma rígida hierarquização e normatização dos corpos, podendo ocasionar a homogeneização da loucura e aniquilamento da subjetividade mediante a produção da carreira institucionalizada do “doente mental”, estigmatização e a “mortificação do eu”. Ou seja, de acordo com Goffman uma “instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (2015, p. 11).

Durante a coleta de dados nos serviços de saúde mental, tive contato com alguns trabalhadores que tiveram experiências em instituições consideradas como totais. Em uma entrevista, uma acompanhante comunitária de 58 anos descreve a realidade desumanas e perversas das instituições psiquiátricas, principalmente das violências cometidas com as mulheres: *“Aqui não tem violência física (SRT), o que é muito importante, porque tinha muito disso quando trabalhei no hospital psiquiátrico, onde havia muita violência física, principalmente com as mulheres, algumas gritavam e os trabalhadores achavam que era normal: São mulheres loucas! deixam gritar! Mas uma hora dessa a pessoa podia estar sendo abusada, podia gritar que ninguém se preocupava com o que estava acontecendo, vi muitas coisas dessas lá. Hoje, é mais dignidade!”*. (Entrevista 6). É possível apontar que a “dignidade de hoje” só foi possível com o comprometimento de redes substitutivas ao modelo hospitalar sob a garantia de direitos e o cuidado em liberdade (Nicácio, 2003; Lancetti, 2016).

Tal lógica manicomial pode ser entendida nos acontecimentos das violações da condição humana na visão da Hannah Arendt (2010) e acentuadas durante a visita do psiquiatra italiano Franco Basaglia ao Brasil no hospital colônia em Barbacena em 1979, associando os manicômios vigentes naquele momento como campos de concentração- “Holocausto Brasileiro” (Arbex, 2013). De acordo com Rachel Gouveia (2021), considera que a trajetória das instituições manicomiais não pode ser considerada como o holocausto nazista, mas consequência de uma herança escravocrata no Brasil. A autora se baseia no último censo psicossocial dos moradores em hospitais psiquiátricos do estado de São Paulo, salienta que a construção das instituições asilares estão atreladas às questões de violências às opressões de raça, gênero e classe, reprodução do racismo estruturante.

O censo mencionado acima, é uma pesquisa divulgada em 2014, através de pesquisa sob a ótica étnico-racial realizado com os moradores em hospitais psiquiátricos, feita pela Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo e pesquisadores da Escola de Enfermagem da USP, o recorte da pesquisa foi em 56 hospitais psiquiátricos dos 58 existentes no estado de São Paulo, localizados em 38 municípios e com usuários internados antes de 2007 (Barros, *et. al.*, 2014). O resultado do censo demonstrou que a população negra no censo do IBGE de 2000, era estimada em 27,4% da população do estado de São Paulo é preta e parda e na população moradora de hospitais psiquiátricos, esse número atingiu a estatística de 38,36%. Como resultados, constatou-se uma maior proporção de negros que estão em privação de liberdade ao longo.

Durante as horas de observação participante e entrevistas com os trabalhadores, o vocábulo mais presente foi “crises”, um diálogo sistematizado em crises do SUS; crises agudas e graves dos usuários(as); crise da saúde pública ocasionado pelo COVID-19; crises e violências urbanas, privatização dos serviços públicos como crises da assistência psicossocial e crises de adoecimento psíquico com os trabalhadores. A crise vai engendrando nas relações socioculturais, especialmente, como uma singularidade de como cada indivíduo se percebe no estar no mundo, identidades e conflitos rizomáticos (Deleuze; Guattari, 2007).

Se aprofundando a discussão das crises, todas estão interligadas, por exemplo, um indivíduo em um sofrimento agudo associado aos impactos do neoliberalismo, devido a precarização do trabalho, baixo investimento do SUS e redução do quadro dos trabalhadores. Dessa forma, a equipe fica mais exposta para possíveis violências ao realizar o manejo com usuários em crise, ou até mesmo reprodução manicomial por meio de silenciamentos via biomedicalização. Por outro lado, os autores Kinker e Moreira (2021, p.181), salientam os riscos de uma patologização de todos os sofrimentos psicossociais. Ou seja, todas as pessoas estão sujeitas a um momento de sofrimento e tais crises fazem parte da existência humana, por exemplo, um processo de luto ou outros momentos decisivos da vida e enfrentamento de uma doença que pode ocasionar o término de vida. Portanto, sustentar o sofrimento requer outras estratégias sociais e não somente um excesso de medicalização, denominado como a “biomedicalização da vida” (Kinkler; Moreira, 2021).

Por conseguinte, outro aspecto destacado nas entrevistas é referente à trajetória profissional durante a formação técnica ou superior. A premissa adotada era perguntas referentes se a grade curricular era condizente com as propostas da reforma psiquiátrica em interface com um cuidado mais humanado, experiências dos estágios e o cuidado prestado na Atenção Psicossocial. Ressalta-se que o campo da saúde mental é pluridisciplinar e voltado ao modelo psicossocial, e, portanto, não circunscrita apenas nos saberes *psis*, como psicologia,

psiquiatria e psicanálises e/ou biomédico. Desse modo, trago um breve diálogo que ilustra o processo do saber científico e os saberes práticos, durante o percurso do ensino-aprendizagem profissional na visão de dois profissionais de saúde:

Tive uma formação multidisciplinar, mas muitos dos meus colegas não! Algumas pessoas sentem falta de uma formação mais nuclear e mais de clínica. Eu acredito o que realmente que na área da psicologia aprendemos mais com a prática, sobretudo, nas universidades maiores e públicas, aprendemos a profissão pela crítica, acho que a formação pela pesquisa se insere muito por aí, uma formação menos prática, muito só pela visão só da crítica, a gente aprende não o que o psicólogo faz, aprende a crítica da psicologia, eu tinha essa dificuldade no início. A universidade pública acho está muito inserido só em pesquisas. Na minha prática fui sentindo isso também, mas tentando equacionar de outras formas esse empuxo que já sentia, tentando equilibrar minha experiência nos movimentos estudantis, no Movimento Antimanicomial, a Associação de Usuário e da Família (UEF) e meu interesse por pesquisas. (Entrevista 10).

A formação voltada mais para um saber biomédico ou de uma baixa formação ainda é um desafio para o campo das ciências da saúde na contemporaneidade. Tal questão justifica-se com a precarização dos trabalhadores, devido ao sucateamento dos serviços de saúde nos últimos anos e acirrados pela Emenda Constitucional 95/2016 que congelou os gastos com serviços de saúde e educacionais por vinte anos. Dessa forma, as Organizações Sociais de Saúde acabam contratando mais cuidadores para as residências terapêuticas sem formação mínima técnica, geralmente contratam cuidadores com experiência de cuidado distinto, portanto, impactam diretamente no cuidado aos usuários, pois muitos demandam de cuidados mais clínicos. Aqui ressalto que os profissionais dos SRTs em grande parte são compostos por mulheres. Segundo as autoras Brandão e Alzuguir (2022), salientam que a incidência das profissões de saúde ainda como concepções e estereótipos femininos, desdobrados em “noções de cuidado, sensibilidade e disponibilidade para se dedicar ao outro, aproximando as esferas familiares e profissional para as mulheres”.

Um eixo possível para os interesses das mulheres escolherem o cuidado como uma forma de trabalho profissional é relativo que no decorrer da vida já foram encarregadas de prestar cuidado na esfera doméstica. Porém, o cuidado prestado nas moradias residenciais já como profissionais, às vezes, reproduz as esferas privadas nos espaços públicos dos serviços por não ter uma experiência prévia da reforma psiquiátrica prevista em cursos técnico/superior e cursos de capacitação (Gouveia, 2011). Nesse sentido, Costa (2002) analisa o papel de gênero no âmbito das esferas privadas e públicas, “em certas conjunturas essas pautas reafirmam obrigações femininas nas casas, múltiplas práticas de proteção social de crianças, adultos, doentes mentais” (p.31). De fato, mesmo com avanços das lutas feministas, transformações da sociedade e mulheres no mercado de trabalho, na área da atenção básica da saúde predomina um espaço de cuidado destinado para as mulheres (Brandão; Alzuguir, 2022, p.63).

4. Reforma psiquiátrica no Brasil: avanços, disputas e desafios

Apesar dos avanços das estratégias de desinstitucionalização no Brasil, principalmente do cuidado em liberdade por meio das moradias e dos benefícios sociais, os dados apontam para um quantitativo relevante de pessoas que poderiam ser beneficiadas pelo Programa de Volta para Casa (PVC), mas que não são contempladas.

Dessa forma, no ano de 2017, havia 701 municípios cadastrados no PVC e em torno de 4.499 beneficiários. Em 2022, estima-se em torno de 4.073 pessoas beneficiadas e um custo anual de 12.503.500,00 (Brasil, 2022). Quando o programa foi lançado previa uma cobertura em torno de 15.000 beneficiários ao longo dos anos, portanto, após duas décadas de implementação o programa não seguiu conseguiu abranger muitas pessoas.

Ademais, os autores também pontuam que mesmo.

Durante duas décadas de implementação do PVC, a partir da Lei nº 10.708 de 2003, em consonância às diretrizes da Lei Federal nº 10.216/2001, que dispõe dos direitos fundamentais de cidadania e reorganização dos serviços públicos em todo território nacional. Os processos de desospitalização precisam ser acompanhados através da garantia de moradias ou do retorno das pessoas para as famílias com suporte de cuidado. Como forma de organizar e ampliar os serviços foi criado os residenciais terapêuticos, que ilustram importantes lutas libertárias para o avanço da reforma psiquiátrica e com um custo anual de 130.665.000,00 reais (Brasil, 2022). Porém, dados do Relatório Nacional de Inspeção dos Hospitais Psiquiátricos (CFP, 2019) mostram que as pessoas que moram ainda em hospitais psiquiátricos não são contempladas. Ou seja, há aproximadamente 3.639 potenciais beneficiários do PVC morando em instituições asilares com lógica manicomial. Outro ponto de dificuldade do programa é relativo à concessão dos benefícios para os sujeitos oriundos de situação de rua e os internados em comunidades terapêuticas, muitos não se adequam aos requisitos dos dois anos.

Diante do que foi exposto anteriormente, para além de um processo de reestruturação dos serviços e práticas, o processo da desinstitucionalização tem como objetivo auxiliar na difícil tarefa não de uma “reinserção social”, mas de uma inclusão social mais complexa. No entanto, Salles e Miranda (2016), pontuam algumas dificuldades em torno do benefício social, como por exemplo, uma falta de autonomia das pessoas em gerir seu dinheiro, seja pelos anos de dependência da instituição total onde viveram, ou até mesmo conflitos familiares por meio do dinheiro, tendo em vista que alguns usuários vivem sob regime de tutela pelos familiares ou por terceiros. Enfim, os intelectuais também consideram a questão financeira frente à inflação vivida pelo país, o auxílio reabilitação nasceu com um valor de 412, 00 em 2003 e foi

reajustado em 2021 para 500,00 reais (Brasil, 2021).

Embora as moradias residenciais sejam consideradas como serviços de saúde pelo plano da Política Nacional de Saúde Mental, circunscritas em zonas urbanas e com limite de moradores. Trata-se de espaço de acolhimento, promoção da saúde e diversidade quando referente as questões de gênero, sexualidade, raça e classe social. De certo modo, as moradias não podem ser consideradas o único caminho possível para a substituição dos hospitais psiquiátricos ainda presentes em muitas cidades. Para melhorar o argumento, as respectivas casas precisam ser consideradas transitórias para alguns indivíduos, principalmente, os egressos dos HCTP que em sua maioria são mais jovens e que necessitam refazer a sua vida após o fim da medida de segurança, ou seja, ter autonomia de construir a sua vida e sem desassistência após a sua saída das casas (Andrade, 2020, p.128).

Embora o PVC seja uma importante política de saúde mental, ela precisa estar vinculada com o tripé da Seguridade Social promulgado pela Constituição Cidadã de 1988, saúde como um direito universal de todos os cidadãos, Previdência Social de caráter contributivo e a Assistência Social. Em relação às políticas sociais é por meio da Lei Orgânica da Assistência Social (Brasil, 1993), que as pessoas conseguem receber o benefício do PVC. Porém, os usuários mesmo tendo uma renda e consumindo em comércio locais, os sujeitos egressos dos hospitais mantêm-se vinculados às estigmatização, disputas no direito à cidade, trabalhos informais e precarizados devido à própria condição do sofrimento e das crises agudas e, por conseguinte, de um modo geral, permanecem na vulnerabilidade.

Por outro lado, a reclusão prolongada produziu negligência, vulnerabilidade socioeconômica, baixa escolaridade, dependência institucional e até mesmo perda de capacidade motoras e laborais. Em decorrência disso, a coleta de dados tem demonstrado também a insuficiência de financiamento do SUS para custear as moradias como manutenção, contratação de mais profissionais e os usuários apresentam uma certa dificuldade de um cuidado pleno com saúde, para além da saúde mental, tendo em vista que muitos pagam por exames/medicamentos em clínicas particulares e até mesmo profissionais acompanhantes terapêuticos para atividades cotidianas e de transitar nas cidades. Além do mais, sofrem estigmas e violências diárias com os seus itinerários nos territórios. Conforme por um acompanhante comunitários:

Os moradores sofrem muita violência e muito preconceito ainda na sociedade, até mesmo dos acompanhantes comunitários que trabalham aqui. Alguns tem preconceitos, medos e não entendem o processo de como funcionam, tem vergonha de sair com eles nas ruas, pois eles falam alto e cada um com um jeitinho diferente. Então essa visão deles precisa ainda mudar. Eles têm limitações igual a nós e são vistos pela sociedade com olhos totalmente diferentes (Entrevista 14).

O processo de desinstitucionalização é um exercício diários e carecem enfrentar

algumas questões poucos discutidas, como o analfabetismo ou baixa escolaridade, que impactam nas rotinas diárias como uso de transporte público, administração do dinheiro e usos de tecnologias. É possível também apontar a educação, não necessariamente uma educação formal, mas ensino aprendizagem respeitando a capacidade biopsicossocial e é através de uma educação social como uma prática plena de liberdade e de emancipação como proposto por Paulo Freire (1986). Nesse sentido, a educação, movimentos artísticos-culturais, lazer e Economia Solidárias são balizas fundamentais para a construção de vida política, um engajamento cívico, cidadãos críticos e de cidadania emancipatória (Andrade, 2020; Fraser, 2007, Norris, 1999).

5. Conclusões parciais

No transcorrer de mais quatro décadas de reforma psiquiátrica, é notório os avanços do modelo biopsicossocial, consolidando em projetos emancipatórios, luta antiproibicionista e serviços de base comunitária e no território. Todavia, a partir de 2016, temos acompanhado o desmonte das políticas e (re)manicomialização (Passos, 2020). Os desafios trazidos pelas mudanças das políticas-institucionais entrelaçam com as desigualdades sociais, espaços-territórios desiguais, engendrados em negligências e estigmas que acentuam o sofrimento dos cidadãos. Sendo assim, para sustentar cuidados antimanicomiais atuais, é necessário problematizar as inquietações da vulnerabilidade de saúde, cidadania, cidades e dos enfrentamentos do racismo e LGBTfobia que produzem silenciamentos e aniquilamentos, sobretudo, recaídos nos corpos das pessoas com experiências de sofrimento e/ou usos de substâncias psicoativas. Por fim, para nossos interlocutores há o retorno do modelo asilar e a precarização dos serviços.

Para finalizar, a reforma psiquiátrica brasileira tem demonstrado que é possível a realização de cuidado em liberdade em base comunitária. Entretanto, a prática de cuidado não pode ocorrer somente nos serviços de saúde mental, mas através de acionamento de toda rede intersetorial e em conjunto com a sociedade e, sobretudo, de dispositivos de culturas por meio dos Centros de Convivência e Cooperativas (CECCO) e ampliação dos benefícios sociais. Nesse sentido, a efetiva desinstitucionalização na atualmente demanda lutas e resistências antimanicomiais frente as desmontes das políticas públicas nos últimos anos, com intuito do percurso de desinstitucionalização seja pelo viés da inclusão social nos territórios e não uma desinternação via da desassistência, deixando os egressos de instituições privativas em liberdade jogadas à própria sorte e vulnerabilidade

6. Referências bibliográfica

AGIER, M. **Antropologia da cidade. Lugares, situações, movimentos.**

São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

AMARANTE, Paulo; TORRE, Eduardo. “De volta à cidade, sr. cidadão” - reforma psiquiátrica e participação social: do isolamento institucional ao movimento antimanicomial. **Revista de Administração Pública**. Rio de Janeiro 52(6): 1090-1170, nov. dez. 2018.

ANDRADE, A. P; MALUF, S. Entre políticas públicas e experiências sociais: impactos da pesquisa etnográfica no campo da saúde mental e suas múltiplas devoluções. **Saúde soc.** vol.26 n.1 São Paulo jan./mar. 2017.

ANDRADE, A. P. Agenciamentos sociais e ações do Estado: Parada do Orgulho Louco no Brasil. **Anuário Antropológico**, v.45, n.2, pp.126-143. Universidade de Brasília. maio-agosto, 2020.

ARBEX, D. **Holocausto brasileiro**. 1. ed. – São Paulo: Geração Editorial, 2013.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARROS, S; *et. al.* Censo Psicossocial dos moradores em hospitais psiquiátricos do estado de São Paulo: um olhar sob a perspectiva racial. **Saúde. Soc.** São Paulo, v.23, n.4, p.1235-1247, 2014.

BRANDÃO, E; ALZUGUIR, F. **Gênero e Saúde: uma articulação necessária**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2022.

BRASIL. **Lei.8.742 de 07 de setembro de 1993**. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências.

BRASIL. **Lei 10216 de 06 de abril de 2001**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental, 2001.

BRASIL. **Lei n.º 10.708, de 31 de julho de 2003**. Institui o auxílio-reabilitação psicossocial para pacientes acometidos de transtornos mentais egressos de internações. Diário Oficial da União: Brasília, DF, 1 ago. 2003.

Brasil. **Dados da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) no Sistema Único de Saúde (SUS)**, setembro de 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 1.108**, de 31 de maio de 2021 - Reajusta o valor do auxílio-reabilitação psicossocial, instituído pela Lei nº 10.708, de 31 de julho de 2003.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BROWN, W. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no

Ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da vida violência. 1.ed.; 1 reimp, Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CALDEIRA, T. P. Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34, 2000.

COSTA, S. “Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva”. Florianópolis: **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 2, 2002.

CFP. **Hospitais Psiquiátricos no Brasil**: Relatório de Inspeção Nacional. Conselho Federal de Psicologia; Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura; Conselho Nacional do Ministério Público; Ministério Público do Trabalho Impresso no Brasil: 2ª edição – março 2019.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Volume IV. São Paulo: Ed. 34, 2007.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes 2014.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista Estudos Feministas**, 15(2), 291-308, 2007. FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1986.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva; 2015.

KINKLER, F; MOREIRA, M. I. Abertura de possíveis no cuidado em saúde mental em momentos de crises. **Saúde Debate**. Rio de Janeiro, v.45, n.128, p. 178-190, 2021.

LANCETTI, A. **Clínica peripatética**. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 2016.

LIMA, H; *et.al.* Avanços e desafios do Programa de Volta para Casa como estratégia de desinstitucionalização: revisão integrativa. **Ciência &Saúde Coletiva**, 27(1). p. 89-100, 2022.

LÜCHAMNAN, L.; RODRIGUES, J. O movimento antimanicomial no Brasil. In: **Revista Ciência e Saúde Coletiva**. vol.12 n.2. Rio de Janeiro: mar./abril. 2007.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, 2002.

NICÁCIO, M. F. **Utopia da realidade**: contribuições da desinstitucionalização para a invenção de serviços de saúde mental. 2010. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2003.

NORRIS, P. **Critical Citizens**: global support for democratic government. Cambridge: Oxford University Press, 1999.

NUNES, M de O; *et.al.* Reforma e contrarreforma psiquiátrica: análise de uma crise sociopolítica e sanitária a nível nacional e regional. **Cien Saude Colet.** 24(12):4489- 4498, 2019.

ONOCKO-CAMPOS, R. Saúde mental no Brasil: avanços, retrocessos e desafios. Cad. **Saúde Pública**, v. 35 (11) 31 out 2019.

PASSOS, R. G. Gouveia. Rachel. **Mulheres, Cuidado e Materialismo na Reforma Psiquiátrica Brasileira**: o lado oculto da história. (Dissertação). Rio de Janeiro, 2011.

PASSOS, R. G., *et.al.* Comunidades terapêuticas e a (re)manicomialização na cidade do Rio de Janeiro. *Argumentum*, 12(2), 125–140, 2020.

PASSOS, R. G. Fanon e a loucura. **Revista Quatro Cinco e Um**. Folha de S. Paulo, 2021. Disponível em: <<https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/psicologia/fanon-e-a-loucura>>. Acessado em: 09.dez.2024.

PITTA, A. M. Um balanço da reforma psiquiátrica brasileira: instituições, atores e políticas. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 12, p. 4579-4589, 2011.

ROLNIK, R. **Guerra dos lugares**. A colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo, 2015.

SALLES, A. C; MIRANDA, L. Desvincular-se do manicômio, apropriar-se da vida: persistentes desafios da desinstitucionalização. **Psicol Soc**; 28(2):369-379, 2016. YASUI, S. **Rupturas e encontros**: desafios da reforma psiquiátrica brasileira. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.

***DESCANSO ATIVO PELO EXERCÍCIO DA CRIATIVIDADE NO MEIO
UNIVERSITÁRIO: UM RELATO DE EXPERIÊNCIA⁶²***

Júlia Ferreira de Lima⁶³

Eli Martins Venancio⁶⁴

Resumo: Esta pesquisa configura-se como um relato de experiência etnográfico sobre a realização da “Oficina de Descanso Ativo pelo Exercício da Criatividade” no ambiente da Universidade Federal de Minas Gerais, que ocorreu dentro da gama de oficinas e minicursos oferecidos pelo Programa de Educação Tutorial de Ciências Sociais (2024). Ao longo de três dias, foram ensinadas quatro técnicas de arte visual: zentangle, origami, bordado e colagem analógica, com o objetivo de fornecer a estudantes de graduação um espaço para o exercício corporificado da criatividade como um dispositivo intermediário do descanso ativo e do bem-estar. Motivada pelo contexto atual da universidade brasileira, que se torna adoecedor por sua construção dentro do neoliberalismo contemporâneo, a oficina visou dar a ês estudantes um espaço de escape ao constante exercício intelectual e às demais tensões despertadas pela universidade, e distante das redes sociais e das telas, que tornam difícil o descanso mental e a presença no momento de forma plena. Caracterizou-se como um espaço para uso de técnicas de arte/criatividade que poderão servir como ferramentas e intermediação em um momento de descanso mental, alívio de ansiedade e distanciamento de questões outras do cotidiano universitário. Concomitantemente à realização da oficina, foram propiciados momentos de troca entre ês participantes. Por meio de depoimentos e da experiência, bem como de escritos de Byung-Chul Han e Tim Ingold, além de autoras e autores latines, procuramos analisar a importância para a saúde física e mental de momentos como esses, além da necessidade de, em ambientes como o acadêmico, trazer para o foco o bem-estar e possibilidades de uso da criatividade, da colaboratividade e, principalmente, do descanso real.

Palavras-chave: bem-estar; corpo; criatividade; descanso ativo; relato de experiência.

⁶²Gostaríamos de agradecer à nossa tutora do PET Ciências Sociais UFMG, a Prof^a. Dr^a. Yumi Garcia dos Santos (DSO/UFMG) pelas suas contribuições para a construção deste trabalho, sobretudo suas orientações e aconselhamentos. Ademais, gostaríamos de agradecer também aos coordenadores do Grupo de Trabalho Corpo, Técnica e Saúde do evento Jornadas de Antropologia John Monteiro 2024, Lucas Maroto Moreira (UFBA) e Naiara Maria Santana Neves (UESC), por terem aceitado nosso trabalho e, conjuntamente, discutido-o, aperfeiçoando-o enormemente.

⁶³Graduando no curso de Ciências Sociais da UFMG e intercambista na Université de Montreal. Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, esteve em cargo de bolsista FNDE do Programa de Educação Tutorial das Ciências Sociais da UFMG (PET-CS UFMG). Contato: juliaflima.cs@gmail.com.

⁶⁴Graduando no curso de Ciências Sociais da UFMG e bolsista FNDE do Programa de Educação Tutorial das Ciências Sociais da UFMG (PET-CS UFMG). Contato: martinsvenancioeli@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa configura-se como um relato de experiência etnográfico sobre a realização da “Oficina de Descanso Ativo pelo Exercício da Criatividade”, ocorrida em 2024, no ambiente da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). As atividades foram possibilitadas pelo Programa de Educação Tutorial de Ciências Sociais da UFMG (PET-CS UFMG), que media a realização de uma gama de oficinas e minicursos todos os anos.

Como coordenadores, ofertamos quatro técnicas de arte visual – zentangle, origami, bordado e colagens analógicas – por meio das quais ês estudantes universitárias (da UFMG ou de outras universidades) puderam entrar em um estado meditativo através da concentração demandada pela atividade. O objetivo da oficina foi fornecer a ês estudantes de graduação um espaço para o exercício da criatividade como um dispositivo para o descanso ativo. A oficina visava dar a ês estudantes um espaço de escape ao frenético ritmo e ao constante exercício intelectual demandados pela universidade e distante de redes sociais e telas, que tornam difícil o descanso mental de forma plena e a presença no momento. Configurou-se como um espaço de uso de técnicas de arte/criatividade que poderão servir como ferramenta e intermediação de um momento de descanso mental ativo dêis participantes.

Ofertamos essa oficina guiados por nossas vivências diante de uma realidade, acadêmica e social, adoecedora. A constante cobrança por produção e sucesso dentro da academia faz parte de um modelo de gestão neoliberal que se implantou no ambiente acadêmico brasileiro. De acordo com a tese de Heribaldo Maia (2022), tal gestão aumenta consideravelmente fatores de adoecimento psíquico dêis universitárias e das pessoas acadêmicas/pesquisadoras, fazendo com que dentro da Universidade existam fatores que podem transformar a vida acadêmica em uma constante fonte de tensão. Essa tensão constante, sem que haja um horizonte de alívio, pode gerar sofrimento e adoecimento nos estudantes a longo prazo (MAIA, 2022). Concordando também com Oliveira (2022), consideramos que é preciso pensar saídas coletivas que envolvam práticas fundamentais de cuidado mental dêis universitárias diante desta realidade.

Sobre a estrutura deste trabalho, primeiramente será descrito como a oficina foi executada, incluindo tanto o preparo quanto a sua realização em si. Depois, a metodologia empregada – para o ensino das técnicas e para a coleta e análise dos dados – será apresentada. Em seguida, nossos resultados serão expostos e analisados. De modo geral, desenvolvemos,

aqui, uma leitura do ambiente acadêmico como espaço ansiogênico, devido à realidade neoliberal em que está inserido, que gera uma constante cobrança por alto desempenho, busca pela maximização de resultados e uma competição entre pares. Diante dos bons resultados – para a saúde mental, bem-estar e descanso – que obtivemos, propomos que espaços que promovam a criatividade, a conexão, o descanso ativo e, consequentemente, o bem-estar mental dê estudantes, sejam desenvolvidos nas universidades brasileiras.

2 A EXECUÇÃO DA OFICINA

A oficina ocorreu durante três segundas-feiras consecutivas (27/05, 03/06, 10/06) do primeiro semestre de 2024, em uma sala da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Em cada um dos três dias, foi ensinada uma ou duas técnicas: no primeiro, zentangle e origami; no segundo, bordado; e no terceiro, colagem. Com duração aproximada de duas horas, em cada dia, primeiramente, era ensinada a técnica⁶⁵ e o tempo restante – normalmente, por volta de 1h, 1h30min – era disponibilizado para que as pessoas pudessem exercitar a arte visual aprendida e aprofundar no próprio descanso ativo.

Objetivando não limitar a participação na oficina, não estabelecemos pré-requisitos, nem de experiências prévias ou de materiais específicos. Ao todo, inscreveram-se para a oficina 22 pessoas. Contudo, as ausências foram significativas: no primeiro dia estavam presentes dez pessoas, no segundo, oito e no terceiro, nove.

Nós procuramos fornecer os materiais específicos necessários para todas as pessoas inscritas⁶⁶: papéis adequados para origami, bastidor, tecido, linhas e agulhas para bordado e as revistas para as colagens. Apenas solicitamos que cada pessoa levasse para as aulas materiais comuns, como cola, tesoura, lápis, canetas, régua⁶⁷. Também sugerimos que levassem fones de ouvido, caso quisessem ouvir música durante o tempo disponível para praticar e mergulhar no

⁶⁵No terceiro, como a arte visual de colagem analógica é mais conhecida e livre, não foi propriamente ensinada, mas disponibilizado o tempo para que cada pessoa fizesse da forma como preferisse.

⁶⁶Foram exceções as pessoas inscritas fora do prazo normal. Após o encerramento do período de inscrições para a oficina, recebemos solicitações de pessoas que também gostariam de participar. Como já tínhamos comprado material suficiente para as 22 pessoas até então inscritas e comprometidas a realmente participar, tivemos de colocar como condição que essas novas pessoas já possuísem os materiais específicos necessários para os três dias de oficina. No entanto, houve, na verdade, um excedente de material, diante do grande número de pessoas ausentes. O que sobrou foi distribuído entre as pessoas presentes em cada uma das aulas, possibilitando que elas pudessem continuar com a prática da arte visual ensinada em casa, o que esperamos ter incentivado o exercício da criatividade com objetivo de descanso ativo para além do tempo e do espaço oferecidos pela nossa oficina.

⁶⁷Somente para o dia de colagem analógica é que sugerimos que os participantes também contribuíssem com revistas, livros e papéis. No entanto, essa não foi uma condição de participação. Trouxe novos materiais apenas quem podia e quisesse.

próprio descanso. Para o último dia, combinamos com as pessoas presentes de realizarmos um lanche coletivo, estando livre para cada uma contribuir da forma como pudesse⁶⁸.

3 METODOLOGIA

Em relação à coleta de dados, durante cada dia da oficina, propiciamos e incentivamos, além dos momentos de descanso ativo, o compartilhamento das impressões que cada pessoa estava tendo na hora, enquanto executava a técnica do dia, a partir de questionamentos e comentários feitos de nossa parte. Tanto ês participantes quanto nós expressamos o que estávamos sentindo e pensando naqueles momentos, envolvendo sentimentos de bem-estar, de relaxamento, de leituras do ambiente acadêmico, da prática em coletividade, entre outros temas.

Essas trocas, por sua vez, foram gravadas em arquivos de áudio, que foram transcritos e anonimizados, possibilitando uma análise segura e responsável das percepções subjetivas das pessoas envolvidas. Vale pontuar que todas as pessoas que participaram de pelo menos um dos três dias de oficina assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, no qual solicitamos a autorização dêes participantes quanto ao uso de suas imagens e dos áudios gravados de seus comentários e trocas.

Ao final dos três dias de oficina, produzimos – a partir da ferramenta *Google Forms* – e disponibilizamos um formulário digital para as pessoas que participaram de pelo menos um dia da oficina. Ao todo, sete pessoas responderam ao formulário, preenchendo todas as perguntas. As respostas obtidas foram tratadas, aqui, de forma anônima, resguardando a privacidade dêes respondentes. As questões procuraram captar as percepções das pessoas quanto ao ambiente acadêmico, ao seu bem-estar, e a terem conseguido ou não realmente descansar a partir do emprego das técnicas ensinadas e se pretendem continuar com alguma(s) destas práticas (Anexo I). Fizemos este formulário para obtermos uma visão geral sobre as considerações, impressões e comentários das pessoas sobre sua relação com a oficina e o que foi ensinado, além de ter permitido que quem não se sentiu à vontade para falar na frente de outras pessoas durante os momentos de troca presenciais da oficina agora expusesse o que queria.

Neste relato de experiência, portanto, as análises agregaram tanto os dados coletados, quanto nossas próprias experiências e percepções pessoais como coordenadores e, ao mesmo tempo, participantes ativos da oficina. Para embasar as análises, dialogamos diretamente com

⁶⁸Muitas das comunicações que realizamos com ês participantes foram através do grupo no WhatsApp que criamos e convidamos as pessoas participantes a entrarem.

diferentes autores e autoras, que possibilitaram uma reflexão mais sólida e profunda da prática da oficina, do que ela representa no contexto acadêmico-neoliberal, e dos seus efeitos na realidade das pessoas participantes.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Nesta seção, os resultados serão expostos e discutidos de forma separada e, depois, de forma conjunta. Isto é, primeiramente, apresentaremos como ês participantes receberam, praticaram e, ao final do horário, consideraram a(s) técnica(s) ensinada(s) no dia, em relação a terem conseguido descansar e estar no momento. Após os resultados dos três dias, analisaremos de forma mais geral o que obtivemos, articulando de forma mais incisiva nossos resultados com a bibliografia selecionada e delineando conclusões mais concretas.

4.1 Dia 1: Zentangle e Origami

No primeiro dia, dos 22 inscritos, estiveram presentes 10 participantes. Por ser o primeiro dia de oficina, primeiramente explicamos que, além da atividade, estávamos desenvolvendo uma pesquisa sobre descanso ativo, criatividade e a realização e os efeitos desse tipo de oficina no meio universitário. Após as introduções iniciais, distribuímos os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido, para que cada pessoa autorizasse ou não o uso de sua imagem e de suas falas.

Quanto às técnicas, primeiro Júlia ensinou alguns modelos de zentangle e, depois, o Eli ensinou três origamis: borboleta, barco e tsuru, com cada pessoa tendo acesso aos papéis ideais para se fazer dobraduras. Aliás, nós havíamos informado às pessoas participantes que, caso elas quisessem, poderiam levar fones de ouvido, para escutar música ou abafar sons, enquanto faziam cada uma das artes visuais. No entanto, ninguém usou os fones de ouvido. Ao questionarmos o porquê, uma das pessoas afirmou que estava gostando do silêncio que muitas vezes envolvia a sala.

Ademais, coletamos os seguintes depoimentos durante este dia: “*Não acho o origami relaxante não* [risos]. [...] *O desenho [zentangle] eu achei bem relaxante mesmo*” (Participante A). E:

“Eu gostei muito! Eu acho que, às vezes eu não pego mais pra fazer essas coisas assim em casa porque, acho que depois que eu comecei a faculdade e [inaudível] fico muito, tipo, ‘pilhada’ em perder tempo, assim, não estar fazendo algo produtivo, tipo, aí, [...], ‘não estou fazendo algo que vai ser pra faculdade’. E aí eu perdi os hábitos,

assim, [...]. Eu acho que foi relaxante, tipo, tanto o desenho [zentangle] quanto o origami, apesar do origami ser mais difícil [...]”. (Participante B)

Tais falas evidenciam já efeitos iniciais da nossa oficina na vida acadêmica dos participantes. Mesmo que o origami tenha sido um pouco mais difícil, como afirmam os participantes, mostram já os bons resultados – em relação ao descanso, concentração e relaxamento – que estes tipos de atividades podem gerar para os universitários.

Imagem 1 - Participantes fazendo seus próprios desenhos zentangle.



Fonte: Produção nossa.

Imagem 2 - Participantes fazendo dobraduras.



Fonte: Produção nossa.

4.2 Dia 2: Bordado

No segundo dia, estiveram presentes oito participantes para a atividade de bordado. Distribuímos os materiais (bastidores, agulhas, linhas e tecidos). No primeiro momento do dia, Júlia ensinou um ponto simples de bordado. No segundo momento, os participantes continuaram em cada um dos seus projetos de bordado.

Neste dia, marcado pelas trocas entre participantes, ajuda mútua e opiniões sobre os projetos de umas pessoas sobre os das outras, percebemos o desenvolvimento de uma coletividade no desenrolar da atividade. Tal qual no primeiro dia, ês participantes optaram por não utilizar fones de ouvido e sim ficar em silêncio ou participar das conversas que aconteciam no grupo.

Foram depoimentos coletados neste dia:

“Eu acho muito legal. Gostei principalmente da sua ideia, de ter esse... [espaço, oficina], de forma constante, porque realmente é bastante terapêutico. E... costurar é sempre bom [...]”. (Participante C)

“Eu achei ótima [para relaxamento]. Cê esquece, assim, tudo, tudo... Só esquece. Só vai fazendo, assim, ‘tããã’ de boa, que realmente relaxa, assim. Até passar a linha no negócio fica mais tranquilo do que qualquer outra coisa [...]”. (Participante D)

No geral, os comentários seguiram sendo de aprovação da atividade, ainda que algumas pessoas tenham tido mais dificuldade no sentido de que o bordado é uma técnica que, em um primeiro momento, não é de todo relaxante pois deve haver certa concentração em aprender o ponto – assim como foi com o origami. Contudo, assim que o ponto básico foi apreendido, tornou-se uma boa atividade para imersão no pensamento de “entra aqui, sai ali” da agulha e foco.

Ao final, levantamos a possibilidade de um lanche coletivo no último dia, com objetivo de fazermos um encerramento e termos um último momento entre trocas de impressões, opiniões e sentimentos em relação à oficina.

Imagem 3 - Júlia e participante conversando sobre o bordado de participante.



Fonte: Produção nossa.



Imagem 4 - Bordado finalizado de uma das participantes
Fonte: Arquivo enviado pela participante no grupo do WhatsApp da oficina.

4.3 Dia 3: Colagem e Lanche Coletivo

Com nove participantes, foi o terceiro e último dia de oficina. Deixamos as revistas em uma mesa central, para todes terem acesso. Cada pessoa trouxe sua própria tesoura e cola, mas também oferecemos algumas.

Pela colagem ser uma prática artística mais difundida e livre, não foi propriamente ensinada. Todo o tempo do dia foi disponibilizado para realizarem a própria colagem. Ademais, em uma mesa comprida – adaptada com as carteiras da sala – montamos, juntas, o lanche coletivo. Cada pessoa contribuiu como podia, trazendo biscoitos, pipoca, bolo, refrigerantes, copos e guardanapos.

Coletamos, neste dia, depoimentos como:

“Acho que em questão de relaxamento [a colagem] é a mais relaxante. Porque, tipo, não tem regra nenhuma [...]”. (Participante E)

“[...] tô aqui agora e tô gostando, assim, muito. Acho que é um negócio que sempre vai ter... tanta possibilidade do que você pode fazer [...]”. (Participante F)

“Acho que, assim, o recorte, ele é relaxante. Você vai recortando, vai mexendo, vai montando. E ajuda mesmo a tirar da cabeça aquele monte de coisa, né?”. (Participante G)

Esses depoimentos reforçam o fato da colagem ser uma arte visual mais geralmente conhecida. Nesse sentido, diferentemente do origami e do bordado, menos difundidos, a colagem apresentou-se como mais relaxante e rapidamente imersiva.

Ao longo do dia, as pessoas poderiam ir se servindo do lanche coletivo. Poucas o fizeram, focando mais na realização da colagem. Mais para o finalês participantes, em sua maioria, levantaram de suas carteiras e foram conversar enquanto comiam, falando sobre as próprias colagens e as das outras pessoas. No lanche, também, retomamos os debates em torno

do sentimento geral sobre o momento propiciado pelos três dias de oficina e as atividades praticadas.

Algumas participantes relataram que, por ter sido uma oficina coletiva e com data, horário e local fixos, houve um aproveitamento maior. Sem isso, demonstraram sentir que talvez continuariam, em suas rotinas, a ser impelidas para o fazer útil e produtivo academicamente, reforçado e muito presente no contexto da universidade, sem um horizonte de descanso mais pleno. Como dialogaram entre si algumas pessoas participantes neste dia:

Participante H: *“Acho que se tivesse uma oficina fixa [no meio acadêmico] ia ser legal, né? [...] eu acho que um ambiente de descanso, assim, de atividades não acadêmicas dentro da universidade fazem falta”.*

Participante I: *“Porque aqui cê tá em grupo, né? Eu podia, eu posso chegar em casa e recortar, fazer origami, e tal, mas não é a mesma coisa de tá com outras pessoas, fazendo a mesma atividade”.*

Participante J: *“Eu acho que a diferença é porque quando a gente tá em casa... fazendo, quando a gente tá em casa fazendo, ‘éééé’, aliás, atoa, né, a gente não pega muito pra fazer esse tipo de coisa, porque a gente fica, para e pensa, ‘ah, eu devia tá lendo um texto acadêmico, eu devia tá lendo um artigo, ou devia tá fazendo outras coisas de casa’, então eu acho difícil. Quando é um compromisso fixo, assim né, tipo uma oficina já marcada, cê tem um compromisso com aquilo de ir, um compromisso com o seu descanso mesmo, né?”.*

Também é possível apreender desses relatos que o fazer coletivo é ainda mais convidativo e prazeroso. Talvez, diante de uma culpa internalizada de não estarem sendo produtivas – presente nas sociedades modernas capitalistas, como será apresentado mais à frente a partir de Byung-Chul Han (2015) –, ao realizarem atividades como essas da oficina, quando em conjunto com outras pessoas, essa culpa seja mitigada, mesmo que minimamente. Isso promove, pelas falas, uma coragem para se dedicar ao fazer não-útil presente, e, conseqüentemente, gera um descanso mental e um bem-estar maiores.

Imagem 5 - Participantes construindo suas colagens.
É possível visualizar a mesa do lanche coletivo, à direita.



Fonte: Produção nossa.

Imagem 6 - Júlia e participante desenvolvendo as próprias colagens.



Fonte: Produção nossa.

4.4 Visão geral e diálogos com produções teóricas

Nesta seção, refletiremos sobre os efeitos produzidos pela oficina, além de analisar, propriamente, as sete respostas que recebemos no formulário do Google (Anexo I). De modo geral, os respondentes identificaram o ambiente universitário como gerador de ansiedade. Os motivos variaram: relações, na maioria das vezes, inflexíveis e complicadas com professores; dificuldade de conciliar diferentes situações pessoais (necessidade de trabalhar, questões de saúde mental diagnosticadas) com requisitos rígidos da universidade (presença, grades de horários ofertadas, produtividade); comparação com outras pessoas (quanto a conquistas e habilidades).

Com os relatos, pudemos perceber o que Han (2015, p. 23) qualifica como a “sociedade do desempenho”. De acordo com o autor, sucedendo a sociedade disciplinar de Foucault e fundamentada na lógica capitalista neoliberal, a produção e o desempenho máximos

são regra na sociedade contemporânea. Regra, aliás, imposta pelo próprio sujeito sobre si, “que explora a si mesmo [...]. É agressor e vítima ao mesmo tempo” (HAN, 2015, p. 28). O ambiente acadêmico, sendo parte integrante dessa sociedade, reflete o regimento atual.

Assim, os elementos trazidos por ês respondentes podem ser pensados como extensões diretas da “pressão de desempenho” (HAN, 2015, p. 27). Tanto a instituição universidade, quanto ês professores e ês estudantes são impelidos pelo “desejo de maximizar a produção” (HAN, 2015, p. 25), desejo esse, por sua vez, adoecedor: a depressão é um “*cansaço de fazer e de poder*” (HAN, 2025, p. 29, grifos do autor).

Aliado a esse adoecimento, há o sentimento de solidão. Alguns respondentes indicaram que a solidão no meio acadêmico, isto é, a jornada ser vivida de maneira individual, pode piorar os outros aspectos elencados como ansiogênicos. Isso corrobora o apontado por Han (2015, p. 27), ao afirmar que “pertence também à depressão, precisamente, a carência de vínculos, característica para a crescente fragmentação e atomização do social”. A comparação com os outros e o sentimento de solidão no meio acadêmico são explicados tanto pela pressão do desempenho quanto pelo processo de individualização cada vez maior da vida, baseado na economia capitalista neoliberal vigente.

Acompanhado disso, há o “excesso de estímulos, informações e impulsos” (HAN, 2015, p. 31) e a multitarefa, que marcam a nossa sociedade da máxima do desempenho e da produção. O próprio uso de aparelhos celulares e tecnologias outras com o intuito de descansar não atinge, realmente, esse objetivo, tal qual foi explicitado pelos participantes em suas respostas ao formulário:

“Apesar de proporcionar um momento de distração, o celular apresenta muitos estímulos em períodos curtos de tempo. Sinto que facilmente me sinto com a cabeça pesada ao ficar muito tempo no celular, diferente da sensação de tranquilidade que a realização das técnicas me passa”. (Participante K)

Isto pois, o uso constante de aparelhos digitais vai de encontro à fadiga digital. Essa é uma sensação de esgotamento devido ao esforço recorrente e à quantidade de estímulos virtuais que enfrentamos diariamente (FADIGA [...], 2023).

Em oposição à caracterização do ambiente acadêmico como gerador de ansiedade, a oficina foi descrita como um modo de bem-estar e de escape do sufocamento do desempenho acadêmico e dos estímulos ininterruptos, como visto nas seções anteriores. Entre as sete respostas à pergunta “Como você se sentiu fazendo as técnicas ofertadas (zentangle, origami, bordado, colagem analógica)?”, obtivemos as seguintes: “*Me senti bem. O processo e*

resultados foram relaxantes e prazerosos” (Respondente 1); “Muito bom. Nem todas me relaxaram no mesmo nível, mas só de estar na universidade reunida com outras pessoas para fazer coisas para além da academia já foi uma experiência incrível” (Respondente 2); “Gostei de estar com outras pessoas fazendo as técnicas, pois a companhia dos outros me ajudou a concentrar e de fato fazer a atividade [...]” (Respondente 4). As outras respostas também caminharam nesse sentido, evidenciando como o fazer em coletividade e o exercício ativo de uma atividade criativa desempenharam um papel fundamental no bem-estar e no descanso real dês participantes. Ademais, corrobora com resultados encontrados por outros pesquisadores que realizaram oficinas que promoveram a criatividade prática no meio universitário, como os de Miranda et al. (2020).

A oficina possibilitou a ês participantes e a nós, coordenadores, experimentarmos um descanso mais efetivo, pela prática em coletividade, com humanos e não-humanos. Concordando com as contribuições de Ingold (2013), ao explorar a relação dinâmica entre humanos e materiais, no processo de criação, nós nos deixamos envolver e sermos envolvidos pela técnica do dia. Destarte, como argumentou o autor, em vez de moldarmos materiais inertes, nós nos envolvemos em um processo contínuo de interação e de transformação com o ambiente material. De modo que, enquanto interagíamos com os materiais que nos permitiam criar, estes objetos nos permitiam desenvolver o foco necessário para o desligamento de problemas e preocupações cotidianos, estando assim em um momento de descanso da mente. Como colocou uma das pessoas participantes do terceiro dia:

“Acho que o que eu mais gosto dessas atividades artísticas, principalmente quando o objetivo é relaxamento, é que você não tem um objetivo final muito claro. E aí sempre vai sair uma coisa que você não espera. Na verdade, mesmo quando cê tá, por exemplo, fazendo um trabalho acadêmico o final você não espera, mas aqui isso é mais claro ainda, sabe? E eu tô feliz que eu tô gostando do que tá saindo”.
(Participante L)

Pela entrega ao fazer ativo, nossa atenção era voltada para o presente, à relação com os materiais e ao processo de composição em si, seja do origami, do desenho zentangle, do bordado ou da colagem.

Em uma metodologia semelhante à proposta por este trabalho, Miranda et al. (2020) apresenta a experiência do uso do origami no Centro de Ciência da Educação da UFPI. A prática visa o bem-estar mental dês jovens por meio de atividades psicoemocionais e sociais. Envolveu oficinas e questionários quali-quantitativos. Das 52 pessoas participantes, 29 responderam ao

questionário, indicando que a universidade pode contribuir para o adoecimento psíquico, destacando a necessidade de novas estratégias interdisciplinares.

Ainda se tratando da possibilidade de conexões dentre ês participantes e como isso foi positivo para os objetivos relacionados ao bem-estar e à mitigação de efeitos negativos do ambiente acadêmico, podemos destacar a contribuição da pesquisa de Menezes (2020) sobre a criatividade e agora incluindo o conceito do “ócio criativo”. O autor conta a vivência de aplicar o ócio criativo à experiência teatral, fazendo luz ao conceito de “ócio criativo” de Domenico De Masi: ideia de que o tempo livre (ou ócio) pode ser utilizado de forma produtiva e criativa, contribuindo para a inovação, a satisfação pessoal e o bem-estar social. O ócio criativo contrasta com a visão tradicional de ócio como mera inatividade. Ao longo da experiência das práticas laboratoriais do Grupo Arkhétipos – grupo teatral pesquisado por Menezes (2020) –, é possível enfatizar os benefícios coletivos da prática do ócio criativo, como a construção de comunidades mais coesas e colaborativas.

Tanto nas entrevistas, quanto nas respostas ao nosso questionário, foram levantados pontos positivos sobre a coletividade fora dos objetivos de produção acadêmica mas dentro do ambiente universitário:

“Gostei de estar com outras pessoas fazendo as técnicas, pois a companhia dos outros me ajudou a concentrar e de fato fazer a atividade, diferente de quando fico em casa e para descansar fico apenas rolando o feed do Instagram mesmo sem estar aproveitando”. (Participante M)

Dentro do ambiente de ensino superior, Sawyer (2012) afirma que a integração da criatividade no ambiente acadêmico pode trazer benefícios significativos para a saúde mental dêes estudantes. O autor sugere que ambientes de aprendizado que incentivam a criatividade não só melhoram a motivação dêes alunos, mas também promovem um melhor desempenho acadêmico. Moraes e Almeida (2019) também defendem tal colocação, argumentando que as universidades deveriam ser um motor para a criatividade e a experimentação.

Essas questões, de certa forma, foram confirmadas por ês participantes. No formulário, diante da pergunta: “Como você relaciona o que viveu neste momento de oficina com sua rotina universitária?”, obtivemos sete respostas que, em grande medida, desenvolvem a ideia de que, caso a universidade incentivasse esses espaços de criatividade e descanso, a experiência e vivência acadêmicas seriam mais tranquilas e mesmo frutíferas, escapando ao modelo de pura produtividade. Foram exemplos desse tipo de resposta:

“Acredito que esses encontros podem tornar o ambiente universitário mais amigável e que as atividades podem ajudar com nosso foco e nossa ansiedade, assim tornando até nossas atividades propriamente academias mais fáceis de se realizar”.
(Respondente 2)

“Acredito que ter a oportunidade de vivenciar mais momentos como esse poderia mudar minha vivência na universidade, de forma a ser menos estressante e repetitiva”. (Respondente 6)

5 CONCLUSÃO

Movidos por nossa própria experiência no ambiente universitário, e como pessoas ansiosas pelas demandas neoliberais – impregnadas na quase totalidade das relações e interações sociais correntes –, procuramos ofertar esta oficina no território que ocupamos como alune e aluno de graduação, a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Objetivamos oferecer um espaço para que ês participantes, em sua maioria estudantes universitárias, redirecionassem a atenção e extravasassem a própria ansiedade no fazer prático presente.

Os resultados que obtivemos, expressos na análise dos depoimentos coletados e das respostas, posteriores, no formulário digital, foram muito positivos. A oficina se apresentou, para muitas das pessoas envolvidas – e para nós também, proponentes e participantes –, um espaço de fuga, mesmo que momentâneo, da rotina universitária, baseada na produtividade rápida e contínua. Ês participantes levaram a sério e conseguiram imergir na nossa proposta.

O que foi exercitado, ao longo da oficina, torna-se relevante em nosso contexto atual. Contribuiu para compreendermos as formas pelas quais os efeitos negativos da universidade incidem sobre a saúde mental de sus estudantes, podendo ser mitigados pelo descanso ativo. Esse método exige concentração e exercita a criatividade, principalmente quando entrelaçado com o fazer artístico. É indispensável, na atual conjuntura, buscar formas de descanso, de relaxamento e de alívio a sintomas mentais de ansiedade e depressão que fujam do uso constante de aplicativos digitais. O “descanso” mediado pelas telas gera fadiga, ainda mais naqueles sujeitos que apresentam diversos fatores de risco relacionados ao *burnout*, à ansiedade e à depressão, que, como visto, é o caso dês universitárias.

Assim, pensamos que, no cenário universitário, a criação de espaços dedicados ao exercício da criatividade pode ser uma estratégia eficaz para combater o estresse e a ansiedade entre ês estudantes. Portanto, a presente pesquisa buscou não apenas investigar a relação entre a criatividade e a saúde mental, mas também explorar como o descanso ativo por meio de atividades criativas pode ser implementado como uma intervenção prática nas universidades.

Com base na literatura existente, espera-se que a promoção da criatividade no ambiente acadêmico contribua para um melhor bem-estar psicológico e um ambiente de aprendizado mais holístico e inclusivo.

ANEXO I

Questionário Oficina de Descanso Ativo por meio da Criatividade

O objetivo da oficina foi fornecer a estudantes de graduação um espaço para exercício da criatividade como um dispositivo para o descanso ativo. A partir de quatro técnicas as estudantes puderam entrar em um estado meditativo por meio da concentração demandada pela atividade.

Agora, gostaríamos de contar com vocês para dar continuidade a nossa pesquisa com o seguinte questionário. Todas as respostas são opcionais, inclusive o nome, não sendo obrigatória a identificação de forma alguma.

Nosso questionário está dividido em 4 seções: sobre o ambiente universitário, sobre os momentos em oficina, e sobre suas reflexões e retornos pós oficina.

Desde já, agradecemos a todos pela participação e contribuição, esperamos que em breve ter um espaço e momento para relaxar através da arte seja uma realidade mais ampla em nossa universidade.

📧 Não compartilhado

Seu nome (se identificar é opcional)

Sua resposta

Próxima

Limpar formulário

Sobre o ambiente universitário

Sobre os momentos em oficina e as técnicas utilizadas

Como você se sentiu fazendo as técnicas ofertadas (zentangle, origami, bordado, colagem analógica)?

Sua resposta

Do vivido por você nesses três dias, você considera que as quatro técnicas aprendidas são bons modos de aliviar ansiedade e/ou estresse? Caso queira, pode falar de cada uma separadamente

Sua resposta

Você pretende continuar a executar as técnicas aprendidas?

☐ sim

☐ não

Se sim, em quais momentos? Se não, por quê?

Sua resposta

Você achou essas técnicas mais relaxantes do que ficar mexendo no celular ("rolando a tela")?

☐ sim

☐ não

Se sim, por quê? Se não, por quê?

Sua resposta

Reflexões pós oficinas

Como você relaciona o que viveu neste momento de oficina com sua rotina universitária?

Por exemplo, você acha que um momento deste seja pontual ou rotineiro, poderia mudar em algo sua vivência na universidade?

Sua resposta

Quais os impactos você acha que podem existir na vida de universitárias a partir de oficinas e momentos como o que proporcionamos?

Sua resposta

Seu retorno

Gostaríamos de ouvir sua opinião: o que você acha que foi bom e o que foi ruim nesta oficina (desde a ementa, a divulgação, execução e este momento pós oficina)? Como acha que podemos melhorar? O que foi bom e deve ser mantido caso ela seja ofertada novamente?

Sua resposta

Existe algo que não perguntamos e você gostaria de nos contar/comentar?

Sua resposta

Voltar

Enviar

Limpar formulário

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FADIGA DIGITAL COM DORA SAMPAIO GOES. Produção: Infojobs. [S. l.: s. n.], 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6vKY50xCyVc>. Acesso em: 31 jul. 2024.

HAN, B. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *In: Entangled: An archaeology of the relationships between bodies and things.* Londres: Wiley Blackwell, 2013. p. 22-44.

MAIA, H. **Neoliberalismo e Sofrimento Psíquico: o mal-estar nas universidades.** Recife: Ruptura Editora, 2022. 176 p.

MENEZES, T. S. B. de. O ócio criativo e as epistemologias do Sul: diálogos com a prática laboratorial do Grupo Arkhétypos. *In: Epistemologias do Sul: diálogos com Boaventura de Sousa Santos.* Porto Alegre: EdUPUCRS, 2020. p. 89-110.

MIRANDA, T. L. O. de. et al. Origami: a arte de dobrar papel promovendo o cuidar das juventudes no espaço universitário. **Revista Brasileira de Terapias Cognitivas**, v. 16, n. 1, 2020.

MORAIS, M. de F.; ALMEIDA, L. S. Percepções sobre criatividade: estudo com estudantes do Ensino Superior. **Educação e Pesquisa**, v. 45, e215173, 2019.

OLIVEIRA, R. A. **Saúde mental de estudantes universitários: fatores associados aos transtornos mentais comuns durante a vivência acadêmica.** 2022. 125 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

SAWYER, R. K. **Explaining Creativity: The Science of Human Innovation.** 2 ed. Nova York: Oxford University Press, 2012.

Yoga e as ressignificações dos conceitos de corpo, saúde e doença⁶⁹

Daniele Ferreira Soares⁷⁰

Resumo: O presente trabalho pretende apresentar os resultados de uma pesquisa de mestrado, desenvolvida entre os anos de 2020 e 2022, cujo principal objetivo foi explorar os processos de ressignificação cultural, focando especificamente como certos elementos culturais atravessam fronteiras e são inseridos em outros contextos sociais. Deste modo, a pesquisa investigou como o Yoga, prática cultural de origem indiana, chegou ao território brasileiro e tem sido significado por um grupo específico de praticantes que residem em Araraquara, cidade localizada no interior do estado de São Paulo. Partindo de uma perspectiva etnográfica, dialogamos com um grupo composto por três instrutores e sete praticantes sem vinculação profissional. Os resultados da pesquisa indicam que o aspecto integrativo do Yoga tem sido utilizado para questionar discursos predominantes nas sociedades ocidentais, incluindo a visão biomédica que atribui as doenças exclusivamente a disfunções biológicas do corpo. Segundo nossos interlocutores, a doença resulta de um processo complexo que inclui, entre outros fatores, a falta autoconhecimento e de clareza sobre os propósitos de vida. Assim, embora o Yoga não seja considerado um remédio no sentido convencional, é valorizado enquanto técnica (corporal, filosófica e espiritual) que promove o conhecimento de si e o equilíbrio interno, contribuindo para a saúde integral. Portanto, a pesquisa demonstra que, ao ser adaptado a um novo contexto social, o Yoga manteve alguns elementos da tradição, mas também foi ajustado às compreensões locais enquanto ferramenta para se questionar e expandir concepções ocidentais sobre saúde, doença e corpo.

⁶⁹ Todas as informações desse trabalho são fundamentadas nos dados presentes na minha dissertação de mestrado, intitulada *Yoga na Cidade de Araraquara: uma investigação dos processos de ressignificações culturais*.

⁷⁰ Doutoranda pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (FCL/Ar), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail para contato: daniele.soares@unesp.br.

Palavras-chaves: Yoga; Corpo; Saúde; Doença; Ressignificações.

Introdução

O Yoga é uma prática milenar tradicionalmente indiana, mas ao longo da história, percorreu um longo caminho e foi adaptada a diferentes contextos socioculturais. Originalmente entendida como uma ferramenta capaz de auxiliar o homem no alcance da libertação espiritual, o Yoga passou a ser conhecido nas sociedades ocidentais não apenas como filosofia, mas também como prática física e terapêutica.

No Brasil, o Yoga se difundiu a partir de grandes nomes como Luiz DeRose e José Hermógenes, figuras que desempenharam papéis fundamentais na popularização e adaptação da prática ao contexto local. Atualmente, o Yoga amplamente conhecido e praticado em diferentes círculos sociais brasileiros, incluindo academias de ginástica, estúdios especializados e até mesmo no Sistema Único de Saúde (SUS), onde é ofertado como uma Prática Integrativa e Complementar de Saúde (PICs). Em cada um desses espaços, o Yoga é acionado com finalidades específicas, algo que reflete a complexidade e as muitas camadas de significação que a prática adquiriu em nosso país. Enquanto em academias é frequentemente associado a benefícios físicos, como fortalecimento muscular e flexibilidade, nos estúdios especializados existe uma tendência de se incluir os aspectos filosóficos e espirituais essenciais da prática. Já SUS, o Yoga é mobiliado como estratégia terapêutica para promover bem-estar e evitar doenças.

Diante desse cenário, o presente trabalho visa explorar como o Yoga, ao ser introduzido no Brasil, foi moldado e ressignificado, mantendo suas raízes filosóficas, mas também se adaptando às necessidades e desafios da sociedade brasileira contemporânea. Buscamos apresentar como um grupo de praticantes residentes na cidade de Araraquara, São Paulo, passou a enxergar o Yoga de forma mais complexa e multidimensional, algo que contribuiu para o surgimento de novas perspectivas sobre o corpo e os processos de saúde e doença.

Da Índia ao Brasil: panorama histórico do Yoga

Yoga é uma prática que nasceu na Índia, mas, com o passar do tempo, conquistou o mundo e foi abraçada por diferentes sociedades e culturas. O que antes era visto como um

caminho puramente espiritual, voltado para a libertação, foi se transformando e ganhando novos significados. No Ocidente, o Yoga deixou de ser apenas uma prática espiritual e passou a ser reconhecido como uma ferramenta poderosa para cuidar do corpo e da mente. Deste modo, ele é visto como um exercício benéfico ao corpo, mas também como uma filosofia capaz de ocasionar equilíbrio emocional e bem-estar, tanto individual quanto coletivo (SOARES, 2023). Em linhas gerais, o Yoga representa um encontro entre o antigo e o novo, onde tradições milenares acabaram por se unir às demandas contemporâneas por autoconhecimento, propósitos de vidas e o alcance de mais saúde.

Com relação ao momento em que o Yoga surgiu, não é possível defini-lo com precisão. Contudo, de acordo com Deveza (2013), achados arqueológicos – como, por exemplo, alguns objetos feitos em argila com a representação de figuras humanas em posição de lótus, postura tradicionalmente utilizada para meditação – sugerem que o Yoga já estava presente entre os dravidianos, antiga civilização do Vale do Indo, anterior às invasões arianas na Índia. Também argumentando sobre isso, Gulmini destaca que:

Um sinete de barro cozido encontrado nas escavações arqueológicas no Vale do Rio Indo – no atual Paquistão –, no início deste século, apresenta uma curiosa figura sentada em padmāsana, a ‘postura de lótus’ característica do yoga, trajando uma pele de tigre e cercada por animais. O sinete apresenta notável semelhança com as representações do deus Çiva, arquétipo do yogin, e considerado até hoje como divindade tutelar do yoga (2002, p. 15).

De forma geral, embora essas evidências arqueológicas não sejam conclusivas, elas fortalecem a hipótese de que o Yoga é uma prática muito antiga, possivelmente anterior ao período védico, época em que os arianos passaram a ter de fato o domínio político-cultural do contexto indiano. Algo que também corrobora com essa hipótese, de acordo com Deveza (2013, p. 205) seria o fato de que práticas psicofísicas associadas ao Yoga não apareceram em outras culturas indo-europeia além da Índia, o que sugere que esses conhecimentos se originaram entre os povos dravídicos autóctones, e não entre os arianos invasores.

Deste modo, mesmo que não se possa afirmar o momento exato em que o Yoga surgiu, ainda é possível conjecturar sobre sua antiguidade com base em achados históricos e arqueológicos. Algo também importante de ser destacado é que, com o passar do tempo, a prática sobreviveu e foi absorvida pela cultura ariana (dos invasores), consolidando-se como

uma das seis principais escolas filosóficas do pensamento indiano clássico, ao lado do Sâmkhya, Nyaya, Vaisheshika, Mimamsa e Vedanta (DEVEZA, 2013).

De acordo com o indólogo Zimmer (1986), Sâmkhya e Yoga podem ser consideradas filosofias gêmeas, pois compartilham dos mesmos preceitos metafísicos, fundamentados na crença na dualidade entre Purusha (consciência) e Prakriti (matéria). No entanto, enquanto o Sâmkhya se concentra na análise teórica dessa dualidade, o Yoga enfoca em práticas psicofísicas com o intuito de alcançar o moksha (libertação), ou seja, a ruptura com o ciclo infinito de morte e renascimento (samsara), alcançada por meio do domínio do corpo e da mente.

Deste modo, segundo Mircea Eliade (1996), o Yoga pode ser considerado como uma filosofia complementar ao Sâmkhya, pois oferece meios práticos para a aplicação de seus princípios teóricos e metafísicos, permitindo com que a humanidade alcance a sacralidade através da experiência corporal. Com relação às diferenças entre ambas as filosofias, uma das principais é que, enquanto o Sâmkhya é ateu, o Yoga incorpora a ideia de um ser supremo ou consciência divina (Ishvara), que pode ser invocado como um guia espiritual, auxiliando na concentração máxima e no domínio dos estados alterados tanto do corpo quanto da mente (ELIADE, 1996).

A sistematização do Yoga e sua transformação em filosofia clássica estão diretamente relacionadas com a figura de Patanjali, um brâmane que desempenhou um papel fundamental ao compor os Yoga Sutras. Esta obra é considerada como o primeiro registro histórico escrito que organiza os princípios e práticas do Yoga, algo que foi essencial para a sua consolidação como uma das principais escolas filosóficas do pensamento indiano (ZIMMER, 1986; ELIADE, 1996). Sobre este tema, Pereira e Tesser (2021, p. 713) também destacam que “o Yoga Sutra, escrito provavelmente no século II d.C., está composto na forma versos curtos, agrupados em quatro capítulos, que abordam a teoria e prática do yoga em uma linguagem metódica e objetiva”.

Através de versos curtos, Patanjali apresenta uma filosofia densa, composta por ensinamentos que abordam tanto a teoria quanto a prática do Yoga. O brâmane, mesmo não tendo sido o criador do conteúdo presente na obra, deve ser reconhecido como um personagem importante, pois foi pioneiro em associar o Yoga ao Sâmkhya e tornou possível, através da sua escrita e sistematização, a divulgação e popularização da prática. Segundo Desikachar (2018), a obra de Patanjali é composta por um total de 195 aforismos, subdivididos em quatro capítulos,

designados como Samadhi, Sadhana, Vibhuti e Kaivalya e, de forma geral, todos eles devem ser lidos e colocados em prática de modo gradativo e sequencial.

Ao longo da obra, Patanjali expõe oito passos fundamentais do Raja Yoga, caminho progressivo para se alcançar a libertação espiritual ou, como descreve Eliade (1996), a realidade sagrada. Os passos são respectivamente: 1) Yama (preceitos éticos sobre como se relacionar com o mundo e as coisas); 2) Nyama (disciplina pessoal); 3) Ásanas (posturas psicofísicas); 4) Pranayama (consciência respiratória); 5) Pratyahara (retração dos sentidos); 6) Dharana (construção de um foco); 7) Dhyana (meditação profunda e ininterrupta); 8) Samadhi (união com o absoluto, onde a dualidade entre matéria e espírito desaparece e ocorre a libertação) (PATANJALI, 2015).

A filosofia do Yoga sistematizada por Patanjali é claramente dualista, pois está fundamentada na ideia de que existem duas realidades distintas, a consciência pura/espírito (purusha) e a matéria/natureza (prakriti). No entanto, de acordo com Simões (2015), no período pós-clássico ou medieval, o Yoga recebeu influências de movimentos que contestavam as estruturas tradicionais da sociedade indiana, como o Budismo e o Tantra. Esses movimentos rejeitavam o sistema de castas e propunham que o Yoga fosse mais acessível, e não algo limitado a um grupo social específico (os brâmanes). Dentro desse contexto surge o Hatha-Yoga, que, de forma inovadora, apresenta uma visão não-dual.

O Hatha-Yoga, influenciado pelo Tantra, fala sobre a possibilidade de integração entre corpo e espírito, pois ambos são caracterizados como manifestações de uma mesma realidade suprema. Deste modo, ao invés de buscar a separação entre purusha e prakriti, tal como preconizava Patanjali, o Hatha-Yoga (de caráter não-dual) passa a valorizar o corpo como principal instrumento para se alcançar a libertação, destacando a unidade essencial entre o material e o divino (SIMÕES, 2015, p. 31-32). Nesse momento histórico, o enfoque recai sobre a sacralidade do próprio corpo, encarado como meio de transformação por ser parte constitutiva (ou unidade) do divino.

No contexto ocidental, a tradição mais conhecida é justamente o Hatha-Yoga, que enfatiza práticas psicofísicas que são voltadas principalmente para o bem-estar do corpo e da mente. Nunes (2008) e Almeida (2003) salientam que a “ocidentalização” do Yoga ocasionou uma transformação simbólica da prática. O que, em contexto original, é concebido como um meio para o alcance da libertação espiritual passou a ser encarado, pelo menos em grande parte dos círculos sociais, como uma ferramenta para a saúde dos corpos, relaxamento e equilíbrio

mental ou emocional. Segundo os termos de Le Breton (2013), o Yoga ocidental passou a ser interpretado como uma “tecnologia” do corpo voltada para a tonificação muscular e promoção de saúde física.

No Brasil, a inserção do Yoga seguiu uma trajetória particular, influenciada por figuras importantes como Leo Alvarez Costet de Mascheville, Shotaro Shimada, Caio Miranda, José Hermógenes e Luíz DeRose. Cada qual desempenhou um papel significativo na disseminação e ressignificação da prática, que acabou por ser adaptada aos valores e diferentes demandas locais (SOARES, 2022).

Entre Hermógenes e DeRose, por exemplo, surgiram disputas marcantes sobre os significados e objetivos do Yoga. Enquanto Hermógenes caracteriza o Yoga como uma prática integrativa, aberta a adaptações e capaz de se alinhar aos princípios biomédicos, defendendo-o como um meio para promover saúde física, mental e espiritual, Luiz DeRose propôs algo diferente. Este último busca um retorno às origens e valoriza o que denominou enquanto “Yôga antigo” ou SwáSthya Yôga, que ele considera como uma forma pura e autêntica, não deturpada pela modernidade ou pela “ocidentalização” da prática (SOARES, 2022). Essas visões opostas refletem que, em nosso país, são atribuídos múltiplos significados ao Yoga, que variam entre interpretações tradicionais e modernas. De forma geral, tais interpretações coexistem e impactam no modo como a prática é interpretada e vivida no Brasil.

Yoga e ressignificações culturais: um olhar investigativo

A globalização, ao conectar diferentes sociedades, desempenhou um papel importante na transformação e percepção do Yoga, uma prática que, tal como foi acima exposto, é tradicional da Índia. Originalmente concebida como uma filosofia capaz de possibilitar o alcance da libertação espiritual, a prática foi ressignificada ao se espalhar pelo mundo, assumindo diferentes formas e sentidos nos novos contextos sociais.

Com o intuito de refletir sobre essas ressignificações e, sobretudo, sobre a dinâmica das culturas, foi desenvolvida entre março de 2020 e fevereiro de 2023, uma pesquisa de mestrado que teve como objetivo identificar como o Yoga foi inserido e reinterpretado no Brasil, mais especificamente na cidade de Araraquara, interior do estado de São Paulo⁷¹. A pesquisa buscou

⁷¹ Todos os dados apresentados nesse espaço se referem a um recorte dos dados já presentes em minha dissertação, intitulada “Yoga na cidade de Araraquara: uma investigação dos processos de ressignificações culturais”.

compreender as adaptações e significados atribuídos à prática por um grupo local de instrutores e praticantes, revelando como elementos dessa tradição foram preservados, transformados e utilizados para questionar algumas concepções ocidentais, principalmente com relação preceitos políticos, religiosos e relacionados à saúde.

Em decorrência do isolamento social imposto pela pandemia de Covid-19, tal pesquisa, realizada entre 2020 e 2022, utilizou ferramentas digitais como principais meios para a coleta de dados. Com o propósito de abordar vivências, percepções e interpretações dos praticantes de Yoga na respectiva cidade paulistana, foram entrevistadas dez pessoas, incluindo três instrutores profissionais e sete praticantes esporádicos. A escolha desse grupo ocorreu através de indicações e teve como objetivo investigar a existência ou não de divergências na construção de sentido entre os dois grupos.

Apesar das dificuldades ocasionadas pelo contexto pandêmico, a pesquisa adotou uma abordagem etnográfica, na qual os praticantes foram acompanhados pelas redes sociais (principalmente pelo Instagram) e entrevistados de forma remota. As entrevistas, realizadas individualmente por meio da plataforma Google Meet, tiveram duração média de 40 minutos e foram gravadas e transcritas para posterior análise. O questionário, estruturado de modo semiaberto, também tornou possível que os participantes compartilhassem suas perspectivas de modo espontâneo e sem um enquadramento fechado.

Yoga e as diferentes percepções sobre corpo, saúde e doença

De acordo com os dez praticantes de yoga que foram alvo da respectiva pesquisa de mestrado, o Yoga seria um recurso eficaz para lidar com estresse, ansiedade, depressão e problemas ocasionados pelo estilo de vida contemporâneo, marcado pelo excesso de trabalho, altas demandas e muitas cobranças por produtividade. Contudo, também destacam que a essência da prática vai além do alívio imediato dos problemas de saúde, porque o Yoga é caracterizado como uma filosofia de vida milenar e que, em sua essência, abrange não apenas práticas físicas, mas também princípios éticos e espirituais.

Em outros termos, a prática do Yoga é reconhecida como uma filosofia ampla, que abrange o ser humano de modo integral e multidimensional. Interlocutores profissionais, em particular, criticam a abordagem ocidental, que muitas vezes reduz o Yoga a uma ferramenta terapêutica ou atividade física. Eles destacam que essa abordagem simplista desconsidera

aspectos essenciais, como os valores éticos, espirituais e a busca por autotransformação presentes na tradição do Yoga. Em decorrência disso, os interlocutores ressaltam a importância de se conhecer e respeitar a herança cultural e os ensinamentos milenares do Yoga e todas as nuances dessa filosofia. Essas reflexões ficam evidentes nas falas dos três instrutores profissionais entrevistados, conforme se observa a seguir.

Arthur: Yoga não é para ansiedade, mas é para poder lidar com a vida. Então a vida é ansiosa e a gente precisa lidar, né. A ansiedade pode ser muito produtiva, tem essa hora de ser usada pra isso né. Então o Yoga não vai excluir a ansiedade, o medo e as angústias. Ele não vai excluir nenhum dos sentimentos. Eu acho que isso foi o que mais me deixou viver o yoga. Atualmente eu vejo que se eu não tivesse me predisposto a sentir, a estar presente, a relacionar o que eu quero de individual e comunitário, assim, o que tenho que abrir mão também para conquistar certas coisas, não no fato de abrir mão no sentido de (que tem outra visão do yoga né rs), larga tudo, desapega. Mas não isso, abrir mão mesmo de querer ter poder dessa coisa louca da sociedade, de ter domínio e tal. O Yoga também ensina sobre isso, né. Questionar esse pensamento fascista que tá em vigor (SOARES, 2022, p. 72).

Bruna: Muitas pessoas procuram por conta da ansiedade, questões mais assim. Mas tem que tomar um certo cuidado né, porque o yoga não é pra isso, não é pra ansiedade, não é pra alongar, não é pra essas coisas né. Então, às vezes as pessoas confundem e acham que é um remédio que elas vão tomar e melhorar, né, vai deixá-las melhores. Não que não deixe, isso a gente não pode ignorar também, a gente sabe que a gente sai da aula de yoga melhor. Mas assim, é isso, não objetificar, não vender só como uma formula mágica, que isso não vire uma mercadoria para o consumo né. Mas é isso, já virou na verdade, mas eu acho que devemos ter mais consciência na hora de falar e pensar sobre Yoga (SOARES, 2022, p. 71-72).

Carolina: [...] porque todo mundo quando chega na prática é porque...

ah eu estou ansioso, estou com hérnia de disco, não estou conseguindo respirar direito, estou estressada, estou deprimida, então é sempre uma coisa pontual. Daí se você começa falar de teoria a galera estranha. Então, assim, eu começo movimentando o corpo. Até porque, Dani, se a gente tá vivendo qualquer coisa relacionada com a ansiedade... a ansiedade é muito mental, então nada melhor pra combater a ansiedade do que movimentar o corpo físico. Porque se eu começo a explicar muito no mental, daí você vai continuar muito no mental e aumentar ainda mais algo que te causa agonia (SOARES, 2022, p. 73).

As falas dos três instrutores profissionais – Arthur, Bruna e Carolina – apresentam perspectivas complementares sobre a complexidade do Yoga, destacando a importância de se ir além da visão simplista e funcional frequentemente adotada no contexto ocidental. Arthur ressalta que a prática não é destinada a excluir emoções, como a ansiedade, medo ou angústia, mas sim um modo de vivenciá-las conscientemente. Ele associa o Yoga com a possibilidade de aceitar as diferentes experiências humanas e argumenta que os desafios da vida devem ser enfrentados e não hipoteticamente solucionados de forma instantânea.

Bruna, por sua vez, adota uma perspectiva crítica sobre a mercantilização do Yoga no Ocidente, contexto social em que a prática é costumeiramente apresentada como uma solução rápida para problemas como ansiedade ou falta de flexibilidade corporal. Ela reconhece e não anula os benefícios terapêuticos das posturas psicofísicas, mas adverte que o Yoga não deve ser objetificado como mais um produto para o consumo em uma sociedade capitalista. Deste modo, de acordo com Bruna, é importante recuperar a essência do Yoga e seus significados mais profundos, evitando que essa filosofia milenar seja acionada como uma espécie de “fórmula mágica” capaz de curar enfermidades psíquicas e corporais.

Em harmonia com as colocações de Arthur e Bruna, a instrutora Carolina aborda o desafio de introduzir a profundidade teórica e filosófica aos novos praticantes, que muitas vezes recorrem ao Yoga com uma visão estereotipada e motivados por problemas pontuais, como estresse, ansiedade, depressão e dores físicas. Estrategicamente, ela adota os movimentos e posturas corporais como porta de entrada para abordar os aspectos mais elementares da prática. Carolina também reconhece os benefícios terapêuticos do Yoga, tanto para o corpo quanto para a mente, inclusive sugerindo que movimentar o corpo pode ajudar a lidar melhor com a

ansiedade. Deste modo, sua abordagem combina pragmatismo e a necessidade de respeitar a complexidade da filosofia que ancora o Yoga e sustenta sua existência.

Deste modo, é possível perceber que as falas dos três instrutores convergem por se posicionarem criticamente à abordagem reducionista do Yoga no Ocidente, que tende a encará-lo como um remédio ou solução rápida aos problemas contemporâneos. Arthur enfoca a dimensão ética e transformadora do Yoga, Bruna adverte sobre os problemas da comercialização sem embasamento teórico e Carolina sugere estratégias para lidar com alunos que querem focar apenas nas posturas físicas. Em conjunto, as três perspectivas sustentam a tese de que o Yoga é uma filosofia multidimensional e integrativa, e, por esse motivo, deve ser ensinada em toda sua complexidade.

Os praticantes não profissionais também fizeram considerações sobre o aspecto multidimensional do Yoga ao relatarem que os benefícios iniciais que buscaram na prática, como alívio de dores no corpo e combate ao estresse, revelaram-se como apenas uma parte de algo muito mais amplo e complexo. Ao acompanharem as aulas e os ensinamentos dos instrutores, os praticantes compreenderam que o Yoga vai além de uma atividade física ou terapêutica, sendo essencialmente uma filosofia de vida que visa a integração entre mente, corpo e espírito. Essa perspectiva se torna evidente nas reflexões feitas por Gabriela, Heloísa e Isabela, assim como nas falas de outros praticantes.

Gabriela: o que chamou atenção minha e da minha mãe foi o livro que chama Yoga para Nervosos, do Hermógenes. E eu sempre fui muito bravinha né, sempre... todo mundo que me conhece diz isso. Então, isso me chamou atenção, só que agora eu estou tendo uma visão mais holística da Yoga, porque quando eu comecei foi por pura prática física mesmo, sabe (SOARES, 2022, p. 74).

Heloísa: aí, antes eu procurei por causa da ansiedade, mas agora, assim... são por infinitos motivos. Eu acho que praticar yoga é uma filosofia de vida muito boa né, traz benefícios para a saúde, promove um autoconhecimento, a gente aprende o limite do corpo, como podemos fazer determinado exercício, quanto tempo a gente consegue ficar parado, pensando em si mesmo, pensando e

refletindo... cantando, fazendo os mantras. Então é um autoconhecimento que une o físico, a mente e algo a mais que é misterioso, que a gente não sabe explicar (SOARES, 2022, p. 74).

Isabela: [...] eu nunca tive interesse no yoga, essa que é a verdade. Mas eu comecei por causa da ansiedade e achei o máximo porque me ensinou em pouco tempo que nada me pertence, as coisas passam, você sente, vive, experimenta e elas vão e tudo bem, vão vindo outras coisas [...] (SOARES, 2022, p. 74).

Tal como é possível perceber, as falas das três respectivas praticantes – Gabriela, Heloísa e Isabela – refletem suas jornadas de descoberta do Yoga, demonstrando que a prática, inicialmente buscada por motivos restritos, acabou se revelando como algo abrangente e capaz de ocasionar múltiplas transformações. Gabriela, por exemplo, buscou a prática inspirada no livro *Yoga para Nervosos*, buscando controlar algumas de suas emoções e, principalmente, seu comportamento compulsivo. Contudo, com o passar do tempo, começou a enxergar o Yoga como algo holístico e não estritamente como um “remédio”.

A interlocutora Heloísa também destaca que iniciou no Yoga por causa de problemas relacionados à ansiedade, mas acabou descobrindo uma multiplicidade de benefícios que a prática pode proporcionar. Ela descreve a prática como uma filosofia que extrapola as posturas físicas e se apresenta, mesmo que não instantaneamente, como uma ferramenta para a reflexão, autoconsciência e conexão com tudo e todos. Isabela, por sua vez, destaca que o Yoga a ensinou a vivenciar e lidar com suas emoções de modo mais equilibrado, mas isso foi uma consequência de ter aprendido, ao longo do percurso, a respeitar o fluxo natural das coisas e que tudo tem o um momento específico para acontecer.

No geral, as falas das três interlocutoras supracitadas destacam que o Yoga vai além de seus benefícios iniciais, sendo uma prática capaz de, em longo prazo, transformar estilos de vida e perspectivas gerais sobre o mundo. Partindo de suas próprias vivências e percepções, Gabriela, Heloísa e Isabela exemplificam como o Yoga pode evoluir de uma busca funcional para um caminho de integração. Isso reflete que a criticidade presente entre os instrutores acaba impactando a perspectiva dos alunos em geral, fazendo com que eles também desenvolvam uma visão mais ampla e profunda sobre a prática.

Considerações Finais

Os dados apresentados revelam que, ao ser introduzido em diferentes contextos sociais, o Yoga tem se adaptado e atuado como ferramenta para transformações, incluindo na redefinição das percepções sobre o corpo, saúde e doença. Se na Índia é encarado como prática filosófica voltada para a libertação espiritual, no Brasil assume novas camadas de complexidade e significação.

Nossos interlocutores qualificam o Yoga como algo que permite com que concepções ocidentais sobre os processos de saúde e doença sejam questionados. O corpo é visto como parte de um universo interconectado e, por meio dele, torna-se possível tomar consciência das experiências vividas e de emoções muitas vezes negligenciadas. Essa perspectiva holística leva os praticantes a reconhecerem a conexão entre mente, corpo e espírito, promovendo uma abordagem mais integrada para a saúde.

Tal filosofia também desafia a visão biomédica, que considera a doença como uma disfunção isolada no corpo físico. Os interlocutores da pesquisa compartilham a visão de que a doença tem raízes em múltiplos fatores, incluindo a falta de autoconhecimento e a desconexão com os próprios propósitos de vida. Portanto, o Yoga é valorizado não apenas como uma prática promotora de bem-estar físico, mas como uma técnica que ajuda a desenvolver o autocontrole e clareza emocional, algo que fortalece a saúde integral. Além disso, o conceito de corpo no Yoga contrasta com a visão ocidental fragmentada que tende a separar o físico das dimensões mentais e espirituais. Para os praticantes, o corpo não é significado apenas como uma estrutura biológica, pois é visto como um veículo capaz de conectar todas as dimensões do ser.

Assim, o Yoga entende que a saúde não se restringe à ausência de doenças no corpo biológico. Ao invés de tratar apenas sintomas físicos, o Yoga é visto como uma forma de cultivar um estado de harmonia que contribui para uma vida equilibrada e alinhada com os propósitos pessoais de cada indivíduo. O corpo, nesse contexto, torna-se uma ferramenta ativa para o desenvolvimento da clareza e do equilíbrio interior, ao mesmo tempo em que desafia as práticas convencionais de saúde.

Referências

ALMEIDA. Joana Raquel Santos de. **O oriente que há em nós – o Centro Nori: um estudo de**

caso da prática de yoga em Portugal. 2003. 198p. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Tecnologias das Informação) – Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Portugal. Lisboa. 2003.

DESIKACHAR, T. K. V. **O coração do yoga: desenvolvendo a prática pessoal.** São Paulo: Mantra, 2018.

DEVEZA, A. C. R. S. Yoga e Yogaterapia. **Rev. Med.**, São Paulo, v. 92, n. 3, p. 204-212, jul./set. 2013.

ELIADE, Mircea. **Yoga Imortalidade e Liberdade.** São Paulo: Palas Athena, 1996.

GULMINI, L. C. **O Yogasutra, de Patanjali: tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos.** 2002. 464 p. Dissertação (Mestrado em Linguística – área de Semiótica e Linguística geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

NUNES, T. **Do corpo, a consciência; do corpo à consciência: o significado da experiência corporal em praticantes de Yoga.** 2008. 166 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

PATANJALI. **Os Yoga Sutras de Patanjali** / tradução e notas por Carlos Eduardo G. Barbosa. São Paulo: Mantra, 2015.

2015

SIMÕES, Roberto Serafim. **O papel dos klesas no contexto moderno do yoga no Brasil: uma investigação sobre os possíveis deslocamentos da causa do mal e da produção de novos bens de salvação por meio da filosofia biomédica ocidental.** 2015. 175 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SOARES, D. F. **Yoga na cidade de Araraquara: uma investigação dos processos de ressignificações culturais.** 2023. 95 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara da Universidade Estadual Paulista.

ZIMMER, H. R. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 1986.



GT 05

Territorialidades negras e quilombolas: perspectivas da “terra” e do “território”

**Coordenação: Girlane de Souza
Nunes (UFRRJ);**

Marília da Silva Lima (Unicamp)

Modalidade: remoto

***Integração de Áreas Protegidas: O Planejamento Territorial Participativo da Comunidade
Quilombola de Dandá, Simões Filho/BA***

Josué da Silva Calmon

RESUMO

Na atualidade, as áreas protegidas são o principal instrumento para conservação da natureza. O principal desafio para implementação dessas áreas é a falta de integração nos processos de gestão. Observa-se que as ações nesta direção, por parte das instituições gestoras dessas áreas são bastante tímidas ou inexistentes, sobretudo pelos órgãos gestores das Unidades de Conservação. Este estudo de caso, combinando a pesquisa documental e entrevistas semiestruturadas demonstrou uma interessante proposta de integração de áreas protegidas, a partir da avaliação do planejamento territorial participativo da comunidade quilombola de Dandá na Área de Proteção Ambiental - APA Joanes-Ipitanga. O projeto avaliado foi realizado de forma participativa com a comunidade, envolvendo a produção de materiais didáticos, mapas, etnomapeamento, diagnósticos de uso e ocupação na perspectiva de contextualizar a situação atual e a criação de cenários futuros para o território.

1. Introdução

Na atualidade, as áreas protegidas são o principal instrumento para conservação da natureza, constando em importantes documentos como O Plano de Ação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB), estabelecido em Johannesburgo em 2002 e na meta número 7 intitulada – “Garantir a sustentabilidade ambiental”, dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio - ODM, estabelecidos pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 2000.

Dentre as áreas protegidas atualmente temos, por um lado, as Unidades de Conservação e as Terras Indígenas e Quilombolas, as quais são territorialmente demarcadas e possuem dinâmicas de uso e gestão bem definidas; e, por outro, os espaços protegidos por meio de outros instrumentos legais, mas sem uma prévia delimitação territorial (as Áreas de Preservação Permanente e as Reservas Legais) (Macedo, 2008).

Conforme a Lei Federal 9.985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, Unidades de Conservação são “espaços territoriais e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituídos pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção da lei” (art. 1º, I). O SNUC também prevê a criação/implementação de mosaicos de Unidades de Conservação ou de Áreas Protegidas. O mosaico é definido como “um conjunto de unidades de conservação de categorias diferentes ou não, próximas, justapostas ou sobrepostas, e outras áreas protegidas públicas ou privadas” (art. 26º).

O Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP, instituído pelo Decreto Federal nº 5.758/2006, em seu “Eixo Temático - Planejamento, Fortalecimento e Gestão: propõe ações

relacionadas à implementação e ao fortalecimento do SNUC e à gestão da biodiversidade nas terras indígenas e nas terras quilombolas” (MMA, 2011). Nesta mesma direção, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto Federal 6.040/2007), prevê dentre outros mandamentos, “[...] apoiar e garantir a inclusão produtiva com a promoção de tecnologias sustentáveis, respeitando o sistema de organização social dos povos e comunidades tradicionais, valorizando os recursos naturais locais e práticas, saberes e tecnologias tradicionais[...].” (art. 3º).

Embora os referenciais normativos citados indiquem a necessidade de integração na gestão de áreas protegidas, observamos que as ações nesta direção, por parte das instituições gestoras dessas áreas são bastante tímidas ou inexistentes, sobretudo pelos órgãos gestores das Unidades de Conservação.

Conforme Macedo (2008), uma concepção de gestão ambiental pública com participação autêntica da sociedade civil organizada, bem como a necessidade de inserção de novos atores nos processos decisórios implica na possibilidade de construção de estratégias de conservação dos recursos naturais conciliadas com estratégias de desenvolvimento local e territorial.

A participação social na gestão pública no Brasil está diretamente associada ao processo de estruturação da democracia no país. A institucionalização de mecanismos legais que permitam a participação da sociedade na gestão pública, os chamados espaços participativos, constituem uma tentativa de democratizar a administração estatal. O principal objetivo da constituição de mecanismos/espaços institucionais é a inclusão da sociedade nos processos de tomada de decisão e de gestão estatais acerca de políticas, estratégias e ações sobre assuntos/questões de interesse público, ou seja, que afetam os processos sociais em curso na sociedade. (Spínola, 2012).

A discussão sobre participação social está muito associada ao conceito de controle social. Para Teixeira, o controle do Estado pela sociedade só se efetiva a partir de um instrumento fundamental que é a participação. Esta não deve ser entendida na “[...] perspectiva liberal, da chamada liberdade negativa, no sentido de impedir maior ação do Estado para garantir maior liberdade possível aos indivíduos, mas[...] como possibilidade dos cidadãos definirem critérios para orientação pública”, (2000, p. 59).

A participação social é a principal ferramenta de gestão de áreas protegidas na construção/produção conjunta de regras válidas e legítimas na gestão dos recursos socioambientais. Conforme comenta Neiva (2013):

[...] tendo-se clareza de que a participação social na gestão de áreas protegidas é uma demanda da sociedade, fica explicitada a preocupação com uma atuação integrada. Ou seja, com a conservação dos recursos naturais, não dissociada do contexto e do desenvolvimento local e regional, juntamente com a necessidade de melhoria na qualidade e de legitimidade desses processos participativos. Nesse sentido, é crescente a preocupação dos órgãos governamentais e de seus parceiros para estarem aptos a

desenvolverem, com efetividade, a ampla gama de funções que essa demanda necessita.(Neiva, et al., 2013, p. 15).

Para Almeida (2006), a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, ampliou-se também o entendimento do conceito de terras tradicionalmente ocupadas. Isso envolve a conexão entre fatores situacionais que caracterizam o surgimento de identidades coletivas, tornando-se um importante princípio legal para reconhecer territorialidades específicas e etnicamente construídas. Dentro desses novos significados das terras tradicionalmente ocupadas, observa-se a utilização conjunta de florestas, recursos hídricos, campos e pastagens, tanto por meio de propriedade quanto posse, de forma permanente ou temporária. Esse uso abrange diversas atividades produtivas realizadas por famílias, como extrativismo, agricultura, pesca, artesanato e pecuária.

Para Little (2018), há pouco tempo a diversidade fundiária do Brasil era algo desconhecido no país, bem como pouco reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro. Para ele, a problemática da questão fundiária no Brasil ultrapassa a mera redistribuição de terras e se concentra nos processos de ocupação e demarcação territorial. Estes aspectos estão diretamente ligados às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial estabelecidas pelo Estado brasileiro. Essa nova abordagem não é apenas fruto de interesse acadêmico, mas também decorre das transformações ocorridas no cenário político do país ao longo das duas últimas décadas. Durante essa época, uma outra modalidade de reforma agrária avançou significativamente e se firmou no Brasil, principalmente no que diz respeito à delimitação e oficialização das terras indígenas, ao reconhecimento e concessão de títulos às comunidades remanescentes de quilombos e à criação das reservas extrativistas.

Ainda conforme Little (2018), quando observamos a dimensão territorial do país a partir da perspectiva dos povos tradicionais, a organização territorial se torna uma prática diária para esses grupos. Eles sempre estiveram atentos e organizando seus territórios levando em conta seus interesses locais. Dentro desse contexto, modelos inovadores de co-gestão do território têm mais chances de conciliar diferentes visões, comparado a abordagens centralizadoras e padronizadas de ordenamento territorial. Aqui, a questão territorial não segue a lógica estatista do mundo contemporâneo, mas exige uma abordagem que respeite a diversidade e garanta plenamente os direitos dos povos tradicionais. Para esses grupos, que conseguiram manter suas áreas sociais por um longo período sem o suporte do governo (ou mesmo contra ele), a questão do ordenamento do território se resume à proteção de suas terras históricas. Em uma perspectiva mais ampla, o que está em causa é a habilidade do Estado brasileiro em lidar com as novas demandas por pluralismo vindas de segmentos da sociedade nacional, não apenas no aspecto territorial, mas também nos campos jurídico, étnico e social.

Para Santos (2001), para “definir qualquer pedaço do território, devemos levar em conta a

interdependência e a inseparabilidade entre a materialidade que inclui a natureza, e o seu uso, que inclui a ação humana, isto é, o trabalho e a política”. Esses aspectos caracterizam “o território utilizado”. Para o autor, a configuração territorial é formada pela combinação de elementos naturais existentes em um determinado local, juntamente com as construções técnicas e culturais desenvolvidas ao longo do tempo. Essa configuração territorial representa apenas a base física. A verdadeira importância e significado dela surgem das intervenções feitas nesse ambiente. É através dessas intervenções que se evidencia a natureza histórica do espaço. A história do espaço provém da interação entre as propriedades físicas do território e as ações humanas que nele ocorrem.

Conforme Santos (2015) a discussão sobre território deve ser feita a partir das relações estabelecidas com os fatores sociais, físicos, culturais e políticos. Essas relações ocorrem através da confluência dos modos de vida de comunidades tradicionais, pautados na interdependência mulher/homem/natureza, que ele chama de biointeração. As comunidades tradicionais, sejam quilombolas, indígenas, dentre outras, possuem demandas próprias, marcadas pela heterogeneidade, mas confluem no processo de escolhas, modo de vida, de produção e reprodução na luta por seus territórios.

Em 2019 deu-se início as atividades do projeto “Planejamento e Organização Territorial da Comunidade Quilombola de Dandá”, executado na Área de Proteção Ambiental⁷² - APA Joanes /Ipitanga a partir do Termo de Compromisso de Compensação Ambiental (TCCA) nº 002/2016, firmado entre a Secretaria Estadual do Meio Ambiente - SEMA e a empresa LAFARGEHOLCIM⁷³. Conforme disposto no artigo 36, da Lei Federal 9.985/2000 nos casos de licenciamento ambiental de empreendimentos de significativo impacto ambiental, assim considerado pelo órgão ambiental competente, o empreendedor é obrigado a apoiar a implantação e manutenção de Unidades de Conservação (UC) do Grupo de Proteção Integral. Por sua vez, o § 3º terceiro, da supracitada norma, dispõe que, quando o empreendimento afetar UC específica ou sua zona de amortecimento, o licenciamento a que se refere o caput do artigo 36 só poderá ser concedido mediante autorização do órgão responsável por sua administração, e a UC afetada, mesmo que não pertencente ao Grupo de Proteção Integral, deverá ser uma das beneficiárias da Compensação Ambiental.

A proposta foi realizada de forma participativa com a comunidade, envolvendo a produção de materiais didáticos, mapas, etnomapeamento, diagnósticos de uso e ocupação do território, além

⁷² Área de Proteção Ambiental é uma das categorias de Unidades de Conservação – UC prevista na Lei Federal 9.985/2000.

⁷³ Empresa que sucedeu a Votorantim Cimentos N/NE S.A no referido termo para cumprimento da compensação ambiental decorrente dos impactos significativos negativos e não mitigáveis pela implantação do empreendimento denominado “Moagem de Cimento Aratu”, conforme Licença de Localização concedida por meio da Resolução CEPRAM nº 3808, de 30/11/2007, conforme Processo SEI nº 027.1438.2019.0003483-83.

de oficinas de planejamento territorial, educação ambiental, agroecologia, patrimônio cultural e turismo de base comunitária, elaboração de projeto, plano de negócio e captação de recursos, associativismo, dentre outras, na perspectiva de contextualizar a situação atual e a criação de cenários futuros para o território. A conclusão das atividades do projeto só ocorreu em agosto de 2021 pelas dificuldades de realização das oficinas previstas por conta da pandemia do coronavírus (COVID-19).

A realização do planejamento territorial em comunidade quilombola se configura como uma experiência pioneira no âmbito da gestão de Unidades de Conservação na Bahia e teve como meta principal, compatibilizar as relações da população tradicional com o uso sustentável dos recursos naturais e seus espaços territoriais, conjugados à gestão dos objetivos da APA Joanes-Ipitanga. (INEMA, 2017).

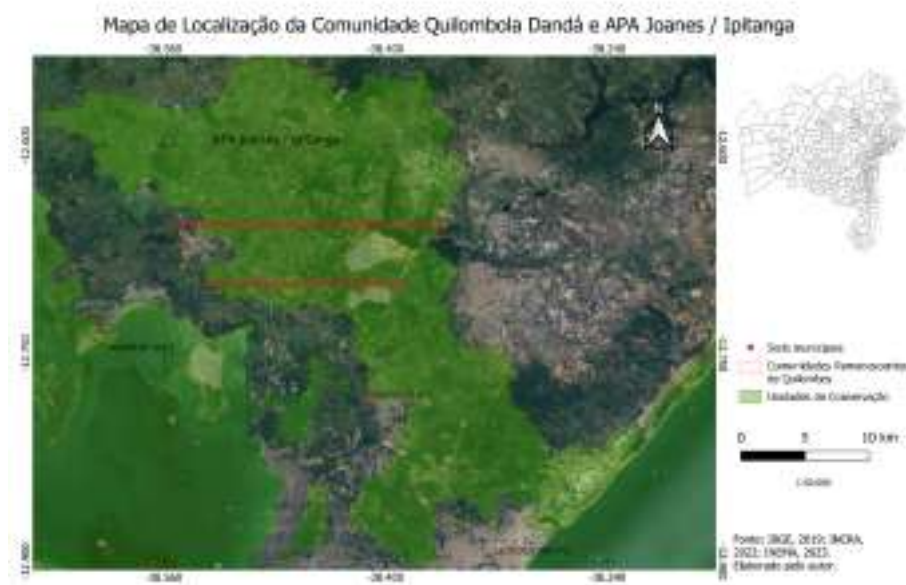
O objetivo desse artigo é avaliar a efetividade do planejamento territorial participativo da Comunidade Quilombola de Dandá enquanto estratégia de integração com a APA Joanes-Ipitanga

2. Metodologia

Localização da área de estudo

A pesquisa realizada teve como recorte espacial a Comunidade Quilombola do Dandá, localizada nas proximidades da BA 93, Km 093, Simões Filho - Bahia (Figura 1). A área da comunidade é cortada por dois rios: Joanes e Brejo do Curral Falso. Esta comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em 30 de abril de 2004. O nome da comunidade faz referência a uma planta muito usada em banhos de purificação e limpeza nos cultos de Candomblé. (INCRA, 2006).

Figura 1 - Mapa de localização da Comunidade quilombola de Dandá e Área de Proteção Ambiental (PA) Joanes / Ipitanga.



A comunidade quilombola de Dandá está inserida na poligonal da APA Joanes – Ipitanga. Criada pelo Decreto Estadual 7.596 de 05 de junho de 1999, a Área de Proteção Ambiental - APA Joanes-Ipitanga, abrange em sua poligonal parte dos municípios de Salvador, Lauro de Freitas, Camaçari, Simões Filho, Dias D’Ávila, Candeias, São Francisco do Conde e São Sebastião do Passé. A APA engloba as nascentes e represas dos rios Joanes e Ipitanga, além da sua região estuarina, englobando uma extensão territorial uma área total de 64.463 ha., representados por áreas remanescentes da Mata Atlântica, manguezais, restingas, dunas e cerrados, ainda encontradas na Região Metropolitana de Salvador (RMS). (INEMA, 2023).

Procedimentos metodológicos

Esta pesquisa é um estudo de caso com uso de dados qualitativos e quantitativos, e buscou empreender uma análise sobre o projeto “Planejamento e Organização Territorial Participativo da Comunidade Quilombola de Dandá” e suas repercussões no processo de fortalecimento socioambiental comunitário, bem como sua funcionalidade enquanto estratégia de integração da comunidade com a APA Joanes-Ipitanga. Foram pesquisados os processos administrativos e documentos em arquivos e nos sítios eletrônicos SEMA/INEMA e INCRA. Foram entrevistadas pessoas da comunidade que participaram das oficinas do projeto e técnicos (as) do órgão gestor da APA Joanes-Ipitanga.

3. Resultados e Discussão

O Planejamento Territorial Participativo da Comunidade Quilombola de Dandá teve como

principal proposição a constituição de um procedimento de fortalecimento e reconhecimento das populações tradicionais para as ações de planejamento e gestão da APA Joanes-Ipitanga. Executado com recursos de Compensação Ambiental, mecanismo financeiro que visa a contrabalançar os impactos ambientais ocorridos ou previstos no processo de licenciamento ambiental, conforme proposição da Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), o projeto foi implementado entre fevereiro de 2019 e agosto de 2021.

Conforme o Termo de Referência - TR, elaborado pelo INEMA (órgão gestor da APA), a iniciativa previa:

Realizar oficinas temáticas, conforme descrito no item nº 6 deste TdR, as quais deverão contar com a presença de, no mínimo, 20 (vinte) e, no máximo 30 (trinta) residentes da Comunidade Quilombola de Dandá; Sistematizar e disseminar, para a Comunidade Quilombola de Dandá, as informações sobre os principais resultados obtidos, dentre outras formas, mediante a utilização de materiais informativos com linguagem clara e adequada; Elaborar os documentos necessários ao planejamento e à organização territorial participativa da Comunidade Quilombola de Dandá, tendo em vista os resultados das oficinas [...] Elaborar um plano de ação para a Comunidade Quilombola de Dandá, tendo em vista os resultados das oficinas [...] (INEMA, 2017, p.10).

A proposta do projeto se caracteriza enquanto uma perspectiva de transformação socioambiental, a partir da utilização de metodologias participativas nas quais os indivíduos constroem processos de iniciativa, decisão e ação para construção de soluções dos problemas socioambientais de determinado território. (INEMA, 2017).

As atividades do projeto foram distribuídas em três fases: Planejamento, execução e conclusão, com a previsão de monitoramento pelo órgão gestor da UC (Quadro 1). Na fase de planejamento estava prevista uma visita técnica de reconhecimento à comunidade, com supervisão do INEMA, para observação dos principais aspectos que deveriam constar nas propostas técnicas a serem elaboradas, conforme o TR. Ainda na fase de planejamento estavam previstas as atividades elaboração do plano de trabalho do projeto; coleta de informações e elaboração de banco de dados; planejamento e elaboração de material didático das oficinas temáticas. (INEMA, 2017).

Na fase de execução o TR estabeleceu a capacitação de agentes locais da comunidade para mobilização das atividades do projeto, elaboração de mapeamento etnográfico e mapas do uso e ocupação do solo, diagnóstico preliminar, e realização das oficinas a seguir:

Conceitos e metodologias aplicáveis ao planejamento territorial quilombola; Fundamentos do planejamento territorial quilombola; Caracterização da comunidade; Fundamentos de educação ambiental; Fundamentos de adequação ambiental; Fundamentos de agroecologia; Fundamentos de patrimônio cultural e turismo de base comunitária; Perspectivas de futuro da comunidade; Fundamentos de associativismo e relações comunitária; Trocas de experiências comunitárias; Fundamentos de elaboração de projeto, plano de negócio e captação de recursos. Para a fase de conclusão, o TR estabeleceu a elaboração do diagnóstico final, elaboração do plano de ação da comunidade, sistematizar e disseminar os principais resultados obtidos nas oficinas. (INEMA, 2017).

Análise dos projetos elencados na elaboração do planejamento territorial participativo da Comunidade Quilombola de Dandá

Com a finalização do projeto em agosto de 2021 foi elaborado um plano de ação para Comunidade Quilombola do Dandá, contendo 10 projetos prioritários para implantação e um conjunto temático de intervenções socioambientais no território da comunidade (Quadro 2). Conforme descrito no Relatório Final, a partir das informações produzidas nas etapas de implementação do projeto na Comunidade, foram encontrados problemas de infraestrutura que impactam diretamente o bem-estar dos moradores e também causam danos ao meio ambiente local. No entanto, foi observado um grande potencial de desenvolvimento sociocultural comunitário conjugado ao cuidado ambiental. Os projetos selecionados pela comunidade foram desenvolvidos seguindo o padrão utilizado pela Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional – CAR, no Programa Bahia Produtiva⁷⁴. O intuito desse modelo foi simplificar a criação de planos de negócios contendo todas as fases necessárias para a execução do projeto.

Os projetos elaborados contemplam as seguintes temáticas: Turismo de Base Comunitária - TBC; Trilhas; Estação de tratamento dos efluentes; Herbário; Agricultura Agroecológica/orgânica - quintais produtivos; Despoluição do rio – Implantação de Estações de Tratamento de Esgoto e placas de nanomateriais; Recuperação da mata ciliar; Lojinha de produtos da comunidade; Viveiro de mudas nativas (piaçava, pau paraíba); Manejo da piaçava.

Embora tenhamos verificado o cumprimento das etapas previstas no Termo de Referência que balizou a execução do projeto, compreendemos que o Plano de Ação poderia ser mais abrangente no que se refere ao conjunto de necessidades/demandas da comunidade de Dandá elencadas no diagnóstico final (documento/produto da fase de conclusão - processo SEI nº 027.1438.2019.0003483-83). Neste documento são descritos os principais anseios da comunidade em relação ao futuro: Escolas equipadas do ensino fundamental ao profissionalizante – Escola Agrícola; Melhoria na infraestrutura das residências e da comunidade; Melhorias do comércio; Instalação equipamentos de lazer (restaurantes e associação de moradores) Implantar Turismo de Base Comunitária; Melhoria na agricultura, implantar horta orgânica, viveiros e aquicultura; Manejo da piaçava; Recuperar os rios e as fontes de água.

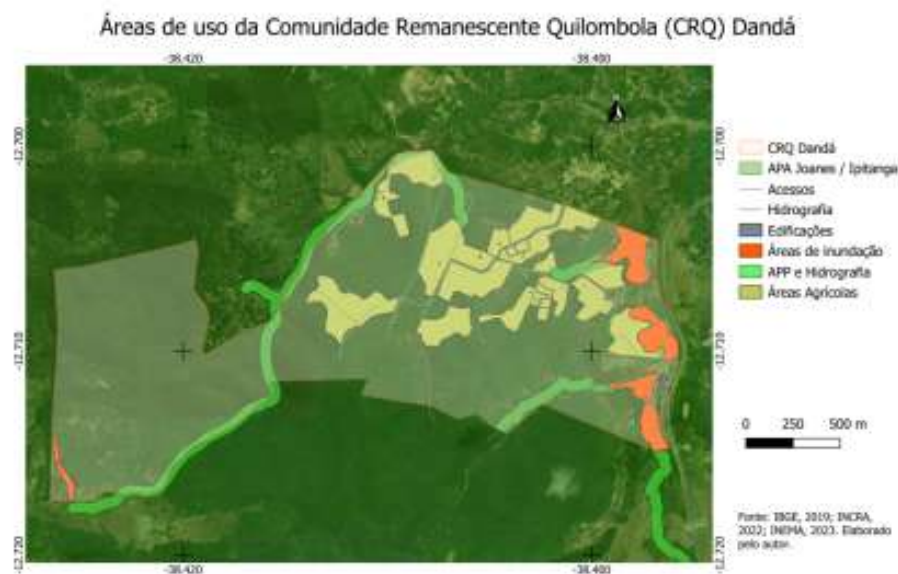
A partir desse detalhamento, podemos inferir que o Plano de Ação elaborado não indica qualquer proposta em relação às primeiras demandas. Nas visitas de campo realizadas no mês de abril constatou-se as dificuldades da comunidade relativas à falta de infraestrutura mínima para melhor uso do seu território. A visualização do exposto no mapa de usos elaborado com dados do

⁷⁴ Programa de financiamento (sem reembolso) de subprojetos de inclusão socioprodutiva e de abastecimento de água e saneamento domiciliar, de interesse e necessidades das comunidades de fundo e fecho de pastos, quilombolas, povos indígenas, agricultores familiares, famílias assentadas de reforma agrária e empreendedores da economia solidária. (CAR, 2024).

diagnóstico final evidencia bem esses problemas, conforme Figura 2.

Figura 2 - Mapa de usos da comunidade de Dandá.

A partir do mapa das áreas de uso (Figura 2), observa-se que os principais trechos com edificações se concentram bem próximo das áreas de inundação. Seria interessante a formulação de alguma proposta para locação dessas habitações em outra parte do território da comunidade considerando os efeitos das mudanças climáticas. Postas em prática, essas indicações alterariam alguns projetos formulados no Plano de Ação, por exemplo os projetos de implantação de Estações de Tratamento dos Efluentes domésticos e despoluição do rio. Algo que resultaria numa redução de quase 50% do custo total do Plano de Ação.



Outra demanda sem proposta prevista no Plano de Ação é a questão dos acessos às áreas de uso da comunidade. Conforme descrevemos na seção sobre a metodologia utilizada nesta pesquisa, a principal ligação das áreas de roças e outras edificações e o conjunto principal de edificações com a BA 093 era feito pela ponte construída em sistema de mutirão pela própria comunidade. Com a destruição deste equipamento pelas chuvas de abril de 2024, várias ações previstas no Plano de Ação terão seu processo de execução dificultado. Percepção da gestão da APA Joanes-Ipitanga sobre o Planejamento Territorial Participativo da Comunidade Quilombola de Dandá

Os (as) servidores(as) do INEMA entrevistados (as) nesta pesquisa, afirmaram que o poder público nunca teve um olhar para uma estratégia mais global de gestão das áreas protegidas. Comentaram que o projeto de planejamento territorial participativo do Dandá pode ser considerado como uma experiência com grande potencial de conciliar o uso sustentável dos recursos naturais e a gestão de UC. Para eles(as) o programa é uma experiência exitosa que pode ser levada para outras UC de Uso Sustentável. Conforme indicaram, a gestão da APA já acompanhava a comunidade e percebia a necessidade de integração das ações pelo avanço das etapas do processo de regularização fundiária pelo INCRA, conforme o Entrevistado A, a comunidade estava “sem saber

como planejar, e esse recurso estava disponível. Então nós direcionamos para fazer justamente o planejamento territorial na comunidade”. O contexto socioambiental da comunidade já era visto como um potencial para a gestão da APA, conforme ainda o Entrevistado A “a comunidade apresentava um remanescente de mata Atlântica muito interessante já”. Ou seja, a comunidade, pelas suas práticas de uso já contribuíam para a conservação desse remanescente em quase 350ha de área ocupada.

Este potencial já tinha motivado a execução de outros projetos na comunidade sendo o mais relevante, o estudo sobre as espécies florestais que culminou na publicação do livro “Propagação de espécies florestais nativas da Bahia: uma contribuição para a conservação das APAs Joanes / Ipitanga e Lago Pedra do Cavalo” pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, em 2018.

Para os(as) servidores(as) entrevistados, o projeto de planejamento territorial participativo possibilitou uma intensificação da relação da APA com a Comunidade Quilombola de Dandá. Segundo informaram, a partir do desenvolvimento desse projeto a comunidade participou de editais de chamamento de propostas socioambientais de outras instâncias de governo, o que possibilitou a aprovação de dois projetos pela CAR (atualmente em execução na comunidade).

Sobre a existência de algum procedimento institucional para o acompanhamento de comunidades tradicionais em áreas protegidas, indicaram que órgão não possui. Embora não exista um procedimento, notam que esse projeto é “uma ação inovadora que poderá servir como um modelo para outras comunidades desenvolverem ações que potencializem seus territórios”, conforme relatado pelo Entrevistado B.

Questionados(as) sobre a incorporação do plano de ação elaborado pelo projeto ao planejamento de atividades de gestão da APA, comentaram que o Plano de Ação ainda não aparece por completo no planejamento da UC, embora tenham incorporado algumas ações que estão alinhadas com este plano. Afirmaram que quando verificam a compatibilidade entre alguma condicionante de licenciamentos na APA e ações previstas neste plano, pleiteiam a execução dessas atividades. Conforme indicado pelo Entrevistado C, “atualmente está em execução na comunidade um projeto de recuperação de uma área degradada viabilizado a partir desta perspectiva”. Conforme relatado, essa ação possibilitará a conservação do pau paraíba, madeira que será utilizada pela fábrica de vassouras que está sendo construída na comunidade, como parte de um projeto socioambiental da comunidade aprovado pela CAR. Nesse projeto de restauração foram plantadas mais de 3.000 mudas em área indicada pela comunidade. Uma outra contrapartida desse projeto, é o replantio de mudas de piaçava. Sobre este tema informaram que o INEMA está analisando viabilizar uma visita de troca de experiências na comunidade de Jatimane - Ituberá/BA para um grupo de comunitários da Dandá.

Segundo informaram, a comunidade quilombola de Jatimane já possui bastante experiência no manejo da piaçava. Um outro projeto que foi executado na comunidade e que tem relação com o

Plano de Ação, citado pelos(as) entrevistados(as), é o de criação de abelhas sem ferrão. Conforme resumiram, não conseguiram viabilizar todas as proposições do Plano de Ação, por conta das circunstâncias da própria gestão da APA, com muitas demandas para poucas pessoas trabalhando.

Perguntados(as) sobre como avaliam os principais entraves na execução do projeto e também se os objetivos propostos foram alcançados, os(as) entrevistados(as), disseram que ocorreram muitos problemas para consecução das atividades, a primeira foi selecionar uma empresa que tivesse credencial e conhecesse de fato o trabalho com comunidade quilombola, comentaram que as consultorias que apresentaram propostas “não tinham muitas experiências, algumas delas não tinham nenhuma experiência”, conforme afirmou o Entrevistado D. Houve dificuldade também em relação a qualidade dos produtos apresentados pela empresa selecionada (relatórios, materiais das oficinas). O fator indicado como mais impactante negativamente no projeto foi a pandemia de COVID 19, que provocou uma interrupção de quase um ano na execução do projeto.

Embora não saibam precisar o número de Comunidades Quilombolas em Unidades de Conservação geridas pelo estado, os(as) entrevistados afirmaram que o órgão tem intenção de replicar e até expandir as temáticas trabalhadas no projeto, adaptando a realidade de outras UC. Conforme detalhou o Entrevistado C, esse projeto é uma referência para execução de planejamento territorial e “pode ser aplicado não só em comunidades quilombolas que receberam a titulação da terra, mas ele pode ser aplicado em outras situações de comunidades tradicionais, porque potencializa o reconhecimento do território”. Concluíram a entrevista indicando que essa iniciativa (projeto) deverá ensejar a construção de normativas para gestão integrada de UC com outros formatos de áreas protegidas. Percepção da Comunidade Quilombola de Dandá sobre o Planejamento Territorial Participativo

Para os (as) comunitários(as) entrevistados (as), o projeto foi muito positivo para a comunidade de Dandá. Segundo mencionou a Entrevistada A, o projeto significou um processo de “conquista do território, empoderamento, fortalecimento coletivo, preservação ambiental, e organização comunitária”. Para eles (as) a proposta foi muito interessante para o reforço na proteção das nascentes. Com os aprendizados da educação ambiental voltaram a visualizar animais na mata (canário, curió, cutia). Os ensinamentos foram importantes para ampliarem as ações de preservação da natureza e diversificação dos cultivos. Para o Entrevistado B o fim do corte de lenha foi uma “grande conquista”.

Como impactos positivos na sociobioeconomia da comunidade, indicaram que ocorreu o fortalecimento do artesanato a partir das oficinas do projeto, e a ampliação da produção para além do consumo de polpa de frutas, farinha, piaçava, melancia, azeite de dendê. Citaram ainda, a melhoria na organização das festividades, elaboração de agenda de turismo comunitário (levantamento de visitantes).

Em relação às demandas comunitárias atendidas a partir do projeto enfatizaram que algumas foram atendidas, não especificaram quais, mas observaram que as principais demandas dependem do poder público (acesso a equipamentos para produção agrícola, Assistência Técnica e Extensão Rural - ATER, ampliação das parcerias).

Sobre as intervenções indicadas no plano de ação elaborado pelo projeto que estão sendo executadas atualmente, indicaram o projeto de horta comunitária, desenvolvido a partir de um edital da Companhia de Ação Regional - CAR, com a participação de 20 (vinte) pessoas da comunidade (Figura 3). Este projeto já está no segundo ano de implantação e os comunitários entrevistados reclamaram bastante sobre a falta de assistência técnica, comentaram que o técnico contratado pelo projeto “não explica as coisas direito”, frisou o Entrevistado C. Outro projeto em execução comentado pelos entrevistados é o da fábrica de vassouras (Figura 4), também contratado a partir de seleção da comunidade em edital da CAR. Este projeto tem a participação de 22 comunitários e está no terceiro ano da execução. Comentaram que a empresa que iniciou foi substituída pela recorrência de falhas na execução das atividades, que estão aguardando retomada a partir da contratação de outra empresa para conclusão das obras e que já foram comunicados da redução do escopo inicial do projeto, mas não sabiam precisar as mudanças propostas.

Figura 3 – Projeto horta.



Em relação à avaliação da comunidade sobre as ações realizadas em conjunto com a APA Joanes-Ipitanga, os comunitários ressaltaram a importância dessa integração para o fortalecimento comunitário em relação a preservação ambiental, no atendimento das demandas da comunidade e da parceria para projetos (restauração, mudas, poço). Também indicaram que a associação da comunidade não participa como membro titular ou suplente das reuniões do Conselho Gestor da APA, pois perdeu o prazo para inscrição durante o processo eleitoral do conselho, mas que enviaram documentação ao órgão gestor para participar do processo de eleição suplementar para preenchimento de vacâncias.

Figura 4 – Fábrica de vassouras.



Sobre as dificuldades para realização das atividades do projeto de planejamento territorial na comunidade de Dandá, os comunitários comentaram sobre a falta de empenho de outras pessoas da comunidade que não estavam diretamente relacionadas ao projeto no apoio aos participantes, conforme comentário do Entrevistado D, “os mais novos não dão mais ouvidos aos mais velho por aqui”. Outra dificuldade bem enfatizada pelas pessoas entrevistadas, foi a paralisação das atividades do projeto por conta da pandemia da COVID19.

Questionados sobre a contribuição do projeto para consolidação do território quilombola e a possibilidade de replicação da proposta em outras comunidades, afirmaram que o projeto foi muito importante para o fortalecimento, organização, empoderamento da comunidade, mas é necessário o desenvolvimento de mais ações de integração das comunidades quilombolas da APA Joanes-Ipitanga.

5. Considerações Finais

A avaliação do projeto realizado com a comunidade de Dandá demonstrou que esse formato constitui uma interessante proposta a ser ampliada para outras comunidades quilombolas da APA, bem como em outras Unidades de Conservação de Uso Sustentável sobrepostas a territórios quilombolas. Os dados da pesquisa sugerem que o Planejamento Territorial Quilombola implementado na APA Joanes-Ipitanga contribuiu no processo de organização socioambiental da comunidade de Dandá, oportunizando a comunidade uma melhora na diversificação dos usos do seu território, observando os parâmetros socioambientais previstos para gestão da APA.

Sobre a efetividade desse planejamento territorial participativo, objetivo principal desse estudo, os dados avaliados na pesquisa documental mostraram que as atividades propostas no Termo de Referência - TR para fase de execução do projeto foram cumpridas integralmente, no entanto, nas atividades de campo da pesquisa verificou-se que alguns produtos da fase de conclusão do projeto ainda não foram repassados para comunidade de Dandá. Os documentos relatório final, cartilha síntese do diagnóstico final, materiais informativos como *folders* e cartazes previstos pelo TR não foram encontrado

A avaliação da efetividade do projeto realizada nesse estudo foi elaborada a partir das informações constantes no processo SEI nº 027.1438.2019.0003483-83, das entrevistas realizadas com comunitários do Dandá que participaram de todas as atividades do projeto, entrevistas com servidores públicos que atuam na gestão da APA Joanes-Ipitanga e da observação participante nas atividades da comunidade de Danda. Essa opção metodológica permitiu confrontar os documentos lidos no processo e a percepção dos principais atores sociais envolvidos. Os resultados indicam que houve uma considerável melhora no formato de organização comunitária em relação aos principais arranjos produtivos locais (artesanato da piaçava, produção e comercialização dos produtos agroecológicos), a estruturação dos eventos internos e externos (TBC, Novembro Negro, Feira da agricultura familiar, Carnaquilombo), uso da identidade visual comunitária criada nas primeiras oficinas do projeto.

Na avaliação do Plano de Ação elaborado para comunidade, o estudo verificou que para algumas demandas importantes listadas pelo diagnóstico final do projeto não foram elaboradas propostas. Se elaboradas essas proposições, impactariam substancialmente na diminuição do valor total deste plano.

Os principais problemas evidenciados no processo de implementação do projeto identificados pelo estudo, foram a dificuldade inicial da consultoria contratada na entrega dos produtos compatíveis com as exigências do Termo de Referência, na fase de planejamento e a paralisação das oficinas, na fase de execução por conta da COVID 19.

Como recomendação sugere-se adequação do formato do projeto implementado no Dandá aos objetivos da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola – PNGTAQ, Decreto Federal 11.786 de 20 de novembro de 2023.

Por fim, esta investigação evidenciou que o processo de efetivação das políticas públicas de Áreas Protegidas precisa considerar urgentemente a relevância da integração com as áreas protegidas por quilombos e outros povos e comunidades tradicionais.

6. Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas.** Manaus: PPGSCA-UFAM. 2006.

BAHIA. Decreto Estadual nº 7.596, de 05 de junho de 1999. Cria a Área de Proteção Ambiental - APA de Joanes-Ipitanga e dá outras providências. Disponível em:

<<http://www.inema.ba.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/DECRETO-N%C2%BA-7.596-DE-05-DE-JUNHO-DE-1999-Joanes-Ipitanga.pdf>>. Acesso em: 06/06/2024.

BRASIL, Decreto Federal nº 6.040, de 07 de fevereiro 2007. Institui a Política Nacional de

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm.

Acesso em: 16/06/2024.

BRASIL, 2003. Decreto Federal Nº 4.887 de 20/11/2003. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm > Acesso em: 10/06/2024.

BRASIL, Decreto Federal nº 6.040, de 07/02/2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 16/06/2024.

CAR. Bahia Produtiva. Disponível em: <https://www.car.ba.gov.br/projetos/bahia-produtiva?page=5> . Acesso em: 31 de maio de 2024.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Parecer Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Dandá Município de Simões Filho - Bahia. Salvador, 2006. Disponível em:

file:///home/chronos/u-482c492b26d30dcb3565831e4e2a0684d8459b33/MyFiles/Documents/Mestrado/RTID.-Comunidade-Quilombola-de-Dand%C3%A1.-Relat%C3%B3rio-Agron%C3%B4mico.pdf . Acesso em: 01/05/2024.

INEMA. Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos. CG Joanes / Ipitanga.

Disponível em: <http://www.inema.ba.gov.br/gestao-2/unidades-de-conservacao/conselhos-gestores-de-uc/cg-apa-joanes-ipitanga/> . Acesso em: 27/06/2024.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico, [S. l.], v. 28, n. 1, p. 251–290, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871> . Acesso em: 8 maio. 2024.

MACEDO, H. S. **Processos participativos na gestão de áreas protegidas**: estudo de caso em unidades de conservação de uso sustentável da zona costeira do Sul do Brasil. 2008, 187 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

NEIVA et al. **Lições aprendidas sobre participação social na elaboração de planos de manejo de unidades de conservação**: comunidade de ensino e aprendizagem em planejamento de unidades de conservação. Brasília : WWFBrazil, 2013. 66p.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção n. 169. 1989.

Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/node/513>. Acesso em: 20 jun. 2024.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília, DF: INCTI - UnB, 2015.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, María Laura. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. . Rio de Janeiro: Record. 2001.

SPÍNOLA, J. L. **Participação e Deliberação na RESEX Marinha do Pirajubaé (SC)**. Tese de Doutorado defendida no programa de pós-graduação Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná. 2012. 208p.

TEIXEIRA, Elenaldo Celso. **Sociedade civil e participação cidadã no poder local**. Salvador: Pró-Reitoria de Extensão da UFBA, 2000.

***O tesouro gerado pelos povos tradicionais: a proteção do bem viver ou dos serviços
ecossistêmicos***

Daiane Cristina Maltez dos Santos (UNEB – DCET/Campus I)

Rozilda Vieira Oliveira (UNEB – DCH/Campus V)

Resumo: O Brasil é um país megasociobiodiverso e, portanto, com grande potencial para adaptação às mudanças climáticas. Entretanto, os primeiros conflitos ambientais gerados pelo habitar colonial pela alteração do uso do solo e dominação do “outro” se perpetuam e impactam o acesso à terra e território até os dias de hoje. O grupo social mais impactado por eventos climáticos extremos é o de mulheres negras. Nesse contexto como o conhecimento e tecnologias dos territórios quilombolas com forte presença de mulheres negras que resistem ao longo de séculos poderão se constituir em territórios de proteção? A partir da pesquisa bibliográfica, pesquisa documental e visitas dialogadas registramos como quilombos formados “pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas” com suas epistemologias do manejo do solo protegem seu bem viver, e confluem com conceitos e metodologias de adaptação e manutenção dos serviços ecossistêmicos. Entretanto, a ausência da regularização fundiária tem ameaçado essa relação com a terra, como observado no Vale do Iguaçu - Cachoeira e Maragogipe/Bahia, afetando diretamente o “habitar quilombola”, especialmente pelo desmatamento para implantação da atividade no modo de “habitar colonial”, ameaçando diretamente a geração de serviços ecossistêmicos. Nesse sentido é urgente a necessidade de confluência entre as políticas públicas de conservação, de mudanças climáticas e de povos e comunidades tradicionais com a realidade das pessoas, numa lógica da biointeração.

Palavras-chave: habitar quilombola, mudanças climáticas, biointeração, paz quilombola.

INTRODUÇÃO

O Brasil abriga a mais rica biota continental do planeta, com 15% a 20% de toda a biodiversidade do mundo, ocupando o primeiro lugar na lista dos países megadiversos. Além de registrar o maior número de espécies endêmicas, guarda a maior floresta tropical, a Amazônia, e dois dos dezenove hotspots mundiais, a Mata Atlântica e o Cerrado (Prates e Irving, 2015; Viana, 2020).

O país tem cerca de 62% do seu território coberto por vegetação nativa com 40% dessa vegetação sob proteção em territórios indígenas ou áreas públicas protegidas (SAE, 2013).

Além de apresentar uma das maiores taxas de diversidade biológica do planeta, é um dos países de maior diversidade cultural. Conforme dados de Maretti e Simões (2020), existem cerca de 305 etnias e 274 línguas indígenas, 3.311 Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ), mais de 500 sítios naturais sagrados de diferentes manifestações culturais e diversas outras comunidades tradicionais, as quais perpetuam conhecimentos milenares sobre as características ambientais e o manejo dos recursos naturais e adaptação a toda variedade dos ecossistemas (Diegues, 1999). Essa situação faz do Brasil um país de grande relevância no contexto das adaptações às mudanças climáticas para a manutenção da sociedade mundial.

Há uma necessidade emergente de atravessamento das políticas de conservação, de mudanças climáticas e de povos e comunidades tradicionais para que a comunicação e a discussão sobre mudanças climáticas incluam as comunidades com apoio às tecnologias sociais já desenvolvidas, mas também com suporte para aquelas mais vulneráveis aos extremos climáticos.

Considerando a sobreposição das diversas áreas protegidas no Brasil, o grande desafio é integrar o planejamento territorial, mas sob uma perspectiva descolonial, a partir dos saberes dos povos que manejam o ambiente secularmente com (re)conhecimento à capacidade de gestão territorial dessas comunidades. Como diz Nego Bispo (Santos, 2015), é preciso confluência entre as políticas e a realidade das pessoas, numa lógica da biointeração, com organicidade, pois “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual”, e o Estado precisa enxergar cada uma dessas diferenças para garantir direitos, especialmente o acesso à terra, ao “território de vida”, promovendo a articulação das políticas de áreas protegidas já existentes.

Alteração do uso do solo pelo “habitar colonial” e as mudanças climática

Será que se a história do Brasil tivesse sido contada, a partir do agenciamento negro e pindorâmico, como denuncia Beatriz Nascimento (Nascimento, 2018, 2022), o país estaria tão vulnerável às mudanças climáticas? As pesquisas demonstram que o grupo social mais impactado por eventos climáticos extremos será o de mulheres negras (Manfrinate, Sato e Pazos, 2019) que está na encruzilhada dessa avenida de raça, gênero e classe (Akotirene, 2019). Nesse contexto, como é que o conhecimento e tecnologias dos territórios quilombolas que tem forte presença de mulheres negras poderão se constituir em territórios de proteção? O filósofo congolês Bunseki Fu-Kiau, lastreado na filosofia bantu propõe que “Para avaliar a posição dos fatos, tanto pré-colonial quanto colonial”, diz o filósofo “é necessário conhecer a data local da conquista colonial e o colapso do tempo desde então”.

Portanto, pensar os caminhos para enfrentamento e adaptação às mudanças climáticas requer voltar à data da invasão e conquista colonial. Isso porque esse choque do habitar colonial no mundo provocou o que o também filósofo martinicano, Malcom Ferdinand denomina como dupla fratura: primeiro, a fratura colonial que separou os humanos e os espaços geográficos da Terra “entre colonizadores europeus e colonizados não europeus, entre Brancos e não Brancos, entre cristãos e não cristãos, entre senhores e escravos, entre metrópoles e colônias, e entre países do Norte e países do Sul” (Ferdinand, 2022). Em confluência com o quilombola, escritor e Mestre (ngana) Nego Bispo que pontua que quando os colonizadores dão nome aos indígenas é para dominação (Santos, 2015, 2024).

À essa fratura colonial que classificou e separou, fraturando a humanidade soma-se a fratura ambiental, por isso dupla fratura, como propõe Ferdinand (2022). O autor denuncia que as análises ambientais, geralmente não fazem essa retomada à invasão, invisibilizando a colonização e a escravidão numa genealogia de um pensamento ecológico produzindo uma ecologia colonial. Essa fratura se reflete no habitar colonial que usou a natureza como fonte de recursos para a produção, num sistema de plantation, ou seja, essas grandes extensões de terras desmatadas, com monocultura e desumanização dos corpos, especialmente as mulheres (Ferdinand, 2022).

A colonização do pindorama (Brasil) pelos europeus gerou os primeiros conflitos ambientais pela alteração do uso do solo, passando de uma agricultura de produção de alimentos com tecnologias sociais para uma agricultura intensiva com monoculturas para exportação e industrialização, produzindo commodities. Esse habitar colonial (Ferdinand, 2022), estabeleceu a base para a contribuição sistemática ao aumento da concentração de CO₂, que teria seu “marco zero” na revolução industrial em 1750.

As mudanças climáticas são um fenômeno global que afeta os sistemas biofísicos e o bem-estar humano e já vem afetando as populações mais vulneráveis, alterando diretamente os serviços ecossistêmicos. Margulis (2020) destaca a preocupação da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentos (FAO) com a relação entre o carbono orgânico do solo e sua biodiversidade com a segurança alimentar. Corroborando com o Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) que afirma que uma pequena elevação na temperatura (de 1° a 2°C) pode reduzir a produtividade das culturas, o que aumentaria o risco de fome.

O último relatório do IPCC, considerando as médias de projeções climáticas até o ano de 2100, revela um significativo incremento das temperaturas e mudanças nos regimes de precipitação para a América do Sul. Com especial atenção às comunidades tradicionais que têm

seu modo de vida relacionado aos serviços ecossistêmicos, com previsão de secas ou chuvas intensas (Margulis, 2020).

O habitar colonial (2022) com dominação do ambiente natural e dos corpos do “outro” (Kilomba, 2008), com base num modelo de desumanização e uso intensivo do solo, gerou mudanças de diversas naturezas, incluindo alteração das propriedades do solo, redução da qualidade da água e redução da biodiversidade (Bustamante et al. 2019).

Nesse sentido, diversos estudos têm demonstrado que a agricultura de baixo impacto e as práticas conservacionistas desenvolvidas pelas comunidades tradicionais constituem estratégia fundamental às mudanças climáticas, pois, além de aumentar a produtividade, podem transformar os solos agrícolas em sumidouros de carbono (Altieri, 2004; Caporal e Costabeber, 2000; Nicholls, 2015).

O tesouro gerado pelos povos tradicionais: os Serviços Ecossistêmicos (SE)

As práticas agrícolas milenares das populações tradicionais com diversas ferramentas e conhecimento, desde a fenologia (ou seja, início da floração) até a classificação e manejo de solo e sua relação com a fertilidade, resultam num mínimo de erosão genética e num máximo de conservação (Altieri, 2004; Araújo, 2007; Diegues, 1999; Matos et al., 2014; Matuk, 2012; Melo et al., 2019; Vidal, Machado e Pereira, 2015). Esse manejo do solo se opõe ao modo de uso pelos latifundiários monocultores, marcado pela conversão para agropecuária, afetando diretamente as propriedades físicas e biológicas do solo, com impacto potencial no clima regional e global (Diegues, 2000).

As culturas tradicionais perpetuam o manejo da natureza na oralidade por mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentável dos ecossistemas (Diegues, 1999). Em confluência, Martins (2023) define que “o que no corpo e na voz se repete é também episteme. [...] produz conhecimento [...] a voz em suas ressonâncias nas corporeidades é um modo de fixação dos saberes”. A autora defende que essa dicotomia entre oral e escrito trazida pelo colonizador é mais um dos instrumentos das práticas de dominação e das estratégias de exclusão dos “povos que privilegiam as performances corporais como formas de criação, fixação e expansão do conhecimento”. Esse modo de produção de conhecimento tem base na cosmopercepção multidimensional bantu (Fu-Kiau, 2016) que se opõe ao pensamento cartesiano que aparta o indivíduo de si para alcançar o conhecimento, gerando diversas distinções e negligenciamentos dos conhecimentos de grupos que tenham essa cosmopercepção (Alfredo, 2018; Domingos, 2011).

Nesse sentido, considerando a diversidade ambiental e cultural do Brasil, o conhecimento sobre o potencial dos serviços ecossistêmicos pode ser fundamental no ordenamento territorial para garantia da continuidade dos serviços e difusão de medidas de mitigação e adaptação aos extremos climáticos.

Os serviços ecossistêmicos são os benefícios que o homem obtém da natureza para o seu bem-estar, como ciclagem de nutrientes, formação dos solos (serviços de suporte); fornecimento de alimento, água potável (serviços de fornecimento); regulação do clima, das inundações (serviços de regulação); benefícios espirituais, educacional, recreacional (serviços culturais) (MEA, 2005).

Os serviços ecossistêmicos compõem um conjunto de fluxos nas interações entre “os sistemas ecológicos e os sistemas sociais (ou humanos)” (Camargo, 2015, p. 19) e ocorrem sem a interferência humana, a partir de “configurações específicas de recursos ambientais” (Camargo, 2015, p. 20), gerando benefícios diretos e indiretos. Os “produtos”, resultados de interações de elementos bióticos e abióticos e energias dos ciclos biogeoquímicos são consumidos como recursos ambientais pelo sistema social, retornando à natureza como resíduos e efluentes.

Imitando a natureza, o homem pode gerar serviços ambientais, a partir do manejo nos sistemas naturais ou agroecossistemas, “em direção ao sistema ecológico” (Camargo, 2015, p. 20), contribuindo para manter a oferta de SE pela natureza (BECKER, 2010; Cunha, 2014; Camargo, 2015).

Cunha (2014) e Silva (2020) salientam a falta de consenso sobre esses conceitos, ora refere-se aos bens, ora é sinônimo para serviços ambientais. E há ainda a questão ética, observada por uma parte da ciência que alerta com relação ao perigo da visão utilitarista com meio ambiente, como produto a partir dos processos ecológicos Távora (2019). Becker (2010) critica a valoração dos serviços ecossistêmicos e a discussão sobre mudanças climáticas centrada nas emissões do carbono como serviços ambientais, especialmente por conta dos modelos nestes arranjos que não enxergam as populações que geram o serviço e ficam com a menor fatia do bolo, enquanto podem ter seus direitos de uso do solo cerceado.

Segundo Santos (2015, p. 90), os “povos de lógica cosmovisiva politeísta com os elementos da natureza” nunca esqueceram essa premissa e estabeleceram uma “relação respeitosa, orgânica e biointerativa com todos os elementos vitais” (Santos, 2015, p. 90), uma vez que as intervenções nesses elementos se refletiriam diretamente na sua existência, na compreensão de que “sem a terra, a água, o ar e o fogo não haverá condições sequer para pensarmos em outros meios” (Santos, 2015, p. 90). Dessa forma, não haveria essa separação em

serviços fornecidos pelos processos ecológicos e, sem a intervenção do homem, tudo ocorre na e pela biointeração (Santos, 2015).

Considerando os resultados da avaliação dos ecossistemas (MEA, 2005) e pelo contexto das mudanças climáticas, têm sido enfatizadas ações para conservação numa perspectiva de adaptação das comunidades mais vulneráveis. Portanto, o ponto de partida é conhecer os ecossistemas locais para proteger o ambiente e as pessoas, para tal, sendo necessárias abordagens associadas às dimensões ecológicas e socioculturais (Müller, 2015; MMA, 2018; Bustamante et al., 2019). Pinto (2017) avança e defende a necessidade de discussão sobre valores culturais da natureza que conservam a biodiversidade e proteção dos conhecimentos tradicionais na gestão de áreas protegidas no Brasil.

Partindo desta perspectiva, o planejamento do uso do solo é estratégia fundamental para manutenção dos SE. Nessa linha, um importante instrumento para a conservação da biodiversidade trazido pela CDB é o de áreas protegidas. Paralelamente, a CDB traz recomendações para preservação e aplicação das inovações e tecnologias das comunidades tradicionais (Leite, 2015; Prates e Irving, 2015).

Como signatário da CDB, o Brasil tem um robusto arcabouço legal sobre áreas protegidas, com destaque para o Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), o Plano Nacional de Fortalecimento das Comunidades Extrativistas e Ribeirinhas (Planafe) e para o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC).

Entretanto, o grande desafio é a articulação das políticas como estratégia fundamental para conservação da biodiversidade, com inclusão social e combate à pobreza.

As discussões internacionais sobre mudanças climáticas têm confluído para ratificar que as comunidades tradicionais sempre estiveram à frente no que diz respeito às (r)existências e muitos conceitos e metodologias têm sido sistematizadas a partir das experiências locais que serão fortalecidas, a partir da ratificação dessa centralidade das comunidades na Conferência das Nações Unidas sobre Biodiversidade (COP) 16, realizada na Colômbia, em 2024.

Neste sentido, pensar a conservação para o bem-estar humano ou para o bem viver como tem cunhado as mulheres negras (Moreira, 2022) enfrentando a fratura colonial e ambiental como nos convoca Malcom Ferdinand, é fundamental para a adaptação neste navio-mundo Ferdinand (2022). Portanto, a epistemologia quilombola para o manejo do solo e natureza precisa ser conhecida na práxis (Freire, 2013) baseada na aprendizagem (Caporal e Costabeber,

2000), na construção de sistemas de manejo adaptados aos ecossistemas e aos contextos sociais locais.

Como proteger o bem-viver? A tecnologia dos quilombos

Para melhor compreensão dessa relação quilombola com a conservação da natureza e bem viver é importante registrar que Quilombo é uma palavra de origem bantu (kimbundu e kikongo) com muitos significados (Lopes, 2020), portanto, esses povos bantu é que trouxeram o nome kilombo e autodenominaram as novas comunidades que formavam no Brasil.

Os ancestrais desses povos eram conhecidos pelo seu “pioneirismo geográfico e Ecológico” (Fourshey; Gonzales; Saidi, 2019, p. 40) isso porque já há milhares de anos empreendiam grandes migrações pelo território africano, desde florestas tropicais a savanas incorporando modos de vida, tradição e tecnologias de outros povos que já manejavam o ambiente aonde chegavam, então se adaptavam a uma diversidade climática, de solos, sociais, por isso esse pioneirismo.

Entre essas experiências empreendidas podemos destacar as antigas técnicas do citemene, que envolviam o corte e a queima da vegetação para melhorar a fertilidade de solos pobres típicos de regiões tropicais, e que, portanto, também tem ocorrência no Brasil. Eles abriam pequenas áreas da floresta para plantio de inhame deixando “toda a vegetação cortada e espalhada pelo chão para proteger o solo da lixiviação, quer dizer para evitar a perda de nutrientes e partículas do solo, usando, portanto, a técnica de plantio na floresta com cobertura morta (Fourshey, Gonzales e Saidi, 2019, p. 43) semelhante às práticas em agroecologia ou transição agroecológica.

Vale a pena ressaltar que uma das reivindicações do Nego Bispo é justamente essa disputa de narrativa, defendendo a ‘roça de aldeia’, ‘roça de quilombo’ como precursoras à agroecologia, tendo em vista que o conceito da agroecologia traz uma hierarquização de saberes (científicos e tradicionais), quando não omite ou negligencia a centralidade do agenciamento negro no conceito (Nascimento, 2018). Para os povos bantu, o cultivo de alimentos sempre teve que ser “livres de toda contaminação química e mantidos naturalmente frescos” (Pinto, 2020, n.p.).

Freitas (2022) atribui esse silenciamento ou ausência no conhecimento nacional ao conceito de Pilhagem epistêmica como uma prática constituinte do Brasil, onde o grupo privilegiado, se apropria indevidamente de saberes indígenas, africanos e negro- brasileiros com

total apagamento desses grupos na produção do saber, caracterizando o racismo epistêmico e o próprio epistemicídio.

Entretanto, com o acirramento das mudanças climáticas que terá grande impacto sobre a segurança alimentar e nutricional, diversos pesquisadores (Caporal e Costabeber, 2000; Diegues, 2000; Nicholls, 2015) têm demonstrado que a biodiversidade conhecida atualmente pela humanidade é produto do manejo milenar sobre o solo e as espécies da fauna e flora realizado pelas comunidades anteriores. Portanto, a ciência vem reconhecendo que há mais ciência nos quilombos do que se imaginava há algum tempo.

Esse reconhecimento demonstra que a pilhagem da europa não se restringiu à natureza, mas à forma de relação com a natureza dos povos originários e dos povos bantu traficados e transmigrados, a pilhagem epistêmica (Freitas, 2022). Nessa perspectiva, o quilombo pode ser encarado não somente como uma forma de resistência dos povos bantu, mas principalmente como uma forma de resguardar e reformular os conhecimentos pindorânicos com os conhecimentos já trazidos pelos povos bantu nessa relação de trocas e confluências (Santos, 2024).

As trocas sobre o “jeito de cuidar” passado de geração a geração e cultivada cotidianamente no cuidado com a natureza e essa relação com a terra é a base do conceito de afroecologia defendido pelas mulheres do Sítio Agatha, Luíza e Nzinga Cavalcante, em Tracunhaém, na Zona da Mata Norte de Pernambuco, por entenderem que muito do que se divulga hoje sobre agroecologia, na verdade, são práticas milenares desenvolvidas pelos indígenas e pelo povo preto de África.

Em confluência, a quilombola e escritora Elionice Sacramento, em seu livro “Da Diáspora Negra ao Território de Terra e Águas: Ancestralidade e Protagonismo de Mulheres na Comunidade Pesqueira e Quilombola Conceição de Salinas-BA” descreve que “A vida é como um importante Costeiro de Pesca, ou melhor, como um Território Pesqueiro e Quilombola, rico, produtivo, diverso e complexo, guiado por lua, ventos, muitas marés e ancestralidade” (Sacramento, 2019, p. 15).

Essa relação corrobora com o conceito de bionteração de Santos (2015) que dialoga com o termo Comunidade-Universo-Natureza, o homem como parte da natureza, quer dizer o todo como Vida Cósmica sem separação entre seres bióticos e abióticos compartilhado por Malomalo (2022). Manfrinate, Sato e Pazos (2019) destacam o conhecimento tradicional das mulheres quilombolas, pescadoras e mariscadeiras de Mato Grosso “construído e partilhado pela comunidade na observação e manejo da natureza, no revolver a terra, no conhecer o tempo” (p.173).

O acúmulo desse conhecimento passado na oralidade nas gerações foi a partir da produção social e econômica que ocorria na paz quilombola, foi essa paz que permitiu a continuidade dos quilombos ao longo dos séculos (Nascimento, 2018, 2022). Assim, a paz quilombola é esses longos períodos, que não são narrados na historiografia que o “quilombo se mantém organizado, produzindo e desenvolvendo relações sociais” (Santos e Lacerda, 2020, p. 7).

Portanto, é a paz quilombola que permitiu a longa duração dos quilombos no tempo e expansão no espaço, como observa Leda Maria Martins:

“Apesar de toda a repressão, o que a história nos ostenta é que, por mais que as práticas performáticas dos povos indígenas e dos africanos fossem proibidas, demonizadas, coagidas e excluídas, essas mesmas práticas, por vários processos de restauração e resistência, garantiram a sobrevivência de uma corpora de conhecimento que resistiu às tentativas de seu total apagamento, seja por sua camuflagem, por sua transformação, seja por inúmeros modos de recriação que matizaram todo o processo de formação das híbridas culturas americanas.”

E o quilombo é, portanto, o território onde essa resistência se reproduz nas suas mais diversas performances do tempo espiralar.

Então, essas comunidades, considerando o continuum dos quilombos históricos do período colonial (Gomes, 2005, 2015; Nascimento, 2018) aos quilombos contemporâneos, pautam a ocupação do território, a partir das suas limitações e potencialidades, desde a proteção contra os ataques coloniais ao fornecimento de comida, remédio, conexão com o sagrado que a ciência denomina serviços ecossistêmicos (MEA, 2005). Os povos que constituem a base dos quilombos no Brasil em confluência com os povos pindorânicos considera o homem inserido na natureza na sua totalidade onde tudo está relacionado “a totalidade de totalidades amarradas acima como um pacote (futu) por Kalunga [...]. Nossa Terra, o “pacote de essências/medicamentos” (futu dya n’kisi) para a vida na Terra” (Pinto, 2020). É a ligação do todo em um através do processo de vida e viver (dingo-dingo dya môyo ye zinga (Fu Kiau, 2015 p.1). Segundo Nascimento (2018), a ecologia estaria na “raiz de todos os quilombos”, revelando assim uma “necessidade de Espaço Vital[...] ou recriação da ligação primordial do homem com a terra”, mas “não como propriedade”, e sim “como elemento indispensável ao conjunto da vida humana”.

As comunidades quilombolas têm relevante papel na conservação da biodiversidade, como observado nas 35 comunidades em Oriximiná no Pará, com sobreposição parcial em UC e apenas 1% dos territórios desmatados, em taxa de redução de desmatamento (Maretti e Simões, 2020). No contraponto, segundo o MapBiomass (2022), o Pará foi o Estado que mais desmatou

em 2020/2021, mostrando como a diferença no uso do solo se reflete na conservação.

A comunidade quilombola de Imbiara, em Cachoeira-BA

Os quilombolas da Comunidade da Imbiara de Baixo, em Cachoeira, Bahia realizam manejo das roças, em sistema de sequeiro e manual, com utilização de algumas horas de trator para “cortar” a terra no preparo do solo, mas sem revolvimento, adotando práticas de conservação do solo com diversos consórcio de plantas, rotação de culturas e descanso do solo com gado para incorporação de nitrogênio, em Sistema Agrícola Tradicional (Embrapa, 2019). E utilizam como indicador para qualidade do solo, a produtividade, a cor do solo e o relevo classificando os solos com menor fertilidade, como terras fracas. Entre os indicadores de qualidade do solo, a cor e a produtividade têm sido utilizadas por comunidades tradicionais no Brasil (Matos et al., 2014; Matuk, 2012; Melo et al., 2019). Identificam a adoção de práticas de manejo à qualidade do solo reconhecendo os benefícios dessa qualidade (serviços ecossistêmicos), conforme Quadro 1.

O trabalho de coleta de amostras, a partir das perguntas orientadoras (Quadro 7) e o diálogo de campo (Freire, 2013) permitiram uma troca de experiências, conforme verbalizado por um dos quilombolas-pesquisadores: “aprendi muita coisa, mas tenho certeza de que eu ensinei também.” A fala do quilombola-pesquisador encontra ressonância com Mayá, liderança indígena pataxó em seu livro *A escola da reconquista*, quando comentou sobre o processo de aprendizagem “Eu sempre disse pra as professoras da universidade que, no fundo, no fundo, nós é que estávamos sendo os seus professores, porque elas estavam aprendendo a nossa história” (Ribeiro, 2021, p. 111).

Quadro 1 – Indicadores de qualidade do solo pelos quilombolas.

Quilombola- Pesquisador	Manejo	Serviços Ecossistêmicos	Indicador
1	Sistema agroflorestal (plantio direto + adubação verde + cobertura morta + incorporação MO + controle manual de pragas) + planta de cobertura	Fornecimento de alimento, remédio, fortaleza da terra	Redução do tamanho da banana e quantidade de pencas (produtividade); cor do solo

2	Cobertura morta, rotação de cultura, ausência de pousio	Fornecimento de alimento, fortaleza da terra	Redução da produção de mandioca (produtividade), relevo
3	Rotação de cultura, ausência de pousio, cobertura morta	Fornecimento de alimento	Cor do solo, vigor do mato, Redução da produção de mandioca (produtividade)
4	Adubação orgânica	Vida do solo	Desenvolvimento do tomate

Santos, 2023.

Na Comunidade, a terra que foi invadida e convertida na construção de estruturas de opressão foi retomada pelo habitar quilombola e reflorestada concebendo outra significação para o bem viver. O Quilombola-Pesquisador 1 cultiva numa área de terra emprestada (aterro) que data de pelo menos mais de quase 400 anos (Santiago, 1951), sendo possível observar as ruínas do casarão colonial, da muralha, do porto que se destinava à recepção de material e equipamentos, bem como transporte da cana e chegada de pessoas escravizadas, e ainda um local identificado pelos moradores como área de castigo, um antigo “pelourinho”. O abandono dessa infraestrutura pelo detentor do título das terras ocorreu há cerca de 100 anos, quando foi convertida em roça de cacau e banana.

Essa área foi retomada como roça de quilombo há cerca de 16 anos, onde o quilombola-pesquisador passou a produzir o solo com muita cobertura morta, plantio direto e policultivo num sistema semelhante a uma agrofloresta bem diversa (abacaxi, mangueira, fruta-pão, cajá, banana, jenipapo, aroeira, cana caiana, cana manteiga, cana sarangó-verdadeira, cana sarangó-palmeira, mandioca, acerola, coco, andu, maracujá, milho). É um verdadeiro banco de sementes e uma farmácia viva, como ele diz: “o remédio tá aí, é comida e é remédio, tá tudo aí”. Essa cosmopercepção tem ancoragem na filosofia congoleza de Fu-kiau:

O homem do remédio, curador da comunidade, gasta maior parte do seu tempo dentro desses templos vivos, bibliotecas e laboratórios para “estudar” e coletar o remédio da comunidade [...]. Porque o que nós comemos é ambos: comida e remédio; [...]

O quilombola-pesquisador 1 não utiliza gado porque tem um sistema agroflorestal bem avançado e relata que já carregou muito resto de cultura de outras roças suas e de outros quilombolas com carro de mão para espalhar sobre essa área. Ele explica que corta e picota o mato depois espalha por cima da terra; “esse mato apodrece e vai pra terra”. Isso porque na sua avaliação, a terra é muito fraca e em declínio, constatado a partir da redução do tamanho das raízes da banana, no 1º ano consegue ter uma boa colheita, mas “quando acaba as folhas fica fraca [...] não dá mais a mesma potência que dava [...] a banana-maçã não morria agora morre [...] a banana 7 pencas só dá 8 anos e depois morre. A gordura da terra é o resto de cultura, o munturo é o adubo”. Essa explicação demonstra como o conceito de matéria orgânica e o conhecimento sobre a sua importância para o solo está compreendido pelo quilombola- pesquisador, onde o munturo é a palhada seca e matéria orgânica em decomposição.

O conhecimento e manejo do solo tem fundamental importância na redução de veneno (herbicida), visto que o planejamento agrícola perpassa na escolha das práticas da manutenção do sistema com a estação do ano, “o mato aqui é demais, no verão dependendo fecha, mas se limpar na hora certa, o mato não vem mais.” Cardoso (2022) observou a relação do rendimento da mandioca e o período para controle de plantas competidoras na República Democrática do Congo. Essa relação de antagonismo/companheirismo entre as plantas, tem relação direta com a produtividade, especialmente em sistemas em transição agroecológica (Primavesi, 1997).

Os quilombolas demonstram profunda leitura da natureza, a partir do conhecimento da relação benéfica entre a conservação de animais silvestres e a saúde das roças, controle de animais que causam danos à produtividade, como a relação entre a raposa e o controle de lesmas que causam danos às roças de quiabo. Visto que observou a redução da população do predador natural da lesma, a raposa e o camaleão têm diminuído sua população, isso tem levado a um aumento da infestação de lesmas. O que pode indicar um impacto direto do desmatamento do entorno da comunidade sobre os serviços ecossistêmicos para os quilombolas de Imbiara. Por outro lado, as práticas de manejo adotadas podem estar contribuindo para redução do ataque de lagarta no quiabo mesmo com a limitação de solo emprestado (aterro).

Figura 1 - Ruínas do casarão colonial e muralha do Morgado Real de Imbiara, na Comunidade Quilombola de Imbiara.



Acervo pessoal da autora.

Na avaliação do Quilombola-Pesquisador 2 que plantou o milho e tem observado o baixo desenvolvimento das folhas, a área já era fraca quando começou a cultivar há cerca de 7 anos, e por isso utilizou fertilizante há cinco anos. Essa identificação se dá pela cor do solo que é mais desbotada e “o mato sai muito fraco com poucas folhas. [...] A terra boa o mato sai forte com muitas folhas vistosas e a terra é mais avermelhada.” Reconhece a fraqueza da terra também pela produtividade, por isso colocou adubo “para melhorar o solo”. Avalia que a ausência de enfraquece a terra, sendo o período de descanso considerado bom seria de cinco anos, mas devido à falta de terra não consegue por isso “a terra ficou cansada, enfraqueceu”, e por isso não cultiva mandioca nesta área, somente quiabo e milho com jenipapeiros esparsados. É possível observar como a falta de terra, pela ausência da regularização fundiária pode impactar na segurança alimentar soberania alimentar, e, portanto, no bem viver da comunidade.

O Quilombola-Pesquisador 3 demonstrou pleno domínio sobre as práticas de conservação, com preocupação sobre o enfraquecimento e cansaço das terras que já foram cultivadas com mandioca e quiabo, mas atualmente só cultiva feijão, pois avalia que a mandioca e quiabo são mais exigentes nutricionalmente, mais uma vez demonstrando a relação entre a regularização fundiária, a segurança alimentar (pela geração dos serviços ecossistêmicos de fertilidade do solo) e, portanto, o bem viver. É importante ressaltar que essa prática pode indicar ainda uma tentativa de melhoria pela incorporação de nitrogênio ao solo. O Quilombola-Pesquisador 4 que cultiva uma horta (Figura 10) demonstrou conhecimento em relação à presença de minhocas (biologia do solo) e a fertilidade do solo (ciclagem de nutrientes), considerando que cultiva em solos de diferentes locais (solo emprestado) misturado com esterco bovino.

Apesar da organização social das comunidades quilombolas e da regulamentação dos direitos ao território, das 2.837 CRQ certificadas pela FCP, menos de 9% tiveram seus títulos emitidos, mais de 60% estão com processos de titulação em tramitação no INCRA e quase 30% sequer têm processo em tramitação (Maretti e Simões, 2020).

Mas a ausência da regularização fundiária tem ameaçado essa relação com a terra, como podemos observar no Vale do Iguaçu - Cachoeira e Maragogipe/Bahia, com 18 comunidades quilombolas afetando diretamente o “habitar quilombola”, especialmente pelo desmatamento para implantação da atividade no modo de “habitar colonial”, ameaçando diretamente a geração de SE.

Começo, meio e começo para continuar

A relação com a natureza numa perspectiva afroecológica que tem na natureza a sua própria existência, a verdadeira biblioteca, fonte e território de existência foi observada em todos os quilombolas-agricultores da comunidade quilombola de Imbiara de Baixo.

Considerando que o manejo e o uso do solo estão diretamente relacionados com o potencial para sumidouro de carbono no solo, a agricultura de baixo impacto praticada pelas comunidades quilombolas pode ser um potencial para geração de serviços ecossistêmicos.

Nesse sentido, e no contexto das mudanças climáticas, os quilombos ancorados na filosofia bantu dialoga diretamente com a conservação do bem viver enquanto proposta de emancipação à colonialidade do poder para mulheres negras diaspóricas (Moreira, 2022), onde os serviços ecossistêmicos guardados nos quilombos são possibilidades em dias de destruição (Nascimento, 2018) e podem ser a chave para manutenção do bem viver.

É preciso conhecer as tecnologias de quilombo e a abordagem agroecológica se constitui como mais adequada para caracterização mais detalhada desses sistemas ambientais abrangendo as questões ecológicas, agronômicas, e no campo das relações sociais, incluímos as relações histórica-fundiária-agrária e ancestrais, portanto, afroecológica, de modo a permitir o compartilhamento na ciência integral, considerando os aspectos naturais e sociais do uso do solo, a partir de diferentes linguagens.

Referências

ALFREDO, P. K. M. Criação na cultura bantu como lugar de encontro com Deus à luz da fé cristã: Reflexão ecológico-teológico a partir da Laudato Sí do Papa Francisco.

Dissertação Final sob orientação de: Prof. Doutor José Pedro Lopes Angélico. Universidade Católica Portuguesa Faculdade de Teologia Mestrado Integrado em Teologia (1.º grau canónico). Porto. 2018.

DOMINGOS, L. T. A visão africana em relação à natureza. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>

FREITAS, H. Pilhagem epistêmica. In: Doris Cristina Vicente da Silva Matos e Cristiane Maria Campelo Lopes Landulfo de Sousa (Org.). Suleando conceitos e linguagens: decolonialidades e epistemologias outras. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022, p. 305-312.

FU-KIAU, B. K. K. NTANGU, TANDU, KOLO: O conceito Bantu Kongo do Tempo. TRADUÇÃO do original NTANGU TANDU KOLO, The Bantu-Kongo Concept of Time. Originalmente publicado em: ADJAYE, J. K. (Org.). Time in the Black experience: Contributions in AfroAmerican and African studies. London, 1994.

Traduzido para uso didático por Mo Maiê (2016).
<http://terreirodegriots.blogspot.com/2016/12/ntangu-tandu-kolo-o-conceito-bantukongo.html#:~:text=Esses%20%E2%80%9Cdunga%E2%80%9D%2C%20sejam%20naturais,tempo%20entre%20os%20Bantu%2DKongo.>

KI-ZERBO, J. História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2 ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. 992p. Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf

MALTEZ DOS SANTOS, D. C. COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO

IGUAPE, BAHIA: histórico de uso, manejo e qualidade dos solos pelo habitar quilombola. Dissertação. Mestrado em Estudos Territoriais. UNEB. Salvador, BA. 2023.

MAPBIOMAS. Territórios quilombolas estão entre as áreas. Disponível em:
<https://brasil.mapbiomas.org/2023/12/13/territorios-quilombolas-estao-entre-as-areas-mais-preservadas-no-brasil/>

MOREIRA, B. R. Interloquções entre a filosofia bantu-kongo e a prática do bem viver: as mulheres negras e o processo de cuidado através do bem viver PPGSPNI / UFRB. Epistemologias do Sul, v. 6, n. 1, p. 158-177, 2022.

Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil / Jane Simoni Eidt, Consolacion Udry, editoras técnicas — Brasília, DF : Embrapa, 2019. 351 p. : il. color. ; 16 cm x 22 cm. (Coleção Povos e Comunidades Tradicionais,

AKOTIRENE, C. Interseccionalidade. São Paulo. Pólen. 2019.

ARAÚJO, M.; BLANDA, L. D.; MOLINU, M. Mapeamento participativo das comunidades remanescentes de quilombo e dos conflitos ambientais do Vale do Iguaape. Cruz das Almas. UFRB. 2019.

BECKER, B. K. Ciência, tecnologia e inovação – condição do desenvolvimento sustentável da Amazônia. Parcerias Estratégicas, Vol. 15, Nº 31. 2010. Disponível em:
http://seer.cgee.org.br/index.php/parcerias_estrategicas/article/viewFile/496/472

BUSTAMANTE, M. M. C et al. Ecological restoration as a strategy for mitigating and adapting to climate change: lessons and challenges from Brazil. *Mitigation and Adaptation Strategies for Global Change*, Heidelberg, p. 1-22, 2019. DOI: 10.1007/s11027-018-9837-5

CAMARGO, T. R. L. de. Tutela jurídica dos sistemas de compensação por serviços ambientais. Tese. (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade no Amazonas) -Centro de Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 194p. 2015

CUNHA, F. A. G. C. da. Unidades de conservação como fornecedoras de serviços ambientais. (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). PósGraduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife. 183p. 2014.

DIEGUES, A. C. S. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB, 2000.

FAO. Status of the world's soil resources: main report. Rome, Italy. 2015.

FEBA – Friends of ecosystem-based adaptation. Tornando eficaz a Adaptação baseada em Ecossistema: parâmetros para definir critérios de qualificação e padrões de qualidade. Revisado em Julho 2018. 14p.

FERDINAND, M. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. Ubu Editora. 2022.

FOURSHEY, C. C.; GONZALES, R. M.; SAIDI, C. África bantu: de 3.500 a.C. até o presente. Petrópolis. Editora Vozes. 2019

GERMANI, G.I. Condições históricas e sociais que regulam o acesso a terra no espaço agrário brasileiro. *GeoTextos*, vol. 2, n. 2, 115-147, 2006.

GOMES, F. dos S. Um recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808). *História Social*, (2), 25-54. 1995. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/74>. Acesso em: 1 set. 2020

_____. Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo. Claro Enigma. 2015

JOLY, C.A et al. 1º Diagnóstico Brasileiro de Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos. São Carlos. Editora Cubo. 2019. pp.351. <https://doi.org/10.4322/978-85-60064-88-5>

KILOMBA, G. Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano. 1ª ed. Editora Cobogó. 2019.

LEITE, V. R. Análise da efetividade de unidades de conservação para proteção de ecossistemas localizados em paisagens fragmentadas e sob intensa pressão antrópica no bioma da Mata Atlântica. (Doutorado em Ecologia e Recursos Naturais)- Centro de Biociências e

Biotecnologia, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Campos dos Goytacazes. 155p. 2015

MACHADO, P. L. O. de A. Carbono do solo e a mitigação da mudança climática global. Quím. Nova. 28. (2). 2005. <https://doi.org/10.1590/S0100-40422005000200026>

MANFRINATE, R.; SATO, M.; PAZOS, A. S. Entrelaçamentos entre justiça climática e educação ambiental: diálogos com mulheres de comunidades tradicionais do Mato Grosso e Galícia. Pesquisa em Educação Ambiental, Ahead of Print, 2019 DOI: <http://dx.doi.org/10.18675/2177-580X.2019-14592>

MARETTI, C.C.; SIMÕES, J.F. 2020. TICCA's: Análise da situação legal e da implementação no Brasil; territórios e áreas de povos indígenas e comunidades tradicionais e locais no Brasil e relações com os conceitos associados aos TICCA's. Brasília: Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN). 233 p

MARGULIS, S. Mudanças do clima: tudo que você queria e não queria saber. Rio de Janeiro. Konrad Adenauer Stiftung. 2020. 180p.

MILLENIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT – MEA. Relatório-Síntese da Avaliação Ecosistêmica do Milênio. 2005

MMA. Estratégia de desenvolvimento de capacidades em Adaptação baseada em Ecossistemas como resposta à mudança do clima na Mata Atlântica, Brasil. Mata Atlântica: Biodiversidade e Mudanças Climáticas. Brasília, 2018.

MULLER, F. Adaptação baseada em Ecossistemas. Cartilha. Meio Ambiente e mudança do clima. Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH. Janeiro, 2015. Alemanha.

NASCIMENTO, M. B. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias de destruição. 1ª edição. Editora Filhos da África. 2018. 488p.

NASCIMENTO, M. B. O negro visto por ele mesmo. Organizado por Alex Ratts. Ubu Editora, 2022.

PRATES, A. P. L.; IRVING, M. de A. Conservação da biodiversidade e políticas públicas para as áreas protegidas no Brasil: desafios e tendências da origem da CDB às metas de Aichi*. Revista Brasileira de Políticas Públicas. Vol. 5. n. 1. Jan-Jun 2015. UNICEUB. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/RBPP/article/view/3014>

PRIMAVESI, A. Manual do solo vivo: solo sadio, planta sadia, ser humano sadio. 2ª edição revisada. São Paulo. Editora Expressão Popular. 2016. 205 p

RAYMUNDO, M. H. A. et al. Projeto Político-Pedagógico da Zona Costeira e Marinha do Brasil (PPPZCM). GIZ. Brasília/DF. 2021. 237p.



GT 06

Abordagens socioantropológicas das dimensões da morte, do morrer e dos mortos

Coordenação: Elisa Gonçalves
Rodrigues (UFPA);

Weverson Bezerra Silva (UFPB)

Modalidade: remoto

Modalidade: remoto



***ARRUMAÇÃO E TERRITÓRIOS: PRÁTICAS DE CUIDADO E COSMOLOGIAS
QUILOMBOLAS EM LARANJAL E MORRO DE CAMBAMBI-MT***

Nayara Marcelly Ferreira da Silva

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS\UFAM) e

Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM)

RESUMO

Este trabalho visa analisar as perspectivas de "terra" e "território" por meio da prática de "arrumação" nos contextos quilombolas de Laranjal e Morro de Cambambi, situados respectivamente em Poconé e Chapada dos Guimarães, no estado de Mato Grosso. A "arrumação" está relacionada à benzedura, um ofício que abrange a relação entre o corpo e a terra. A especificidade da "arrumação" reside na habilidade de lidar com a "mãe do corpo", concebida como uma força que se manifesta em situações ligadas ao sangue, como gravidez e menstruação, e que se localiza no umbigo. Essa força se torna mais potente em relação às fases lunares, onde a lua exerce maior influência, afetando não apenas a "mãe do corpo", mas também cobras, plantas e vegetais. Dessa forma, é necessário reativar práticas de cuidado para lidar com essas potencialidades. A partir deste contexto, surge uma questão: se a terra e o corpo estão entrelaçados, como ensinam as mulheres quilombolas, como podemos entender as proposições de "terra" e "território"? Aprender a cuidar dentro dessas afecções envolve compreender as potencialidades da terra e a arte de dosar o pharmakon, onde o cuidado exige uma ação situada e parcial. A pesquisa será conduzida por meio da etnografia, que inclui revisão bibliográfica, experiências nos espaços e ritmos temporais das comunidades e, principalmente, alianças com as mulheres e outros corpos.

Palavras-chave: Terra. Corpo. Quilombo. Cuidado. Mato Grosso.

Foto 1. Lua, lei do nascer e do morrer.



Fonte. Acervo da autora, 2023.

Chego no quilombo de Morro do Cambambi⁷⁵ e Laranjal⁷⁶ no período das águas, aquele início de janeiro em que o verde se espalha e tudo parece pulsar com a terra. É o momento certo para aprender sobre a roça, e quem me conduz nesse caminho é Maria José Pedroso, mãe de Marcelina Maria Pedroso, que prefere ser chamada de Marcela.

Em um domingo de sol ameno, Maria José aparece, vinda de Cachoeira do Bom Jardim, atravessando cedo o caminho até o Distrito de Água Fria para passar o dia na casa da filha. Nos encontramos na cozinha, onde o aroma do café fresco se mistura ao cheiro da lenha queimando, criando um lugar acolhedor repleto de risadas. Ela me olha com um sorriso e exclama: "Então você veio passar mais uns dias com a gente! Pois é, no começo a gente fazia a roça de toco. Eu cresci na roça e me casei duas vezes com roceiros, então meu lugar sempre foi a roça". Sua

⁷⁵Laranjal obteve o reconhecimento e a titulação quilombola através do Laudo Antropológico realizado em 2014, no qual tive a oportunidade de participar como parte do Programa de Iniciação Científica sob a orientação do professora Sueli Pereira Castro. A comunidade é composta por 50 unidades familiares e está localizada nas proximidades dos Distritos de Cangas e Chumbo.

⁷⁶O Morro de Cambambi é reconhecido como comunidade quilombola, e o Laudo Antropológico para o processo de titulação está em fase de conclusão, sendo orientado pela professora Sonia Regina Lourenço. A comunidade é composta por 15 irmandades, que são formadas por grupos de parentes e têm forte devoção aos santos. Está localizada nas proximidades do Distrito de Água Fria.

risada ressoa como um eco de histórias antigas, e eu e Marcela nos deixamos contagiar, rindo juntas enquanto a conversa se entrelaça com nossas memórias e risos compartilhados.

Maria José se inclina para trás na cadeira, respirando fundo como quem alcança o vivido em cada palavra. "Era duro, viu?" Ela balança a cabeça. "O trabalho na roça juntava homens e mulheres, todo mundo tinha que estar ali juntos. Eu mesma passava meses fora, longe de casa, e as crianças ficavam entre elas, se virando, se cuidando. A gente sabia que podiam se ajeitar sozinhas até a gente voltar". Ela faz uma pausa, olhando pela janela como se enxergasse a terra que há muito deixou descansar. "A terra boa durava três anos. A gente plantava, colhia, mas sabia que tinha hora de deixá-la respirar também. Depois de três anos, não dava mais, a terra cansava, tinha que mudar".

Maria José solta uma risada breve, já prevendo a história que vai contar. "Ah, o feijão... Esse era o mais perseguido pelos bichos!" Ela balança a cabeça com um ar de quem enfrentou muitas batalhas na roça. "O feijão é muito sensível, sabe? Não gosta de muita chuva, é temperamental. Por isso, o melhor tempo pra plantar é em fevereiro, quando as chuvas estão mais controladas. Se vier muita água, ele não consegue firmar as raízes direito na terra, fica todo encharcado, e aí a colheita vai pro brejo".

Ela faz uma pausa e continua: "O problema é que, com tanta chuva, também cresce mato que nem praga. E onde tem mato demais, os bichos vêm. 'Coro' e 'bicho' tomam conta, comendo as folhas, estragando a plantação. Por isso, tinha que capinar sem parar, tirar o mato, deixar o terreno limpo pra dar uma chance pro feijão se firmar. Era um trabalho constante, mas se não fizesse, perdia tudo". Ela gesticula com as mãos, ilustrando o movimento repetitivo da enxada. "Capinar era a única forma de proteger o feijão, deixá-lo respirar e crescer. O mato podia sufocar as plantas, e aí não tinha jeito... Só começando tudo de novo. Cada plantação tinha seu tempo e a gente aprendia isso no dia a dia, ouvindo a terra e respeitando o que ela pedia".

A terra, assim como o feijão, também precisa de cuidado. Ela tem seu próprio ritmo, um tempo que deve ser respeitado, aguardado com paciência. Não há aqui uma relação de apropriação ou de acúmulo, mas uma convivência, uma troca. A terra não é só solo para plantar, ela é um "corpo que abarca outros corpos", que se entrelaça com outros sujeitos e seus ritmos, imersos no mundo. Como bem coloca Antônio Bispo (2023), a relação com a terra é um ciclo contínuo de "começo, meio, começo". Não há um ponto final, mas uma constante transformação que é a parte da própria essência dessa convivência. Os diferentes corpos — plantas, vegetais, animais, minerais — se entrelaçam com a terra, emaranhando-se. A terra nos dá, mas ela também exige, em seu tempo, um descanso para poder gerar. E é nesse ciclo de "dar

e receber” que a vida na roça se mantém, respeitando a complexidade dos corpos que nela se enraízam, sem ignorar seus perigos.

Essas potencialidades são percebidas nas experiências entre diferentes acontecimentos. Maria José, com uma expressão pesarosa, relembra os momentos tristes da perda de seus dois maridos, ambos mortos por picadas de cobra enquanto trabalhavam na roça. Ela revive com nitidez os dias que antecederam essas situações, destacando os sinais que a deixaram inquieta. Em sonhos, fios de linha se entrelaçavam, um presságio associado às cobras, um aviso do que estava por vir. Além disso, ela observou a Estrela Dalva próxima à lua, outro sinal de que a morte estava rondando alguém próximo. O que ela não podia imaginar é que a morte levaria seus próprios companheiros.

Como precaução, Maria José procurou um benzedor, na esperança de que ele pudesse reverter a situação. No entanto, como ela mesma ponderou, “com a morte não se pode fazer nada; é a única certeza da vida”. Com a voz embargada pelas lembranças, Maria fala sobre seu segundo marido, um homem habilidoso na preparação de remédios para picadas de cobra. Ele utilizava uma combinação de querosene, mentruz e creolina, uma espécie de *pharmakon* que poderia ser administrada a quem fosse picado, com efeitos de cura ou não, dependendo da dosagem.

Marcela, que ouve atentamente, compartilha suas próprias memórias sobre esse remédio. Ela recorda de um dia em que viu seu pai curar um homem mordido por uma cobra. O homem tomou o remédio e, pouco depois, cuspiu sangue coagulado. “O veneno da cobra engrossa o sangue, impede a circulação”, explicou Marcela. O remédio, por sua vez, agia para afinar o sangue, permitindo que o corpo retornasse ao seu ritmo.

Maria José, sempre imersa na memória, relembra um sonho que teve com seu segundo marido, Honório. No sonho, ela o questionava sobre o que ele havia sentido antes de morrer. “Meu peito queimava,” respondeu ele. Para Maria, esse era o sinal evidente de que o veneno da cascavel agiu rápido, atingindo o coração de forma fulminante.

Essa memória e ancestralidade apresentam mais do que uma tragédia; elas expressam a complexa relação entre picadas de cobra, ciclos da lua e os afetos que circulam entre corpos e a terra. Aqui, a vida não é simplesmente representada, mas vivida em um emaranhado de sujeitos que se afetam mutuamente. A terra não está separada da memória e da ancestralidade, mas essas dimensões não devem ser reduzidas a um simples retorno ao passado. Elas envolvem afecções e perigos em suas formas de relação. Não se trata de representar essas relações, mas de compreender como a relacionalidade emerge no cruzamento de qualidades, próprias a cada corpo e os lugares que habitam.

Dessa forma, a lua e sua conexão com a cobra envolvem afetos que não podem ser ignorados na relação com a roça. Essa malha de interações nos leva a entender como a terra é moldada dentro de uma ecologia de relações indissociáveis, influenciadas por qualidades e vontades próprias. Isso desafia a noção de antropocentrismo, evidenciando que diversos corpos atuam e provocam a paisagem em um movimento constante.

Quadro 1 – Qualidades das cobras do Cerrado Brasileiro, 2023.

COBRAS	CARACTERÍSTICAS
Cascavel	Solitária. Extremamente venenosa. Pode matar uma pessoa em menos de um dia. Observa e rodeia antes de atacar.
Jararaca	Gosta de andar em par. Se uma é morta, logo aparece outra. Prefere lugares secos.
Cinzento	Segunda mais venenosa. De grande porte. Prefere lugares úmidos, como beiras do rio.
Boca de Capanga/Boca de Sapo	Perigosa. Morde e arranca pedaço de carne. Gosta de enchentes de rio.
Caninana	Cor preta e amarela. Ataca violentamente (surrando). Come pintinhos.
Boipeva	Coloração variada: cinza, amarelo, marrom, avermelhado. Pode lembrar jararaca e cascavel.
Ponta de Rabo Branco	Agressiva. De grande porte e venenosa.

Fonte: acervo da autora, 2023.

A terra é vista como um "corpo que contém outros corpos", todos interligados e influenciando-se mutuamente. A lua, em particular, deve ser respeitada, pois orienta a vida e a morte, tanto na roça quanto em outras dimensões. Maria José ensina que os ciclos de plantio estão profundamente conectados às fases lunares. Ela afirma que a lua crescente é o período ideal para o plantio, pois a força dessa fase promove o crescimento das plantas. Já durante a lua cheia, as plantas atingem seu vigor máximo, tornando esse o momento mais propício para a colheita.

As plantas que crescem acima da terra seguem um tipo de lua, e as que crescem abaixo da terra, outro.

A melancia e a abóbora, que crescem acima do solo, devem ser plantadas na lua crescente, para que se desenvolvam mais rápido, maiores, viçosas e bonitas. No caso de plantas como a rama e o amendoim, que crescem abaixo da terra, elas podem ser plantadas tanto na lua minguante quanto na crescente, dependendo do objetivo. Se quero fazer farinha de mandioca, planto na lua minguante, pois a raiz se torna mais grossa, demora para criar casca e insetos, mas é mais demorada para colher. Por outro lado, se vou vender na feira, planto na lua crescente, pois a mandioca cresce fina e comprida, sendo colhida mais rapidamente. Mas lembre-se: o que se planta na lua minguante, colhe-se na lua crescente, e o que se planta na lua crescente, colhe-se na lua minguante.

Esses ritmos estabelecidos pela lua não apenas orientam o plantio na roça, mas também guiam o manejo da própria vida, envolvendo uma composição de forças e fluxos imanentes que se entrelaçam em cada ciclo lunar. A lua, com suas fases, influencia diretamente o momento certo para semear, colher e cuidar dos corpos. Desse modo, a lua, as plantas, as cobras e a terra possuem suas próprias vontades e agem, condicionando e afetando a paisagem em suas interações.

Quadro 2 - A Lei Lunar: Lei do Nascer e do Morrer

Fases da Lua	Qualidades	Potencialidades
Lua Nova	Lua neutra; fraca para plantação; proporciona proteção para a criança	Proteção para a criança
Lua Minguante	Usada na plantação de rama e grãos; plantas mais grossas, demora para colher; cabelo e unhas crescem mais finos.	- Mandioca para fazer farinha - Amendoins mais grossos - Retirada de madeira de lei, como aroeira/areca Excelente para retirada de madeira;
Lua Cheia	Usada na plantação de milho e banana; plantas graúdas e viçosas; pode dar coro e bicho; cabelo e	- Milho e banana - Cresce mais rápido - Mais broca, coro e bicho

	unhas crescem mais rápido e mais grossos.	- Cabelo e unhas grossas - Plantas graúdas.
Lua Crescente	Usada na plantação de rama e grãos; cresce mais rápido, viçosa e bonita; pode dar coro e bicho; cabelo e unhas crescem mais rápido.	- Mandioca para vender na feira - Mais fina e longa - Mais broca, coro e bicho - Cabelo e unhas crescem rápido.

Fonte: Acervo da autora, 2023.

Em outro dia, na casa de Joana Vandelist, raizeira de Cambambi, uma conversa se desenrola. Ela ressalta a grande influência da lua sobre nossas vidas. Segundo seus ensinamentos, no "tempo antigo", após o nascimento de uma criança, era necessário permanecer dentro de casa por sete dias. Tanto a mãe quanto o bebê deviam respeitar esse período antes de sair. Isso se devia ao cuidado de evitar que a lua visse a criança, pois a exposição precoce à lua poderia causar doenças ao recém-nascido. Joana explica:

No tempo antigo, as telhas das casas eram de palha, então havia frestas por onde a luz da lua entrava. A gente não podia atravessar essas frestas, porque, se a lua visse a criança, poderia adoecê-la. Somente no oitavo dia era permitido sair com o bebê. A criança era enrolada, deixando apenas o bumbum de fora, e a gente caminhava em direção à lua nova, dizendo: 'Lua, luar, toma o seu ar. Me dá minha criança. Eu quero criar'. Depois disso, a criança estava protegida, não ficaria doente, e já podia sair de casa.

A ancestralidade aqui presente não se restringe apenas às pessoas, mas se estende a outros corpos. A lua é uma dimensão central na intensificação desses corpos, que se entrelaçam e agem sobre a paisagem. No mesmo diálogo com Joana Vandelist, Marcela, que estava presente, destaca a afetação entre a lua e a morte. Segundo ela, "uma coisa que minha mãe sempre disse é verdade, e é certa. Entre nós, da nossa parentela, sabemos quando a morte está se aproximando, tanto para parentes próximos quanto distantes. Sabe como? Pela lua e pela Estrela Dalva. A posição da lua nos avisa quando a morte está chegando. Se a estrela estiver bem próxima da lua, é porque um parente próximo vai morrer; se não, é de longe. E é certo: minha mãe viu a lua próxima da Estrela Dalva, e em poucos dias meu pai morreu".

Nesse contexto, a perspectiva de Suzane de Alencar Vieira (2015), em diálogo com a comunidade quilombola de Caetitê-BA, assume uma grande relevância. Vieira enfatiza que plantas, luas e vegetais não são sujeitos passivos, mas possuem suas próprias vontades, que precisam ser consideradas na interação com a terra. Esses corpos não estão dissociados dos afetos; ao contrário, estão imersos em uma relação de geração de potência. Não se trata de corpos estáticos ou definidos de maneira isolada, mas de corpos em constante transformação e moldados pela complexa malha de relações.

A lua não é apenas um corpo celeste que influencia o cultivo; ela é "gente como a gente", interagindo com os diversos corpos e determinando, por meio de suas fases, os ritmos de vida, morte, crescimento e colheita. Da mesma forma, as plantas e vegetais não são objetos de manejo, mas corpos sensíveis que reagem conforme o modo como são tratados, intensificando ou diminuindo suas qualidades de acordo com a reciprocidade das relações estabelecidas com outros sujeitos. O manejo da terra, portanto, torna-se uma prática de cuidado que exige respeito pelas potencialidades dos corpos e pela malha constante de interações e forças em ação, onde cada corpo age e é afetado pelos outros.

A água também é intensificada em sua relação com a lua. Durante o período de passagem — que dura quatro dias, quando se pode ver a lua baixa e cinzenta no céu —, a água se torna mais potente, assim como outros corpos, como a cobra, que também é afetada. Nesse momento, é importante manter os olhos no chão, pois essa malha ecológica de corpos intrusivos está em plena interação, afetando-se mutuamente. As mulheres menstruadas devem evitar ir à roça, pois o sangue se torna mais palpável e pode ser influenciado tanto pelas águas quanto pelas cobras, que seguem o cheiro do sangue. Como Maria José aconselha: "Olhe sempre para o chão, porque a cobra fica mais perigosa, chega a se deitar na terra de tão ofensiva. E também não se deve entrar na água, pois o sangue é levado por ela, atraindo outros bichos e seus donos".

A ideia de que os corpos se misturam, mas mantêm suas diferenças, apresenta a complexidade das interações entre essas potências. Cada corpo — seja animal, vegetal ou celestial, como a lua — possui sua própria agência e força, atuando em conjunto, mas guardando características e particularidades que precisam ser respeitadas, especialmente no manejo da vida e do cuidado. Como explica Maria José, "a lua é gente, ela faz coisas com outros corpos." Essa proposição mostra a lua não apenas como um sujeito distante, mas como uma presença ativa, um corpo com potência própria que participa ativamente na composição de lugares e paisagens.

A lua interage com outros corpos, influenciando sua forma de ser, agir e sentir. Nesse sentido, ela atua como um elo condutor de uma malha de diferentes modos de existência: a água, as cobras, as plantas e a própria "mãe do corpo" (como veremos adiante) são partes dessa

complexidade de inter-relações que se movem, se afetam e produzem novas formas de estar e habitar a paisagem.

O vínculo entre esses corpos é sustentado pela consideração de suas potencialidades e perigos. Há um entendimento de que cada corpo tem uma potencialidade que pode ser benéfica ou perigosa, dependendo do contexto e da maneira como as interações ocorrem. Esses corpos não apenas comunicam, mas produzem relações que vão além da palavra, criando afetos e experiências sensoriais que moldam o cotidiano. Eles agem no mundo, criando e recriando as formas de existir em uma constante malha de interações que precisam ser manejadas com cuidado e respeito, especialmente no contexto das práticas de cuidado e manejo da vida.

A terra e o território não devem ser vistos como uma paisagem cultural ou natural que minimiza a agência desses corpos emaranhados. Eles não são apenas moldados pelo que entendemos como cultura e natureza, mas também possuem suas próprias qualidades e potências. Podemos, portanto, falar em paisagem por meio de acontecimentos e fluxos constantes que não estão predeterminados, mas que se afetam mutuamente. É nesse movimento que esses corpos se apresentam como paisagem. Dessa forma, a terra e o território, longe de serem cenários passivos, tornam-se participantes ativos nas narrativas da vida cotidiana, moldando e sendo moldados por suas interações. A paisagem, portanto, não é um mero pano de fundo, mas uma dimensão central nas histórias que se desenrolam, onde cada corpo está imerso no mundo.

Como sugere Tim Ingold (1993), a paisagem não se alinha às noções de “paisagem natural” e “paisagem cultural”, pois essas categorias reforçam a dualidade entre natureza e cultura, além de estabelecer uma distinção entre interior e exterior, posicionando os sujeitos para “fora do mundo”. Em contraste, Ingold propõe que a paisagem é um “modo de habitar” no qual os corpos se enredam em processos contínuos de transformação. Esses corpos se corporificam na paisagem, imersos e inseparáveis dela, agindo e sendo afetados no conjunto de atividades que a atravessam. Como veremos nas próximas páginas, a própria “mãe do corpo” se materializa na terra, pois cuidar dela é cuidar do território.

CENA II – “MÃE DO CORPO UM PEDAÇO DE MUITOS” – JOANA ASTROGIDA



Foto 1 - Dissertação de Ulla Macêdo, 2016. Descrição dos Tupinambá da Serra da Bahia, similar às práticas das mulheres de Laranjal e Cambambi - MT. Fotos 2 e 3 - Respectivamente, o óleo de mamona e suas sementes.

A lua também influencia a "mãe do corpo", uma força que se manifesta como uma centopeia que percorre o corpo da mulher em momentos relacionados ao sangue, como durante a gravidez e a menstruação. Essa força se intensifica durante a passagem lunar, potencializando o sangue e dando vida à "mãe do corpo", que se movimenta pelas pernas, braços, coluna e até mesmo pela cabeça. Portanto, é essencial tratá-la por meio da "arrumação", uma prática realizada pelas parteiras nos respectivos contextos, que requer uma compreensão profunda do corpo da mulher. Esse cuidado visa trazer a "mãe do corpo" ao seu lugar, localizado no umbigo; caso contrário, ela pode ascender à cabeça, colocando em risco a vida da mulher.

Assim como a "mãe do corpo", a terra não é estática, mas intrusiva, manifestando uma potência de ação nas relações sociais. Essa analogia vai além de uma simples metáfora, sugerindo a existência de um "corpo dentro de outro corpo". Podemos ampliar essa noção ao pensar o território como um corpo que abarca outros corpos, transcendendo os limites da casa e emaranhando diversos modos de habitar. Isso implica em potenciais perigos, exigindo uma abordagem cuidadosa nas interações. As diferenças não se manifestam de forma linear, mas em multiplicidades, envolvendo o entrelaçamento de corpos que se transformam e imergem nas paisagens. Trata-se de corpos em movimento, imersos e enredados.

No primeiro campo em Laranjal, fiquei doente, o que me possibilitou receber cuidados próximos de Joana Astrogida da Silva, parteira da região. Essa experiência foi marcada por afetos que se manifestaram na relação com outros corpos, como a prática de não sair de casa durante as noites de passagem lunar, evitar tocar em certas plantas durante a "lua forte" e pedir

permissão ao atravessar locais específicos, especialmente aqueles guardados por seus donos. Por estar doente, meu corpo estava mais vulnerável, e minha “mãe do corpo” estava situada no umbigo, pulsando intensamente e exigindo atenção através de dietas alimentares e comportamentais, como evitar comidas 'reimosas', como peixe de couro liso e porco, além de não ser vista pela lua durante sua passagem.

Através dessa afetação, pude participar da malha que envolve o entrelaçamento de corpos – como cobras, lua, plantas e a “mãe do corpo”. Por isso, Joana me ensinava que “cuidar do corpo é cuidar da terra. Um não existe sem o outro”. A partir dessa perspectiva, percebi que a “mãe do corpo” não é algo fixo, mas se estende à terra. Podemos afirmar que a “mãe do corpo” é parte intrínseca da paisagem dessas relações, pois, assim como a terra, ela atua e influencia a paisagem ao nosso redor.

A prática da arrumação mostra que a “mãe do corpo” é a terra em sua potencialidade. Compreender essa potência envolve reconhecer que a arrumação se dá na relação com essa malha de corpos intrusivos. A parteira, ao realizar a arrumação, não atua como uma intermediária entre o divino e o terreno; ela é um agente ativo dentro dessa complexa malha de relações. Ela não apenas canaliza forças, mas também é moldada por essas energias em sua prática. Sua atuação está intimamente relacionada ao manejo dessas afecções, levando em conta os perigos e as imanências que as cercam. Não se trata de estar à parte do mundo, mas imerso nele, o que requer um cuidado constante e atenção aos seus fluxos.

A terra age nas práticas de cuidado associadas à arrumação, pois abriga outros corpos que possuem potencialidades e forças interligadas em uma intrínseca malha de influências. Como sugere Ildete Miranda de Oliveira, parteira de Cambambi, a terra pode ser comparada a um corpo que, assim como uma mulher grávida, necessita de cuidados ao longo de seu ciclo. Assim como durante os nove meses de gestação se retira um pouco de terra, que será devolvida quando a criança nascer, é crucial oferecer à terra seu tempo de descanso; do contrário, ela pode se vingar.

A arrumação não se situa no plano celestial ou do pensamento, mas na ação concreta. A terra afeta e é afetada por essa trama de sujeitos intrusivos. Por essa razão, não se trata de representação, mas de afetação, conforme sugere Jeanne Favret-Saada (2005). Essa abordagem não implica apenas em levar a sério as relações, mas também nos convida a refletir sobre a importância de nos permitirmos ser influenciados pelas pessoas com quem interagimos. É fundamental deixar-se afetar pelas relações que estabelecemos com elas e com os modos que elas habitam, reconhecendo que cada interação molda nosso entendimento e nossa experiência. Assim, a arrumação torna-se uma prática de cuidado e conhecimento, onde a conexão com a

terra é central para a nossa existência e para a vitalidade dos lugares que compartilhamos.

A lua regula a lei do nascimento e da morte, definindo as condições das interações entre diferentes corpos. Isso inclui aqueles que transitam entre diferentes lugares, como ocorre com o Troá. Os seres encantados, em seus respectivos contextos, podem ser classificados em duas categorias: os que podem ser "descantados" através de técnicas específicas e os que não podem, por já estarem mortos.

O Troá se encaixa neste último caso, e é com respeito que peço licença para dialogar com ele. Seu Adriano, benzedor de Laranjal, me ensinou que o Troá foi um homem perverso em vida, violando normas de parentesco e maltratando muitos parentes. Sua presença é constante nas histórias do "tempo antigo", especialmente na figura do "justiceiro" – um homem ambíguo, cujas ações durante aquele período eram tanto desejadas quanto temidas pelas comunidades. Após a morte, ele não encontra descanso, transformando-se em uma criatura de uma perna comprida, com um umbigo de fogo e cheiro de enxofre. Uma peculiaridade do Troá é que ele gosta de cantar, mas quem o ouve jamais deve responder, pois, caso o faça, ele aparece, conduz a pessoa para a mata, a desnorteia e pode levá-la à morte.

O respeito ao Troá não é apenas uma questão de prudência; é uma condição para quem caminha pelas matas fechadas, onde sua presença é mais intensa. Ele atua em diferentes modos de habitar, aberto à transformação constante. O Troá não age em lugares fixos, mas em linhas que se enredam; ele não possui um lugar definido, porque esses lugares também estão sempre em movimento. Ao transitar por diferentes territórios, ele carrega consigo uma malha de interações — com a lua, com as árvores e com o próprio ato de caminhar. Adriano me contou que, quando a mata é queimada, o Troá sofre: "sente dor, porque sua vida depende dos pés que percorrem a mata".

A dor do Troá diante das queimadas é, portanto, uma provocação: a mata é muito mais que uma paisagem cultural e natural; ela é habitada por múltiplos modos de viver, histórias e memórias que continuam a pulsar, mesmo em meio à destruição. Esses “modos de habitar” não desaparecem, mas continuam a influenciar e fazer relações, desafiando-nos a repensar nossas interações com a paisagem e com os lugares invisíveis que a atravessam.

Podemos perceber a atuação de uma malha de corpos em potências que compõe uma ecologia de interações. Esses corpos não são indivisíveis; como sugere Maria José, "são corpos que dobram", moldáveis aos fluxos e movimentos, e não agem isoladamente, mas se afetam mutuamente. Tanto a lua quanto a "mãe do corpo", as plantas, as cobras, as águas e os seres encantados são corpos em constante transformação, não fixos ou finalizados. Estão sujeitos aos

afetos que promovem mudanças. A lua, com sua passagem; as plantas, com suas potencialidades; a "mãe do corpo", com seus deslocamentos; e o Troá, com seu caminhar e sua relação com a mata, provocam esse processo.

A "dobra", como explica Maria José, refere-se à capacidade dos corpos de seguir o fluxo dos ventos, guardando seus segredos e provocando as relações sociais. Assim, o corpo é entendido como uma dimensão central nas práticas de "arrumação", um ato de protegê-lo contra infortúnios e acontecimentos que afetam tanto o corpo quanto o território, já que a terra é vista como uma extensão do corpo. Não há separação, mas uma conexão entre diferentes formas de existir e habitar.

Nesse contexto, compreendemos que o corpo não é a totalidade da pessoa, assim como a pessoa não se limita apenas ao corpo (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1987). Há uma complexidade maior, uma malha (Ingold, 2012b) de agenciamentos e influências que se materializa na relação com a terra, sendo afetada por uma trama de potencialidades, perigos e forças imanentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa perspectiva sobre a terra expande a compreensão das relações sociais ao experienciar que elas não se limitam apenas aos seres humanos, mas também envolvem o emaranhamento complexo com outros corpos, formando uma malha de multiespécies. Ao relacionar as fases da lua com o comportamento desses corpos intrusivos, sugere-se a existência de um conjunto de afetos e cuidados que devem ser seguidos e respeitados. Isso implica uma "ética ambiental" que, segundo Deborah Bird Rose (2000), emerge a partir dos acontecimentos do cotidiano, onde as multiplicidades ganham vida. Essa ética não se resume a levar a sério essas relações, mas também a deixar-se afetar por suas complexidades e transformações.

Portanto, ao considerarmos a afetação emaranhada na vida, somos desafiados a adotar uma abordagem mais cuidadosa e ética em relação à paisagem e às diversas formas de existência. Essa forma de habitar não pressupõe igualdade, mas exige a consideração da relação entre diferentes enquanto diferentes. Esse processo, que Bispo descreveu como "confluências" que se entrecruzam sem se misturar, é um passo fundamental para pensar a "ética ambiental". Nessa perspectiva, as relações entre diversos corpos são definidas pela diferença e pelo movimento, afetando a paisagem e os seus modos de habitar a terra.

REFERÊNCIAS

DOS SANTOS, Antônio Bispo; PEREIRA. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Cadernos de Campo, n. 13, 2005.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos, n. 37, p. 25-44, 2012.

INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. World archaeology, v. 25, n. 2, p. 152-174, 1993.

MACEDO, Ulla. "A 'dona do corpo': um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-Ba. Dissertação de mestrado. Bahia: UFBA, 2007.

RUMSEY, Alan; WEINER, James F. (Ed.). Emplaced myth: space, narrative, and knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.

SEEGER, A.; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo brasileiro, p. 11-30. Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero, 1987.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Resistência e Pirraça na Malhada: Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité. Tese (Doutorado) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2015.

A vivência do luto antecipatório durante o tratamento de câncer de um ente querido

Keila Cristina de Souza Soares⁷⁷

Resumo

Neste texto, discuto o luto antecipatório, que é o luto vivido antes da perda efetiva, geralmente em situações de doenças terminais, como o câncer ou demências progressivas. Procurei narrar minha experiência pessoal com o diagnóstico de câncer avançado de meu esposo, detalhando como o cotidiano foi transformado pela doença. No texto descrevo como o cotidiano foi resignificado para enfrentar a proximidade da morte, além de refletir sobre os desafios emocionais e práticos da judicialização de tratamentos, a sobrecarga de responsabilidades e a necessidade de cuidados paliativos. Destaquei a complexidade de lidar com uma temporalidade dual, marcada pelo tempo acelerado da doença e pelo tempo suspenso da espera. Inspirando-me na obra de Veena Das, relacionei o câncer a "quase eventos", que interrompem o fluxo da vida sem resultar em rupturas bruscas, mas envenenam gradualmente a existência cotidiana. Por fim, o texto explora o papel dos rituais no luto antecipatório e como o conhecimento sobre o câncer é frequentemente contaminado por estigmas e desinformação. Destaco a vivência da doença, permeada por amor, medo e reavaliação de valores, revelando impacto profundo da doença no cotidiano e a busca por sentido em meio à dor.

Palavras-Chave: Luto antecipatório, Luto, Cuidados Paliativos, Quase-eventos, Aflição.

O luto antecipatório é um processo de luto vívido antes da perda efetiva. Isso ocorre, por exemplo, quando recebemos o diagnóstico de uma doença incurável para nós mesmos ou para um familiar, como um câncer em estágio avançado ou uma demência progressiva. Também pode se manifestar quando acompanhamos alguém próximo que está em fase terminal. Esse tipo de luto, porém, é frequentemente incompreendido. Pessoas que não compartilham a mesma experiência podem interpretá-lo como exagerado ou uma ocorrência desproporcional, uma vez que a morte ainda não ocorreu.

Segundo Jay Lebow (1976), o luto antecipatório é uma complexa teia de reações que abarca o âmbito cognitivo, emocional, cultural e social, vivenciada tanto pelo paciente quanto por sua família quando a morte se torna uma realidade iminente. Os aspectos sociais desse processo referem-se a uma série de fatores que moldam o contexto social no qual essa vivência do luto antecipatório se desenrola. Entre esses fatores, destacam-se o modo como o paciente enfrenta a situação, a rede de apoio familiar, o suporte econômico, religioso e ¹ Mestra em

⁷⁷ Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais- UFMG

cultural para lidar com a doença e a morte, bem como o respaldo oferecido pelas instituições de saúde. Embora o luto antecipatório possa servir como uma forma de preparação emocional para a morte, ele não necessariamente alivia a dor do luto após a perda efetiva. Pelo contrário, o luto antecipatório pode adicionar uma camada de complexidade ao processo de luto, já que aqueles que passam por essa experiência podem sentir culpa ou confusão por terem começado a "despedida" antes que a pessoa tenha realmente falecido. Assim, o luto antecipatório se configura tanto como um mecanismo de enfrentamento quanto como uma experiência multifacetada e emocionalmente carregada.

Este trabalho tematiza a vivência dos impactos no cotidiano a cerca do descobrimento do câncer em meu esposo. Também poderia levar o título de “Será que ele estará aqui para ver?”, pois essa é a pergunta que ficou martelando em minha cabeça em cada data importante, como aniversários, o casamento da sua afilhada, na desfesa da minha dissertação de mestrado ou um natal ou ano novo.

O ano era 2021. Ainda vivíamos os reflexos das restrições sociais devido à pandemia da Covid-19, quando meu esposo, aos 45 anos de idade, começou a queixar-se de incômodos no funcionamento do intestino e dores no reto. Aconselhei fortemente que procurasse por um médico e após realizar alguns exames de sangue e imagem na região abdominal, foi solicitada uma colonoscopia. Hoje, ao refletir sobre esse dia, percebo que as microviolências durante a nossa travessia de tratamento e vivência da doença começaram no exato momento do diagnóstico. Para a realização de uma colonoscopia, é necessário ter um acompanhante devido ao processo de sedação que o paciente irá passar durante o procedimento. No entanto, devido às restrições de circulação e à presença de pessoas em locais públicos impostas pela pandemia de COVID-19, o exame seria realizado sem a presença de um acompanhante. Meu esposo foi submetido à colonoscopia, enquanto eu esperava, também só, no carro.

Só, ele estava no momento em que recebeu o diagnóstico, logo após o procedimento ter sido concluído.

Só, ele saiu da sala do médico.

Recebeu essa notícia sozinho, sem a presença de um amigo ou familiar. Eu via o desamparo em seu rosto. Foi quando eu implorei a recepcionista para que me deixasse tentar falar com o médico para saber de fato o que estava acontecendo. Encontrei o médico já na saída e então ele me disse: “*Não precisa nem de biópsia para confirmar, seu marido está com câncer, ele terá que fazer quimioterapia, depois radioterapia e depois ser colostomizado, onde vamos tirar uma parte bem grande do seu intestino e ele ficará usando uma bolsa. Para adiantar já pedi mais exames de imagem para sabermos se o câncer está em outros lugares.*”.

E estava: fígado, linfonodos e agora pulmão.

O câncer brotou em seu corpo e se espalhou por nossas vidas.

O nosso chão se abriu. Quando confrontadas com o diagnóstico de uma doença grave, as pessoas frequentemente experimentam sofrimento imediato. A perspectiva da morte eminente oferece a oportunidade de um encontro rápido com o significado da vida, mas também carrega a angústia de talvez não houver tempo suficiente para vivenciar plenamente essa jornada. Isso ressalta a importância dos processos simbólicos e intersubjetivos que moldam a construção da realidade em torno da doença. A experiência da doença está intrinsecamente ligada ao contexto sociocultural em que o paciente e seus entes queridos estão inseridos. As histórias pessoais, como manifestações simbólicas da realidade, incorporam valores e significados culturais que são compartilhados de forma coletiva. Simultaneamente, essas narrativas conferem sentido à experiência da doença, a qual é única para cada indivíduo. Quando se expressam sobre o câncer, os pacientes e seus familiares interpretam os eventos e guiam suas ações e escolhas, visando continuar tanto o tratamento quanto as suas rotinas cotidianas.

O nosso cotidiano foi completamente alterado pela doença, assim como a nossa relação de casal. No meu vocabulário palavras como quimioterapia, pett-scan, hemograma, plaquetas, imunidade, CEA, estadiamento, metástase foram incorporadas. Passei a ter um cuidado extremo com a alimentação do meu companheiro: tudo deveria ser extremamente desinfecctado, bem cozido e saudável. O medo de ele ter Sepsis era constante, por isso eu verificava se ele estava com febre a todo instante. Quando em um período da doença ele começou a ter febre tumoral, que se manifestava normalmente no final da tarde, eu comecei a temer o por do sol. As épocas de frio sempre foram as que mais gostávamos, porém passei a ficar com raiva do frio, pois era um risco maior dele contrair uma gripe, uma pneumonia ou uma virose. Na minha cabeça o seu bem-estar e qualidade de vida dependiam de mim, pois eu acreditava que se eu cuidasse muito bem dele, ele poderia permanecer forte, não passar por internações, sempre ter a imunidade boa para receber as quimioterapias e a doença poderia ser controlada.

E quase tudo isso aconteceu: ele nunca ficou internado, a não ser por 4 dias, quando fez a cirurgia para remover o tumor no fígado, que não pode ser todo removido por conta da região em que estava, nunca teve anemia, se manteve disposto durante um bom período de tempo e não pode tomar quimioterapia, em três anos, apenas duas vezes, uma por conta da baixa de plaquetas e outra por conta da baixa de neutrófilos. Ele não foi customizado, pois segundos os médicos, a preocupação maior era com a funcionalidade hepática e passar por uma grande cirurgia que não iria curá-lo, somente prejudicar a qualidade de vida dele, não

valeria a pena.

A doença jamais foi controlada. A cada 4 meses ele era submetido a exames de imagens e a cada resultado, sem exceção, era comprovado o avanço da doença. Foram centenas de exames de sangue, dezenas de exames de imagens, radioterapia, dezenas de quimioterapias, sendo quatro com medicamentos diferentes durante três anos. Uma dessas medicações teve que passar pelo desgastante processo de judicialização, pois o plano de saúde IPSEMG não cobria o tratamento e a medicação não estava disponível no SUS. Passar por esse processo de judicialização que levou 4 meses, me deixaram extremamente aflita e ansiosa. Quando finalmente ele teve acesso à medicação o câncer mais uma vez havia progredido.

Após todos esses tratamentos, em julho de 2024, meu esposo realizou mais um exame de imagem, após o final de mais 3 ciclos de quimioterapia e mais uma vez a doença ria da nossa cara. Seu fígado já estava praticamente tomado, havia aumentado também no pulmão e no intestino. Já não havia mais opções e possibilidades de tratamento. Então ele foi encaminhado para os Cuidados Paliativos, foi quando na primeira consulta, ele confessou como era difícil passar por uma consulta para falar sobre sua própria morte. Apesar de a médica ter usado da metáfora do guarda-chuva, ao dizer que o cuidado paliativo era um guarda-chuva que estava sendo entregue para ser usado em dias de tempestade, assuntos como intubação e sedação não foram evitados. Somente após a quarta consulta meu esposo conseguiu dizer que não queria ser entubado em hipótese alguma, que aceitava sedação em caso de dor extrema e que gostaria de evitar a internação a todo custo. Que gostaria de sempre estar comigo.

Enquanto vivíamos a doença, senti meu amor pelo companheiro crescer ainda mais. Era como uma forma de compensação, como se, inconscientemente, eu pensasse que, já que ele não poderia estar comigo para sempre, eu necessariamente deveria amá-lo intensamente agora, pois, depois que ele se fosse, já não teria mais como expressar esse amor. Ficamos ainda mais grudados. Mais companheiros, mais íntimos, mais honestos um com o outro, mais entregues. Procuramos viver além da doença. Ritualizamos a vida no cotidiano, seja através de viagens, um banho de mar, uma comida especial, um vinho pra mim e uma cerveja sem álcool pra ele, seja assistindo séries, ouvindo músicas ou fazendo churrascos. Precisávamos estar impregnados da presença do outro e entender que há vida mesmo diante da morte.

Foi buscando viver que fotografei, ao longo de 365 dias, de 1º de janeiro de 2022 a 31 de dezembro de 2022, as pequenas alegrias e simplicidades do cotidiano que ocorreram em cada um desses dias. As fotos estão publicadas em um perfil no Instagram, sob o nome @evaleuodia. A criação do perfil na rede social foi um presente meu para meu esposo. Tive a intenção de fazê-lo perceber que a sua vida continuava e deveria ser vivida com intensidade apesar da doença. Era uma tentativa de demonstrar que em todos os dias a vida continuava a

acontecer, mesmo estando doente. Até o mês de junho de 2024 o perfil estava fechado somente para amigos e familiares, com os comentários abertos para quem quisesse comentar. O perfil possui 69 seguidores e tem a seguinte descrição “E nos valeu o dia: encontrando beleza do dia a dia, durante o tratamento de câncer do meu esposo. Amor, apesar das dificuldades, pode existir beleza no cotidiano”.

Meu esposo ficou emocionado quando criei o perfil. Visitava o perfil diariamente e curtia as fotos, porém nunca comentava.

Reconheço que encontrar beleza na rotina diária foi frequentemente um esforço monumental para mim. Esse desafio surgiu de diversas fontes de estresse, como o peso dos resultados dos exames que mostravam o avanço da doença, a notícia de que meu tio, que também era meu padrinho, havia sido diagnosticado com câncer de pulmão, apesar de nunca ter fumado, e o cansaço acumulado pela rotina intensa. A carga de trabalho, os estudos, os cuidados com a casa, as plantas, o cachorro, meus pais, as visitas, as idas ao hospital, a marcação de exames, as compras, as contas, as roupas para lavar e recolher do varal, além da atenção à minha sogra e as longas horas dirigindo durante as viagens, tudo isso contribuía para um sentimento constante de sobrecarga.

Além disso, eu me via imersa em um sentimento de culpa cada vez que precisava me ausentar para realizar uma atividade física ou mesmo para cortar o cabelo. A pressão para gerenciar todas essas responsabilidades e preocupações tornou a tarefa de apreciar a beleza nas pequenas coisas da vida ainda mais desafiadora. Em meio a essa constante luta para equilibrar as demandas do dia a dia e o impacto emocional das circunstâncias, a capacidade de enxergar e valorizar a beleza na ordinariade tornou-se uma batalha constante.

Em setembro desse ano, meu companheiro me pediu para ver o mar mais uma vez. Fomos no nosso aniversário de 16 anos de casamento. Ele, já muito fragilizado, entrou no mar por menos de cinco minutos. Confessou que se sentia cansado, mas vivo.

A experiência do luto antecipatório, especialmente em contextos de doenças terminais como o câncer, revela uma série de dimensões afetivas, culturais e simbólicas que estão no cerne da antropologia da morte. Para mim, que vivencia o gradual e inevitável declínio da saúde do meu companheiro, esse processo não é apenas uma preparação para a perda física, mas um entrelaçar de sentimentos de amor, impotência, medo e, frequentemente, uma reavaliação de significados e valores profundos da vida cotidiana.

O câncer pode ser entendido como um quase evento que interrompe o fluxo habitual da vida, trazendo à tona questões profundas sobre a existência, o corpo e a fragilidade humana. Este quase evento, como apontado por Veena Das em *Aflição* (2023), não apenas transforma a vida do indivíduo diagnosticado, mas também afeta suas relações familiares, sociais e culturais.

Os quase eventos se manifestam como incidentes no cotidiano, mas não resultam em tragédias ou catástrofes repentinas. São irrupções dolorosas e persistentes, que não rompem o fluxo da vida comum de maneira brusca, mas envenenam gradualmente. O diagnóstico de câncer representa uma ruptura abrupta com a normalidade, um ponto de inflexão que força tanto o paciente quanto aqueles ao seu redor a confrontarem realidades dolorosas e incertas, desencadeando um processo de reavaliação da vida, prioridades e relações, muitas vezes trazendo à tona emoções intensas e uma reconfiguração dos papéis dentro da família e da comunidade.

A dor e o sofrimento que acompanham a iminência da morte se entrelaçam no tecido da vida cotidiana, afetando cada dimensão da existência. Essa nova configuração da realidade exige uma constante reinterpretação do tempo vivido, uma reavaliação do sentido da existência à luz da proximidade da morte. A reflexão sobre o significado da vida, intensificada pela consciência da mortalidade, torna-se, então, um processo de desconstrução e reconstrução simultâneas. Assim, o diagnóstico não apenas suspende o tempo em um instante de trauma, mas também dá início a uma nova narrativa, onde passado e presente se entrelaçam na tentativa de encontrar significado na experiência do sofrimento.

A vivência cotidiana do luto antecipatório expande o conceito de temporalidade, o cotidiano pode ser a base de uma "trama de vida" que é constantemente refabricada, mesmo em meio à violência e ao sofrimento. Para eu, que cuido do companheiro doente, o cotidiano se torna um campo de resistência e resiliência, onde pequenos atos, como preparar uma refeição ou assistir a um filme juntos, ressignificam o cuidado e reafirmam a conexão com o outro. Esses gestos se tornam rituais que, apesar da iminência da morte, permitem que a vida prossiga em sua simplicidade e no seu poder de reconstrução.

O tempo também adquire um aspecto dual: há o tempo acelerado da doença e o tempo congelado da espera, uma dicotomia que Das descreve como o "congelamento" do tempo diante de diagnósticos de doenças graves. Vivo em uma temporalidade suspensa, onde a realidade da morte futura interage com o presente em um fluxo constante de despedidas, o que pode tornar cada momento tanto mais doloroso quanto mais significativo.

A aflição, dor e o sofrimento que acompanham a iminência da morte se entrelaçam no tecido da vida cotidiana, afetando cada dimensão da existência. Essa nova configuração da realidade exige uma constante reinterpretação do tempo vivido, uma reavaliação do sentido da existência à luz da proximidade da morte. A reflexão sobre o significado da vida, intensificada pela consciência da mortalidade, torna-se, então, um processo de desconstrução e reconstrução simultâneas. Assim, o diagnóstico não apenas suspende o tempo em um instante de trauma, mas também dá início a uma nova narrativa, onde passado e presente se entrelaçam na tentativa de

encontrar significado na experiência do sofrimento.

O conhecimento sobre a doença, longe de ser uma simples acumulação de fatos médicos, é frequentemente "envenenado" (DAS, 2020) por medo, preconceitos e desinformação. O saber sobre o câncer pode ser contaminado por fatores sociais e culturais que distorcem a realidade da doença. Em muitas sociedades, o câncer é cercado por mitos e estigmas que alimentam o medo e a discriminação. Este envenenamento do conhecimento ocorre quando rumores e informações incorretas ou preconceituosas influenciam as percepções e comportamentos das pessoas, impactando negativamente a vida dos pacientes. O câncer é frequentemente visto como uma sentença de morte, uma visão que pode ser exacerbada por histórias pessoais e narrativas coletivas que retratam a doença de maneira fatalista. Este tipo de conhecimento envenenado cria uma atmosfera de desesperança, podendo dificultar a busca por tratamento e apoio adequados. Essa perspectiva sombria também impacta profundamente a mim e aos demais membros da família, incluindo irmãos, mãe, sogros, cunhados e sobrinhos.

Em muitas culturas, os rituais desempenham um papel crucial no processo de despedida e aceitação da morte. Embora o luto antecipatório não permita rituais convencionais, eu frequentemente crio "rituais silenciosos" que me ajudam a lidar com a iminente perda. Estes podem ser pequenas ações ou pensamentos que remetem a lembranças ou simbolizam a continuidade do nosso afeto, mesmo após a morte. Esses rituais permitem que o luto seja vivenciado de forma gradativa, adaptando-se à inevitável transição, o que é especialmente importante quando a perda envolve não só a pessoa, mas uma história de vida compartilhada.

O luto antecipatório, assim, pode ser entendido como um processo de elaboração simbólica e emocional que prepara o terreno para o luto posterior. Experimento uma perda que é simbólica, porém já real. Este estado de suspensão permite uma elaboração gradual e contínua da dor, transformando o próprio luto em um caminho de autoconhecimento e ressignificação da vida.

A antropologia da morte nos ajuda a entender como o luto antecipatório, especialmente para uma mulher que cuida de seu companheiro com câncer, é um processo multidimensional que envolve questões de identidade, temporalidade e resistência. Esse luto antecipado não é um momento de espera passiva, mas uma vivência ativa e complexa, em que o cuidado, os pequenos rituais e a ressignificação da vida cotidiana criam uma espécie de resistência frente à mortalidade. Para mim, o luto antecipatório não é apenas sobre perder o meu companheiro, mas sobre encontrar novos significados em uma realidade permeada pela fragilidade e pela finitude.

Assim, a antropologia nos oferece um arcabouço para entender o luto como um processo em constante construção, onde os significados da vida e da morte são elaborados no

íntimo dos relacionamentos, permitindo àqueles que ficam se reconciliarem, de alguma forma, com a inevitabilidade da perda.

Eu acredito que estar ao lado de alguém nesse momento representa uma das experiências mais profundamente íntimas que podemos compartilhar com outro ser humano. Poucas coisas na vida podem ser tão íntimas quanto dividir com alguém o processo ativo e real da possibilidade de morrer. Nesse instante, a vida se desnuda completamente, revelando-se em sua mais pura essência.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. 2021. **Notas sobre o luto**. São Paulo: Companhia das Letras.

ARANTES, A. 2019. **A morte é um dia que vale a pena viver**. Rio de Janeiro: Sextante.

DAS, Veena. (2015). **Affliction: health, disease, poverty**. New York: Fordham University Press, 256 pp.

DUNKER. 2023. **Lutos Finitos e Infinitos**. 1 ed. São Paulo: Planeta do

Brasil. ELIAS, N. 2001. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Jorge

Zahar. GEERTZ, C. 1978. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro:

LTC.

KLEINMAN, A.1988. **The illness narratives: suffering, healing, and the human condition**. New York: Basic Books.

KÜBLER-ROSS, E.1997. **Sobre a morte e o morrer**. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes.

LUTZ, C.1988. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory**. Chicago: University of Chicago Press.

MAUSS, M. 1974. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU.

MUZZIN, L. et al.1994. **Living with cancer: the liminal experiences of patients and their families**. In: Social Science & Medicine, v. 38, n. 6, p. 799-806.

PEIRANO, M. (2008). **Etnografia ou a teoria vivida**. Revista Ponto

Urbe RODRIGUES, J. 2006. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz.

SIQUEIRA, J; BARBOSA,; BOEMER,M.2007. **O estigma da morte na experiência do câncer**. In: Revista Brasileira de Enfermagem, Brasília, v. 60, n. 4.

SOARES. A. 2019. **Enquanto eu respirar**. Rio de Janeiro: Sextante

SONTAG, S.1984. **Doença como metáfora**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

TURNER, V.1974. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.** 2. ed.

Petrópolis: Vozes.

NARRANDO A PRÓPRIA MORTE: REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS SOBRE RELATOS DE EXPERIÊNCIAS DE QUASE-MORTE (EQM)

Arlindo Souza Neto⁷⁸

RESUMO:

A morte é um fenômeno que revela importantes aspectos socioculturais. As ciências sociais, especialmente a antropologia, já evidenciaram seu potencial para além dos aspectos biológicos. Neste artigo, a morte é abordada como um tema para a reflexão sobre experiências, narrativas e significados. A partir de relatos de Experiências de Quase-Morte (EQM), o autor explora como são construídas narrativas que expressam novos arranjos emocionais e cognitivos, destacando o compartilhamento cultural por meio da linguagem. O argumento central do artigo é compreender como um fenômeno biológico, neste caso, a morte, é ressignificado, adquirindo contornos e aspectos essencialmente culturais. Por fim, o artigo evidencia que as narrativas de quase-morte revelam relações significativas com concepções cosmológicas, abrangendo memória, percepção simbólica e padrões emocionais.

PALAVRAS-CHAVE: Morte; Narrativas; Cosmologias; Experiências.

INTRODUÇÃO

Possivelmente, somos a única espécie que demonstra ter consciência da morte. Esse fato permite que o fenômeno da morte revele muito sobre a vida presente, evidenciando como vivemos, nos relacionamos e percebemos a nós mesmos. Os relatos de Experiências de Quase-Morte (EQM) que consegui catalogar ajudam a questionar como nos relacionamos com a cultura, a natureza e, sobretudo, com nossa capacidade simbólica e reflexiva. Esses relatos constituem o material etnográfico utilizado nesta análise.

Uma Experiência de Quase-Morte pode ser definida como um fenômeno biopsicocultural no qual pessoas que estiveram biologicamente mortas por um período durante uma parada cardiorrespiratória relatam, ao acordar, que mantiveram consciência durante esse intervalo. Essas verbalizações apresentam correspondências entre si e parecem

⁷⁸ Sociólogo, Mestre e Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, e Docente Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, onde desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado pela CAPES. E-mail: arlindosociologo@gmail.com

se configurar como narrativas cosmológicas.

A dimensão biológica da Experiência de Quase-Morte tem sido estudada pela medicina em termos de manifestação e significado biológico, mas raramente sob a ótica cultural. Para aprofundar a discussão nesse sentido, inicialmente descrevo as narrativas de quase-morte e, em seguida, desenvolvo uma análise sobre os elementos que as compõem e como esses elementos interagem para produzir significados.

Em termos biológicos, o córtex cerebral é o local onde se estabelecem as representações simbólicas. As informações que ele recebe são processadas e integradas, resultando em respostas automáticas. Essa região cerebral também é responsável, fisiologicamente, pela linguagem, percepção, emoção, cognição e memória. Nos humanos, o desenvolvimento do córtex permitiu o aprimoramento da cultura e do pensamento abstrato, como já descreveu Gosden (2012).

Durante uma Experiência de Quase-Morte, o córtex cerebral está inativo, o que torna biologicamente impossível a cognição. Sem a ação do córtex, a pessoa é privada de suas capacidades auditivas, visuais e sonoras e, conseqüentemente, impossibilitada de utilizar a linguagem verbal e a memória. No entanto, aqueles que passaram por uma quase-morte narram a experiência como se suas funções cognitivas não estivessem comprometidas. Esse foi o caso dos meus informantes, que relataram apreender o mundo por meio da audição, visão, linguagem e memória durante a parada cardiorrespiratória.

A dimensão biológica do corpo está diretamente atrelada à concepção cultural, assim como às dimensões emocional e cognitiva. Como seres relacionais e contextuais, não somos compostos apenas pela dimensão biológica; somos, ao mesmo tempo, influenciados pelas contingências históricas. Em certa medida, a dimensão cultural, com sua potencialidade de ação, pode ser mais poderosa do que outros aspectos aos quais estamos sujeitos, como nossos genes. Nesse sentido, analiticamente, podemos considerar que nossos aspectos biológicos e culturais, incluindo a mente, são produtos históricos.

Destaca-se que os relatos analisados estão relacionados à ressignificação da ideia da morte a partir da EQM. A concepção da morte descrita nos relatos se afasta do sentido negativo comumente estabelecido, revelando uma percepção da morte sem medo, fundamentada em aspectos positivos. Nesse sentido, êmicamente, a experiência da morte é compreendida como um novo começo, uma nova vida – mesmo que seja na mesma vida – onde medos, ansiedades e temores são substituídos pela calma, paz e lucidez, estabelecendo uma nova ordem emocional.

EXPERIÊNCIAS DE QUASE-MORTE: UM BREVE HISTÓRICO E UM RELATO DE CASO

O primeiro pesquisador a estudar cientificamente as Experiências de Quase-Morte (EQMs) foi o norte-americano Raymond Moody. A partir dos relatos, Moody identificou algumas variáveis constantes nas narrativas, como: (1) a sensação de estar morto durante a quase-morte; (2) o sentimento de paz e alívio durante e após a experiência; (3) a visão de uma luz ou de um túnel de luz ao estar fora do corpo; (4) a presença de um ou mais “seres de luz” na experiência; (5) a recapitulação da vida; e (6) a sensação prolongada de compreensão do mundo, especialmente relacionada a uma memória duradoura das sensações após a experiência.

Kenneth Ring (1999), psicólogo da Universidade de Connecticut, foi um dos primeiros a sistematizar e examinar cientificamente as EQMs, caracterizando o que chamou de “núcleo” da experiência. Ring observou que a presença de um sentimento de paz e a vivência de experiências fora do corpo (como entrar na escuridão ou ver luzes) eram centrais nos relatos que catalogou.

Além disso, Ring (1999) apontou que uma EQM produz diversos efeitos psicológicos, entre os quais se destacam: (1) a redução ou extinção do medo da morte e um maior apreço pela vida; (2) a conscientização da importância do amor; (3) a sensação de união com todas as coisas; (4) a valorização do conhecimento; (5) maior responsabilidade pela própria vida; (6) ampliação do vigor e da atividade mental e física; (7) reavaliação das coisas materiais da vida; (8) um profundo senso de missão; e (9) um sentido de urgência e reavaliação das prioridades.

De forma semelhante, Noyes (1980) examinou 215 pessoas que passaram por uma EQM e, ao analisar os efeitos dessa experiência em suas vidas, comparando comportamentos e posturas antes e depois, encontrou um padrão de mudanças consideradas positivas. Essas mudanças referem-se a atitudes, condutas, crenças e valores, incluindo a ausência de medo da morte, a sensação de pertencimento ao mundo, a crença na continuidade da existência, a valorização da vida, a reavaliação de prioridades e a melhoria das atitudes em relação aos outros e a si mesmo.

Resumidamente, esses são os principais aspectos estruturais que constituem uma Experiência de Quase-Morte e que, de modo geral, costumam estar presentes simultaneamente nas narrativas. A seguir, apresento um relato, embora resumido, de um dos informantes, a fim de que as características acima citadas fiquem evidentes. A informante se

chama Carmem, tem 53 anos, é casada, jornalista, e sua EQM foi em 2011.

Segue o relato:

Tudo aconteceu quando eu precisei fazer uma cirurgia no coração. Na época, fiz uns exames e precisei de uma angioplastia. A cirurgia aparentemente correu bem, porém, quando saí da sala de cirurgia, tive uma parada cardíaca. E foi justamente durante a parada que eu despertei. Não meu corpo, mas meu eu, Carmem. Eu, Carmem, em alma. [...] Inicialmente, achei que estava sonhando, porque acordei de repente, no susto. Acordei e vi meu corpo ao lado, deitado na maca. E vi os médicos fazendo os procedimentos, ouvi os aparelhos apitando e vi uma enfermeira [...] pensei logo que tinha desencarnado [risos]. Mas, quando pensei isso, me veio uma sensação de paz. Rapaz, fui invadida por aquela sensação que era impossível de eu acreditar que iria morrer. [...] Na mesma hora, pensei: “Calma, Carmem, você está apenas fora do corpo”. Foi quando vi entrar na sala um homem e uma mulher, ambos vestidos de branco. O homem de camisa e calça brancas, e a mulher de vestido branco. Ambos eram lindos, deviam ter entre 40 e 50 anos, e entraram flutuando na sala. Quando os vi, fui invadida por uma paz, por uma sensação de calma e de ternura. Eles se aproximaram de mim. A mulher olhou para mim, sorriu e me disse: “Filha minha, vamos dar um passeio, você ficará bem”. Então, ela encostou a mão direita na minha testa e nós fomos instantaneamente transportados para uma grande sala, que parecia o hall de um desses teatros europeus. Mas não havia ninguém ao redor. Só eu e eles na minha frente. Então, ela novamente olhou para mim, com um lindo sorriso. De ambos refletia uma luz bonita. Eles não se identificaram; eu nunca os vi antes. Ela falou assim para mim: “Carmem, sua oportunidade de viver não acabou ainda. Você voltará e entenderá o que aconteceu. Faça seu melhor. Você é uma grande mulher, sua filha precisa de você, seu companheiro também. Você só precisa descobrir como viver melhor, e estamos aqui para que você não esqueça disso. Olhe a vida para além do agora. Estamos sempre com você, não desista nunca”. Na mesma hora, eu senti e vi uma luz sair do meu peito, crescendo e invadindo todo o salão. Foi clareando; na verdade, foi ofuscando, porque o local era claro, como um farol de carro. Até que me ofuscou e eu não conseguia ver mais os dois nem nada ao meu redor. A luz tomou todo o ambiente e eu voltei para o corpo. Acordei e já estava no quarto do hospital, onde acabaram de tirar a sedação. Fiquei uma semana no hospital, me recuperei e recebi alta depois de uma semana. [...] Todas as vezes que tento contar o que senti, fico com a sensação de que faltam palavras para descrever. Mas posso te dizer que foi uma sensação de plenitude. E, por incrível que pareça, essa sensação me acompanha até hoje. É uma mistura de paz, felicidade, alegria, de que não existem problemas, de que estamos conectados com o universo. Tenho plena consciência de que somos parte de algo muito maior. [...] Quando acordei já no quarto do hospital, eu sabia o que havia acontecido comigo. Sabia que tinha vivido algo que não é comum, mas que é possível de acontecer com qualquer um. Quando voltei para casa e já estava bem da cirurgia, procurei um psiquiatra para me informar mais sobre os fatos. No fim das contas, eu fui por causa do meu marido. Eu contei a ele e acho que ele ficou assustado, queria saber se eu não teria ficado com alguma sequela [risos]. A médica foi gentil e concluiu que era isso mesmo, houve uma experiência de quase-morte. Eu sei que a medicina não tem um consenso sobre o assunto. Essas coisas que envolvem o cérebro são complexas. Quanto mais se sabe, menos certezas eles têm. O fato é que estou aqui e sei o que passei. Fico na esperança de que a medicina evolua e consiga, de alguma maneira, provar que a consciência é mais do que eles pensam. [...] Hoje sou outra mulher. Posso dizer que sou realizada. Eu era insatisfeita com tudo, chata e “reclamona”. Aquele estilo de vida não me levaria a lugar nenhum; eu me tornaria uma velha chata e amarga. A vida sabe do que precisamos. O recado que me foi dado por aqueles dois seres de luz foi fundamental para eu me

transformar. [...] Hoje sou uma mãe melhor e uma esposa melhor também. Aprendi uma coisa que custava a aceitar: é preciso escutar mais os outros.

A partir de relatos como este, foi possível perceber uma sistematização da adaptação à experiência. Identificamos cinco momentos que se seguem após a experiência: (1) o informante busca identificar o evento que lhe ocorreu; (2) narra o acontecido; (3) a experiência é clinicamente atestada; (4) o informante dá sentido particular à experiência; (5) expressa, por meio da narrativa, uma mudança no arcabouço moral.

As narrativas individuais e coletivas são caminhos para a compreensão cognitiva humana, uma vez que a construção de narrativas e cenários é uma característica culturalmente compartilhada. Os relatos catalogados estabelecem uma relação particular entre o antes e o depois da Experiência de Quase-Morte. Essa relação, como exemplificado adiante, guarda uma analogia significativa com o presente dos informantes. Em outras palavras, o presente deles é definido pela relação entre antes e depois da quase-morte. Esse estado presente é narrado por meio de uma linguagem emocional que descreve sentimentos e estados subjetivos.

Uma questão importante que surgiu no início da análise das narrativas de quase-morte refere-se a uma questão epistemológica relacionada ao tempo, uma vez que a memória narrada constrói uma “alteridade no tempo”, tanto no tempo do informante quanto no do antropólogo. Ao refletir sobre as narrativas do passado, Ciachhi (2010) menciona uma “inédita dimensão histórica do estranhamento”.

Segundo sua concepção, essa perspectiva “ultrapassa a complementaridade do being there/being here, adentrando a dimensão do ‘nunca termos estado lá’, nem eu nem ele” (Ciachhi, 2010, p. 28). Quando observado de sua integridade atemporal, o passado é capturado após os fatos, e quem narra essa história vive-a como se estivesse presente, “na própria correnteza do tempo: pertencendo-lhe” (Ciachhi, 2010). Embora a singularidade de cada informante seja demarcada pela dimensão individual da alteridade que cada um experienciou, os elementos que compõem as narrativas de quase-morte variam em forma, mas tendem a seguir padrões compartilhados em seu conteúdo.

O RELATO DE QUASE-MORTE COMO NARRATIVA DE SENTIDO

A subjetividade, embora entendida como um produto interno, é significada a partir da relação com o externo. Essa relação é o que se convencionou chamar de intersubjetividade. Portanto, a subjetividade não é algo dado, mas algo que se constitui a partir do contato, da relação e das trocas, sejam elas práticas ou simbólicas, como ocorre nas narrativas de quase-

morte. Essas ideias estão presentes em Velho (1987) e Toren (2012).

Por sua vez, Starobinski (1970) observou que narrativas autobiográficas estão quase sempre embasadas em uma transformação pessoal. Da mesma forma, Maluf (1999), ao analisar narrativas que tratam de trajetórias terapêutico-espirituais, percebeu que a mudança pessoal é uma base narrativa essencial dessas trajetórias. O ato de narrar não se resume apenas a contar algo; narrar também pode ser entendido como um ato reflexivo, no qual se pensa sobre os sentidos e significados da experiência, bem como os sentimentos derivados dela. Por isso, o antes e o depois da experiência são cruciais nas narrativas de quase-morte, permitindo ao informante demonstrar como deixou de ser quem era e em quem se transformou.

Além desse aspecto, e em termos estruturais, faço um paralelo com as narrativas de conversão. Nelas, é possível observar a presença quase sempre de um evento que, em termos sahlisianos, funciona como uma ruptura entre um antes e um depois. Quando me refiro à conversão, utilizo o termo de forma analógica, especificamente em relação às narrativas dos informantes, deixando em segundo plano as discussões referentes ao campo do cristianismo.

Compreendo a conversão aqui como uma narrativa de sentido que relata uma transformação fundamentada em um acontecimento, servindo como ruptura entre um antes e um depois. A maioria das narrativas de conversão descreve como e quando se estabeleceu um novo modo de ser. Analogicamente, o modelo de “conversão” pode ser estruturado da seguinte forma: (1) a experiência de um evento; (2) a presença de uma ruptura com o passado; e (3) a manifestação de um discurso que expressa uma transformação.

Nesse sentido, a conversão, no presente contexto, está restrita à elaboração de uma visão transcendental do evento vivido, neste caso, da Experiência de Quase-Morte. A “conversão” dos informantes, se assim podemos chamar, constitui-se, estruturalmente, a partir de uma ruptura, embora também se apresente de modo processual. Como descreveram alguns informantes, a ruptura ocorre na própria experiência, e o discurso aparece como uma legitimação de uma mudança.

Como destacado anteriormente, os informantes relatam que se sentiam “diferentes” durante a experiência e, ao acordar, não eram mais os mesmos. Antes da experiência, como vimos no relato de Carmem, não havia “indícios” de ruptura com o passado, nem mesmo algo latente que pudesse ser associado a um “mal-estar” que provocasse uma ruptura, como ocorre frequentemente em processos de conversão, onde a dimensão processual é mais evidente.

Pelo contrário, os informantes afirmam que a negação do estilo de vida anterior à experiência é internalizada apenas após a quase-morte. Isso significa que a Experiência de

Quase-Morte se torna elucidativa para os informantes, e a negação de seu modo de vida anterior surge de um novo “conhecimento” acessado por meio da quase-morte. Assim, ao organizarem uma nova ontologia, os informantes identificam qualidades negativas em suas vidas anteriores, com base nos sentimentos e sensações gerados pela experiência.

Entretanto, essa “conversão” também apresenta uma dimensão processual. Em um segundo momento de interpretação, a nova identidade que o informante adota após a experiência se estabelece pela comparação e negação em relação ao passado. Nesse contexto, há um desaprender a ser o que se era e um aprender a ser o que se é.

Nesse sentido, pode-se observar uma mudança em nível processual no contexto etnográfico abordado. Contudo, com base nos relatos de quase-morte, não se verifica a concepção de um “vir a ser” antes da experiência, uma vez que foi através dela que se estabeleceu uma conscientização nos informantes, resultando em novas percepções sobre a vida, a morte e sobre si mesmos.

O que é comum na “transformação” ou “conversão” dos informantes é o alargamento das categorias de entendimento. Após a experiência, essas categorias ganham um contorno transcendental, ou seja, começam a administrar significados relacionados à continuidade da vida após a morte, com menor preocupação em relação ao futuro, um sentimento de pertencimento ao todo e a ausência de medo da morte, possivelmente decorrentes do “conhecimento transcendental” acessado durante a experiência de quase-morte. Durante essa vivência, os informantes relatam ter se sentido preenchidos com a “verdade e o sentido singular da vida”.

Em um segundo plano interpretativo, as narrativas de quase-morte apresentam semelhanças com as narrativas terapêuticas em dois aspectos principais. Primeiramente, ambas as experiências se mostram desestruturantes para o indivíduo, uma vez que envolvem, conforme relatado pelos informantes, o abandono de antigas referências e modelos de comportamento, configurando uma ruptura do ego, frequentemente associada a um contexto de sofrimento e dor. Em segundo lugar, tanto as narrativas de quase-morte quanto as narrativas terapêuticas evidenciam a eficácia dessa desestruturação, destacando a oposição conflituosa entre uma ordem cósmica, que sugere uma organização divina dos acontecimentos, e a vontade do indivíduo, bem como seu poder de escolha.

Entretanto, entre os relatos de quase-morte e as narrativas terapêuticas há um distanciamento: os relatos de quase-morte não enfatizam um esforço contínuo para desenvolver uma mudança de comportamento, como ocorre nas narrativas terapêuticas e em

trabalhos espirituais, que exigem um *mise en scène* correspondente a um novo projeto de vida, desenvolvido através de trabalho, esforço e persistência. A partir da análise dos dados, observa-se que o quadro semântico dos informantes é definido pela experiência. A transformação não está necessariamente vinculada a um trabalho de construção de um novo modo de ser, que geralmente ocorre em momentos de crise e em termos processuais. De modo geral, a transformação dos informantes reside no acesso, pela experiência, a um conhecimento considerado privilegiado, a partir do qual surge a comparação entre o passado e o presente, entre o que eram e o que são hoje, como ilustrado no relato de Carmem.

Para os informantes, a manifestação do novo modo de ser funciona menos como um exercício de internalização e mais como a exteriorização de uma identidade já estabelecida. Isso significa que eles não destacam conflitos internos vividos antes da experiência, que exigiriam esforços para a internalização de novos estilos de ser, como ocorre em experiências terapêuticas (por exemplo, Ayahuasca, Santo Daime, tratamentos com florais). A transformação provocada pela experiência de quase-morte não resulta de um exercício de internalização; é, antes, uma conscientização adquirida durante a própria vivência, que, em termos êmicos, deixou-os com a “consciência liberta” e a “consciência de si”.

Esse aspecto difere do que acontece com indivíduos que buscam mudar seu estilo de vida por meio de trabalhos espirituais ou da psicanálise, como aponta Maluf (2005b), ao afirmar que a ideia de mudança é central nas práticas terapêuticas e espirituais. Por exemplo, no método terapêutico Fischer-Hoffman, sentimentos como a raiva podem ser transformados em compaixão e compreensão. De maneira semelhante, no contexto do Santo Daime, essa transformação se expressa no conceito de “reconhecimento”. Além disso, há a transformação de padrões adquiridos em um “conhecimento de si”, assim como a conversão de sentimentos e energias consideradas “negativas” em afirmações positivas. Esse processo envolve ainda a transformação de si mesmo e dos sentimentos vividos em “símbolos e significados”.

Esses processos, por sua vez, exigem espaços específicos, aparatos rituais e um determinado período, aspectos que não necessariamente se aplicam à Experiência de Quase-Morte, especialmente no que diz respeito ao livre-arbítrio dos indivíduos envolvidos nas terapias. Sem dúvida, sem a biotecnologia que possibilita intervenções em pacientes em parada cardiorrespiratória, a experiência de quase-morte não seria viável. No entanto, essa experiência ocorre sem uma preparação prévia e, evidentemente, sem a escolha de quem a vivencia.

Entre os informantes pesquisados por Maluf (2005b), que compartilhavam práticas

terapêuticas como a leitura de tarô, a percepção do tempo apresenta certa similaridade. O tempo das experiências transformadoras é entendido como uma “concentração da experiência vivida”, o que indica que o tempo da vivência não está diretamente ligado ao tempo cronológico. Em um sentido metafórico, há dilatações temporais que variam conforme a experiência vivenciada.

Maluf (2005b) observa que, após uma sessão de leitura de tarô ou regressão às vidas passadas, é comum ouvir comentários como que essa experiência equivale a “seis meses de terapia convencional” ou que muitos anos da vida foram revividos em apenas duas horas. Dessa forma, os indivíduos envolvidos em práticas terapêuticas buscam estender suas vivências para além desse tempo-espço específico, tentando internalizar comportamentos terapêuticos no cotidiano.

A cura, conforme descrito por Maluf (2005b), começa a se integrar gradualmente na vida de quem a pratica, abrangendo diferentes domínios da existência e estabelecendo o que a autora denomina de “experiência terapêutica espiritual alternativa”. Esse aspecto é o que distancia as práticas terapêuticas das experiências de quase-morte. Não há uma extensão dos acontecimentos de uma quase-morte para a vida cotidiana; os informantes não internalizam comportamentos terapêuticos desenvolvidos na rotina. Nos relatos de quase-morte, a mudança de comportamento é legitimada não apenas pelo presente, mas, sobretudo, pela experiência em si. Os informantes não transportam para o cotidiano práticas terapêuticas que os ajudem a manter a transformação e, consequentemente, a ruptura com o passado.

Em síntese, segundo a lógica dos informantes, durante a experiência, “o que tinha que acontecer já aconteceu”. As narrativas surgem como instrumentos de validação da experiência transformadora, que é responsável pela ruptura com o passado. Nesse contexto, as narrativas se apresentam como elementos culturais de forte impacto, uma vez que são utilizadas de diversas maneiras: descrevem, justificam, negam, classificam e, sobretudo, qualificam a experiência.

CULTURA É O QUE SE DIZ?

Hervieu-Léger (1990) argumentou que narrativas individuais podem revelar dimensões coletivas das experiências. Essa perspectiva, que ele denomina de “singularidade absoluta do percurso de cada um”, levanta uma questão essencialmente antropológica: como podemos relacionar narrativas particulares, e, portanto, únicas, com estruturas e significados coletivos, percebendo uma unidade entre os diversos relatos?

Nos relatos de quase-morte, a experiência é apresentada como um momento singular,

compartilhado por meio da narrativa, que se estrutura a partir da relação entre revelação e ruptura. Assim, a narrativa da quase-morte pode ser compreendida como uma experiência tanto individual quanto coletiva, pois durante a quase-morte, os informantes vivenciaram um momento único de revelação e manifestação de um sentido transcendente, o qual é compartilhado coletivamente por meio da lembrança e da narrativa elaborada após a experiência.

O relato de uma "revelação" durante a experiência de quase-morte é descrito pelos informantes em termos que destacam sentimentos e sensações. Não é incomum o uso de expressões como: "é difícil de descrever em palavras", "foi uma sensação forte" ou "eu senti dentro de mim". De forma geral, em todo "momento de revelação", há uma singularidade de entendimento para quem o vivencia. A pessoa que experimenta esse momento assume a responsabilidade de classificar o acesso a tal revelação.

Dessa forma, o momento de revelação nas narrativas dos informantes pode ser entendido sob dois aspectos: (1) o macro transcendente, que se refere à percepção de uma transcendência que revela os sentidos das coisas; e (2) o micro transcendente, onde a transcendência é experienciada em um nível pessoal, de forma única para o informante, permitindo-lhe compreender a si mesmo e seu lugar no mundo.

A experiência de quase-morte pode ser interpretada como um momento de revelação transcendental sobre a compreensão de si e do mundo. Para os informantes, essa experiência não envolve sofrimento. Embora, em termos estruturais, a revelação traga uma ruptura que pode ser entendida como uma crise — característica comum nas narrativas de conversão — os informantes não descrevem a quase-morte como um momento negativo, ou como um evento em que sentimentos ruins estejam presentes. Pelo contrário, os sentimentos suscitados durante e após a quase-morte são, geralmente, positivos.

Embora um momento de crise não seja evidente nos relatos, ele pode ser percebido em segundo plano, quando os informantes desqualificam suas noções de si antes da experiência. Essa desqualificação do estilo de vida anterior e das concepções sobre si mesmos serve para legitimar a constituição de uma nova pessoa e de um novo projeto de vida assumido após a experiência, uma vez que esta ocorreu sem a vontade ou iniciativa do informante. Nas narrativas, não encontramos uma busca prévia pelo alívio de qualquer crise ou sofrimento, seja moral ou físico.

Nesse sentido, a revelação ou conscientização ocorre de modo "espontâneo", mas também é influenciada por uma agência externa, que revela os aspectos negativos, erros e equívocos de suas vidas. A transcendência experienciada durante a quase-morte aparece

como um caminho para a libertação das consciências, promovendo não apenas uma reavaliação de sentidos, mas, sobretudo, revelando capacidades inconscientes de ação no mundo.

A questão central pode ser resumida da seguinte forma: o momento de revelação na experiência de quase-morte é entendido pelos informantes como um instante de libertação, em que se toma "consciência de si". Para eles, essa conscientização já reside, de forma latente, em todos os seres humanos, mas é necessário o momento certo para que ela seja "despertada". Conforme relatado por Thereza, "está aí para todo mundo ver", sendo preciso apenas estar preparado para acessar a realidade descrita nos relatos. A experiência de quase-morte (EQM) é vista pelos informantes como uma situação contextual, "algo que tinha que acontecer", uma vez que, segundo essa lógica, eles já estariam prontos para a experiência, a qual era "necessário vivenciar". Nesse sentido, a "conversão" para um novo modo de ser, ou o estabelecimento dessa "conscientização", estaria no destino de todos, com cada pessoa tendo seu momento e maneira de mudar e ver o mundo de forma diferente.

Além disso, a EQM pode ser classificada como uma experiência iniciática, mesmo não ocorrendo em um contexto religioso nem sendo centrada no sofrimento ou em uma crise existencial prévia. Maluf (2007) descreve que, nas terapias alternativas típicas do movimento "Nova Era", as experiências iniciáticas, que se manifestam como rituais de iniciação, são focadas na vivência individual. Maluf observa que a conversão, um fenômeno comum em praticamente todas as religiões, expressa-se nas espiritualidades da Nova Era como a capacidade do indivíduo de romper com seu "velho eu" e construir um "novo eu", processo este permanente e que precisa ser constantemente atualizado ao longo do percurso pessoal. De acordo com essa concepção, podemos entender melhor a singularidade presente no discurso dos informantes e argumentar que o "itinerário particular" de cada um se baseia nas experiências prévias e posteriores à EQM. Em cada narrativa pessoal, o sentido de mudança ou transformação oscila entre a revelação de um conhecimento essencial e a transcendência vivida por meio dessa revelação.

Segundo Françoise Champion (1990), o percurso espiritual denominado "intramundano" — no qual o indivíduo espiritualizado não nega o mundo, mas o vive intensamente — é uma característica do "místico-esotérico contemporâneo". Para indivíduos místicos, a busca espiritual ocorre no próprio mundo, ajudando-os a viver melhor no aqui e agora. Além disso, Richard Handler (2012) observa que, no que diz respeito à cultura e linguagem, tanto antropólogos quanto informantes "descobrem, interpretam e produzem significados" a partir de valores, conceitos e categorias arbitrariamente criados. Isso sugere

que os significados culturais não estão na natureza, mas são fruto da disposição humana em contextos históricos, e qualquer mudança na cultura é também uma reprodução cultural. Ao narrarem suas experiências de quase-morte, descrevendo os elementos e sensações vividas, os informantes justificam seu novo modo de ser e de conceber o mundo.

Para Sahlins (2003), a mito-práxis é constituída por um novo modo de ser. Assim, os informantes explicam para si e para os outros a experiência vivida por meio da narrativa. Nesse contexto, a micro-história de cada informante é construída no nível da fala, onde categorias (como a de pessoa), signos (elementos das experiências de quase-morte) e a lógica narrativa são dispostos de acordo com os propósitos particulares de cada um. Isso significa que, além da dimensão individual da experiência narrativa, há uma dimensão social, na qual a fala e os significados por ela expressos buscam se alinhar com valores socialmente compartilhados.

Dessa forma, o ato de recordar está fundamentado em um processo de reprodução, sujeito às condições socioculturais individuais e coletivas. Embora certos elementos se justaponham nas narrativas dos informantes, o que interessa aos antropólogos é a permanência das sensações e sentimentos relatados. Se os informantes afirmam ter sentido uma determinada sensação de paz durante a EQM e que essa paz persiste após a experiência, isso indica que esses elementos comunicaram algo relevante.

Essa comunicação é crucial, pois, como Rosenthal (2014) destacou, nem toda narrativa se baseia em um processo de recordação. A pessoa pode simplesmente recontar uma história transformada em anedota ao longo do tempo, conforme as experiências interativas. Além disso, é possível que, no presente da narração, vivências pessoais ou transmitidas por outros sejam reunidas para formar uma nova história, enquanto partes essenciais da experiência original podem ser omitidas.

Com base nessas perspectivas, o interesse pelos sentimentos e sensações narrados pelos informantes se justifica, uma vez que esses elementos são a base das narrativas, que funcionam como gênese de novas configurações de sentidos e significados. As lembranças verbalizadas das experiências particulares se constituem por classificações e sentidos negociados e produzidos na ação prática, os quais são alterados no decorrer da interação coletiva. O arcabouço cultural dos informantes pode ser compreendido por meio de quatro momentos: (1) experienciar o fenômeno da quase-morte, (2) vivenciá-lo, (3) lembrá-lo e (4) narrá-lo como uma experiência. Esses momentos são complementares, mas cada um possui características próprias.

Num primeiro momento, a experiência de quase-morte se desenvolve em uma dimensão individual, sendo única e particular no curso de vida do informante. Por outro lado, as vivências decorrentes dessa experiência são coletivas, pois os eventos, mesmo que experienciados individualmente, são compartilhados coletivamente, podendo até definir o ethos de um grupo. O ato de lembrar ocorre tanto na esfera individual quanto coletiva, pois a lembrança de qualquer experiência é única, mas sempre relacionada aos contextos coletivos. Já o ato de narrar é uma comunicação da experiência, inserida no coletivo, embora narrar seja, em parte, um ato solitário.

Assim, experienciar, vivenciar, lembrar e narrar são momentos contínuos e inter-relacionados, que constituem juntos a estrutura comunicacional dos relatos de quase-morte. Como argumenta Rosenthal (2014), é necessário distinguir cuidadosamente entre as situações vividas no passado, as modificações que essas experiências sofreram ao longo da vida, e os processos de recordação presentes na narração, moldados pela comunicação interativa.

É preciso, portanto, atentar-se a essas contiguidades: experiências, vivências, lembranças e narrativas são partes de um mesmo processo ontológico. A experiência de quase-morte provoca nos informantes uma "conversão ontológica", que envolve a reavaliação de valores e afetos e o estabelecimento de um novo modo de ser classificado como positivo e superior ao anterior. No relato de Carmen, por exemplo, fica claro que, após a experiência, tanto ela quanto os demais informantes não veem mais a morte como o fim da vida, mas como uma etapa de uma existência contínua. Ao compreenderem a morte sem medo, como uma fase da vida, os informantes geralmente justificam essa mudança por meio de uma "revelação" ocorrida durante a EQM, que os conscientizou sobre o verdadeiro sentido de suas existências.

Entretanto, essa revelação não está associada à concepção clínica da EQM — morrer temporariamente e depois ter a morte revertida —, mas à ideia de que a EQM é uma janela para a autoconsciência. As narrativas de sentido parecem comunicar que a EQM tocou profundamente os informantes em todos os aspectos. Segundo Bateson (2008), isso poderia ser visto como uma experiência holística, moldada por padrões culturais compartilhados. Em termos batesonianos, a EQM reorganiza padrões de pensamento, afetando os conteúdos mais íntimos da existência dos informantes, ampliando sentidos, emoções e sensações. Assim, as narrativas de sentido não apenas revelam o que os informantes pensam e sentem, mas também atuam no mundo social, constituindo o modo como as pessoas se veem e se entendem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo investigou as Experiências de Quase-Morte (EQM) como fenômenos biopsicoculturais que revelam aspectos fundamentais da vida, cultura e natureza humana. Embora o córtex cerebral — responsável pela cognição — tenha permanecido inativo durante a EQM, os indivíduos relataram vivências conscientes. A análise focou em como essas narrativas foram construídas, seus significados simbólicos e como regulam padrões emocionais, resultando em uma nova percepção sobre a morte. Nos relatos, a morte deixou de ser vista de maneira negativa, transformando-se em um novo começo, substituindo o medo e a ansiedade por sentimentos de paz e lucidez, estabelecendo uma nova ordem emocional.

O pesquisador Raymond Moody foi pioneiro no estudo das EQMs, identificando elementos recorrentes nas narrativas, como a sensação de morte iminente, paz, visões de luz, seres de luz e uma recapitulação da vida. Kenneth Ring e outros estudiosos também examinaram os efeitos psicológicos dessas experiências, que incluem a redução do medo da morte, maior apreço pela vida e a reavaliação de prioridades pessoais. O relato de Carmen, uma jornalista que passou por uma EQM após uma cirurgia cardíaca, exemplificou essas características. Ela descreveu a experiência de estar fora do corpo, a presença de seres de luz e uma profunda sensação de paz e conexão com o universo, o que transformou sua vida e a fez perceber a importância de ouvir os outros.

Com base nesses relatos, o autor identificou cinco fases recorrentes após uma EQM: (1) identificação do evento, (2) narração da experiência, (3) validação clínica, (4) atribuição de significado e (5) mudança moral. As narrativas revelaram um estado emocional refletido em sentimentos e subjetividades, enquanto a memória narrada estabeleceu uma "alteridade no tempo", capturando a experiência de forma atemporal. A transformação pessoal após a EQM foi central, com o "antes" e o "depois" definindo uma nova identidade.

Essas narrativas têm semelhanças com relatos de conversão, apresentando uma ruptura significativa que leva a uma nova compreensão da vida e da morte. Embora as EQMs não exijam um esforço contínuo de mudança comportamental, elas proporcionam um conhecimento transcendental que altera a percepção do mundo. A experiência é vista como uma conscientização instantânea, sem a necessidade de uma internalização gradual, comum em práticas terapêuticas. Assim, as narrativas tornam-se ferramentas de validação, classificando e qualificando a transformação vivida pelos informantes, refletindo uma ruptura com o passado e a internalização de novos significados sobre a existência.

As narrativas de EQM podem revelar tanto dimensões individuais quanto coletivas da experiência humana, baseando-se na ideia de que relatos pessoais estão interligados a

significados culturais mais amplos. Hervieu-Léger sugeriu que cada narrativa única pode se conectar a estruturas coletivas, levantando questões antropológicas sobre a relação entre experiências individuais e coletivas. Momentos de revelação transcendental, descritos pelos informantes, envolvem sentimentos intensos e positivos, como paz e conexão com o universo. Essas revelações são vistas como conscientizações que podem levar à transformação pessoal e ao estabelecimento de novos modos de ser, sem necessariamente estarem associadas a crises ou sofrimentos prévios.

Por fim, os relatos dos informantes evidenciam que, embora a morte seja um fato inevitável, existem inúmeras estratégias inventivas para dar sentido a ela, revelando lógicas internas de grande criatividade. Este artigo buscou demonstrar que todos refletem sobre seus estados mentais e emocionais, mas que essas reflexões são compartilhadas de diversas maneiras, sendo a narrativa uma das principais formas de expressão.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **Perspectiva**, São Paulo, 15 (3): 92-100, 2001.
- BATESON, Gregory. **Naven**: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- CAMPOS, Roberta; REESINK, Mísia. Conversão (in)útil. **Revista Antropológicas**, 25 (1): 49-77, 2014.
- CHAMPION, Françoise. La nébuleuse mystique-ésotérique. In CHAMPION & HERVIEU-LEGER, **De l'émotion en religion**, Paris, Ed. du Centurion, 1990, p. 17-69.
- COLEMAN, Simon. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In BUCKSER, Andrew & GLAZIER, Stephen D. (eds.): **The Anthropology of Religious Conversion**. Rowman and Littlefield, Oxford, 2003, p.15-28.
- GOSDEN, Chris. **Pré-história**. Porto Alegre, RS, Ed. L&PM, 2012.
- HANDLER, Richard. O modernismo antropológico de Edward Sapir: entrevista com Richard Handler, Entrevista concedida a José Reginaldo Santos Gonçalves. **Sociologia & Antropologia**, 2 (4), 2012.
- HERVIEU-LEGER, Danièle. Renouveaux émotionnels contemporains. In HERVIEU-LEGER, D. et CHAMPION, F. (org.) **De l'émotion en religion**, Paris, Ed. Du Centurion, 1990, p. 219- 248.
- HERZFELD, Michael. **Antropologia**: prática teórica na cultura e na sociedade. Petrópolis, RJ, Vozes, 2014.

KEESING, Roger. **Antropologia Cultural: uma perspectiva**. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2014.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**, 6 (1): 57-86, 2000.

MALUF, Sônia. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, 5 (12): 69-82, 1999.

MALUF, Sônia____. Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil. **Antropologia em primeira mão**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 4-31, 2005a.

MALUF, Sônia____. Mitos coletivos, narrativas pessoais, cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “nova era”. **Mana**, 11 (2): 499-528, 2005b.

MALUF, Sônia____. “Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90”. **Antropologia em Primeira Mão**, 100: 05-29, 2007.

MOODY, Raymund. **A vida depois da vida**. Ed. Nórdica, 1975.

NOYES, R. Attitude change following neardeath experience. **Psychiatry**, 43: 234-242, 1980.

RING, K.; COOPER, S. Mindsight: near death and out of body experiences. William James Center for Consciousness Studies: Institute of Transpersonal Psychology, 1999.

ROSENTHAL, Gabriele. História de vida vivenciada e história de vida narrada: a interrelação entre experiência, recordar e narrar. **Civitas**, Porto Alegre, 14 (2): 227-249, 2014.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

STAROBINSKI, J. **L’oeil vivant II: la relation critique**. Paris: Gallimard, 1970.

TOREN, Christina. Antropologia e psicologia. **RBCS**. 27 (80): 21-36, 2012.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.

O silêncio post mortem: o corpo incongruente e conflitos de gênero no Cemitério do Bonfim

Luísa de Assis Soares Roedel

Este trabalho foi apresentado em 2024 no congresso Jornadas de Antropologia John Monteiro, da Unicamp. A comunicação oral ocorreu no grupo de trabalho denominado "Abordagens socioantropológicas das dimensões da morte, do morrer e dos mortos", coordenado pelos pesquisadores Elisa Gonçalves Rodrigues e Weverson Bezerra Silva.

O presente artigo fundamenta-se em uma pesquisa cujas abordagens são pautadas por uma perspectiva arqueológica, subsidiada por conceitos oriundos da Antropologia do Gênero. O objetivo principal é investigar as relações de gênero manifestadas no Cemitério do Bonfim, localizado em Belo Horizonte, Minas Gerais. Como estudo de caso, será realizada uma análise da sepultura de Herculine Barbin, que serve de parâmetro inicial para o entendimento da intersexualidade a partir da cultura material na capital mineira. A discussão abrange a compreensão da categoria "intersex" em diversas instituições, com ênfase no pensamento biomédico, situando-se em um contexto específico de uma sociedade moderna e ocidental. Por fim, evidencia-se como o túmulo em questão reflete uma complexa rede de relações de gênero — mas não apenas — que foram vivenciadas em vida e que se perpetuam no espaço da cidade dos mortos.

Cabe ressaltar que a presente pesquisa, na contracorrente de teorias hegemônicas, não pretende tratar da totalidade dos cemitérios. A busca por subalternidades se dá na contramão de uma hipótese generalizante que englobe a universalidade dos sítios trabalhados. Inevitavelmente, a pesquisa abordará de que maneira a dinâmica ligada ao espaço funerário é influenciada por transformações da sociedade, seja por alterações no regime político, modificações nas noções de saúde — com o surgimento das ideologias higienistas, por exemplo — ou mudanças no cenário econômico. Todavia, esse será um pano de fundo para questões mais pontuais e subjetivas, levantadas a partir de casos e sepultamentos específicos.

Para entender o caso em questão: o Cemitério do Bonfim e Herculine Barbin

O Cemitério do Bonfim foi pensado, desde sua concepção inicial, para ser parte

integrante de Belo Horizonte. Tanto a necrópole quanto o cemitério foram planejados pela Comissão Construtora da Nova Capital e fundados no mesmo ano, em 1897. Dessa maneira, compartilham em sua organização espacial ideais republicanos e higienistas, tão em voga na época.

Uma vez que foi o único cemitério público de Belo Horizonte até 1942, o Bonfim abrigou durante mais de quatro décadas, pessoas oriundas das mais diferentes categorias sociais. As diferenciações em vida seriam expressas, de alguma maneira, na cidade dos mortos, marcando espaços de distinção e hierarquia espacial. Assim, o cemitério demonstra segregações que visibilizam e perpetuam a memória de alguns grupos em detrimento de outros.

A partir da observação sistemática dos túmulos, pode-se perceber que em um mesmo período diferentes setores da sociedade convivem no espaço funerário. Entretanto, fronteiras simbólicas foram erguidas, com o objetivo de demarcar segmentações e hierarquias, monumentalidades e invisibilidades. Essas diferenciações não são somente relacionadas a relações de gênero; podem também surgir devido à classe, religião, etnia, etc.

Nessa perspectiva, atentando para as segregações espaciais e materiais, um túmulo específico me chamou atenção, talvez pelo enigma que o envolve. O fato de o sepultamento retratado na foto abaixo ser relacionado a uma intersexual é simbólico, porque o jazigo foi negligenciado em várias esferas sociais, que serão destrinchadas ao longo do texto.

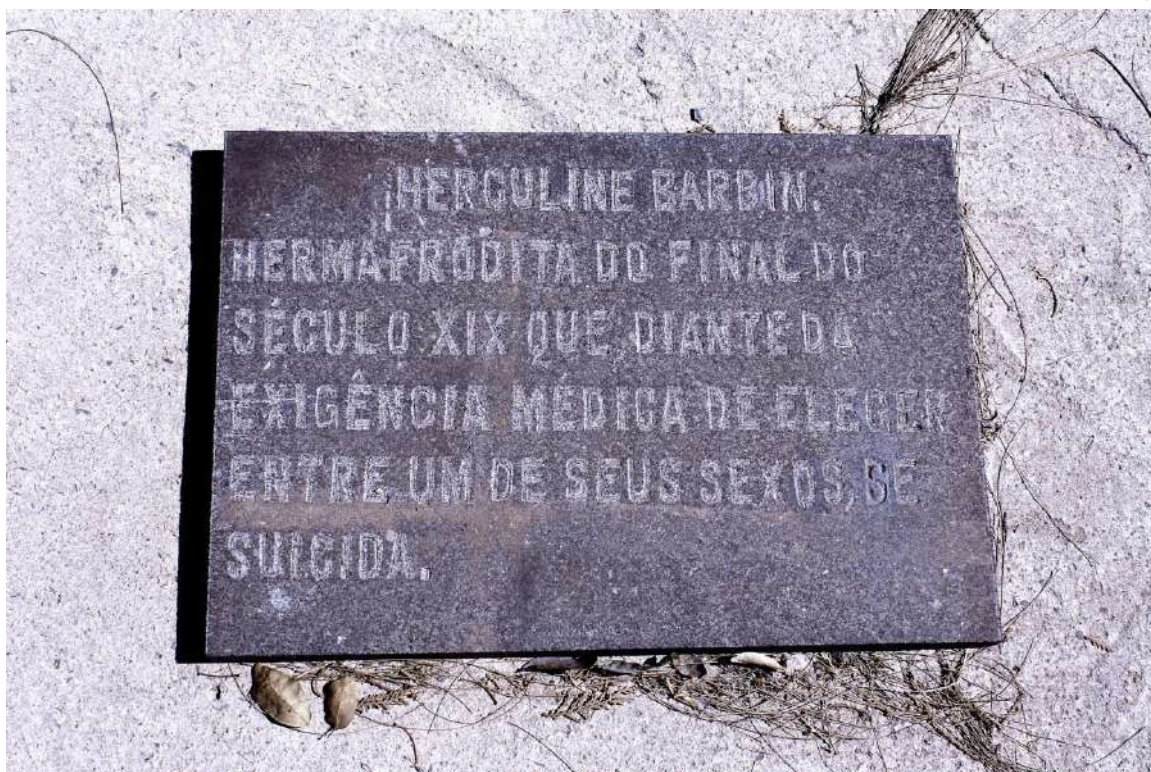


Foto 01: Lápide com referência a Herculine Barbin, no Cemitério do Bonfim.

A sepultura acima se diferencia pelos escritos em sua lápide, que a tornam peculiar por dois motivos: 1) além de não informar o nome do falecido, sua data de nascimento ou de óbito, a lápide 2) apresenta a seguinte mensagem parcialmente codificada:

“HERCULINE BARBIN, HERMARODITA DO FINAL DO SÉCULO XIX QUE
DIANTE DA EXIGÊNCIA MÉDICA DE ELEGER ENTRE UM DOS SEUS
SEXOS, SE SUICIDA.”

O texto é parcialmente codificado, pois, para entendê-lo é preciso ter acesso à figura citada: Herculine Barbin. Herculine foi diagnosticada como hermafrodita e designada como mulher no momento de seu nascimento, tendo adotado o nome de Alexina. Quando jovem, percebeu que seu corpo entrava em conflito com sua identidade de gênero, sendo obrigada, aos 20 anos, pela família, profissionais da medicina e figuras religiosas a mudar seus comportamentos e hábitos, que seriam, a partir de então, masculinos. Vale ressaltar que a pessoa enterrada no Cemitério do Bonfim não é a personagem francesa, ainda que sua lápide faça referência a ela.

A intersexualidade – se configurou como um desafio aos médicos de finais do século XIX e o protocolo adotado levava em conta apenas a anatomia e consistia somente em cirurgias para a remoção de um dos sexos. A realidade dos indivíduos operados era muitas vezes seguida de disforias, conflitos internos, perda da saúde mental, ligados ao confronto entre o próprio corpo e a identidade de gênero, que culminavam em distúrbios psicológicos levando, por vezes, ao suicídio.

Foucault demonstra como os campos da medicina, religião e direito tentaram – e muitas vezes falharam – atribuir um sexo estático à identidade de gênero:

Brought up as a poor and deserving girl in a milieu that was almost exclusively feminine and strongly religious, Herculine Barbin, who was called Alexina by her familiars, was finally recognized as being ‘truly’ a young man. **Obliged** to make a **legal change** of sex after **juridical proceedings** and a modification of his **civil status**, he was incapable of adapting himself to a new identity and ultimately committed suicide. (Foucault, 1980, p. 11, grifos meus).

O autor chama atenção à designação forçada (e falha) na identidade de Barbin. A percepção subjetiva de si própria às vezes não é facilmente transcrita no corpo binário. Elu era incapaz de adaptar sua nova identidade ao seu corpo e “was one of those unfortunate heroes of the quest for identity” (Foucault, 1980, p. 12).

Precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?⁷⁹

*Today we see the notion of pathology applied in
many settings – from the sick, diseased or different body,
to the single-parent family in the urban ghetto.
But imposing a gender norm is socially, not scientifically driven*
Anne Fausto-Sterling

Para pensarmos a questão dos intersex, conceitos com fundamentos biológicos e culturais transpassam os discursos, principalmente médicos e religiosos, buscando ‘revelar’ o sexo ‘verdadeiro’, ‘natural’ (MACHADO, 2005b). Considerando características genéticas e endocrinológicas, a intersexualidade é o desequilíbrio entre os fatores responsáveis por determinar a genitália. Dessa maneira, o indivíduo apresenta ambiguidade sexual, com características anatômicas femininas e masculinas. O olhar para pessoas intersexuais convida a problematizar o sexo enquanto dicotomia. A figura de Herculine Barbin é um ponto de referência importante para discussões

⁷⁹ Questionamento que introduz o prefácio do diário de Herculine/Alexina. (Foucault, 1983, p.1).

contemporâneas sobre identidade de gênero e sexualidade, refletindo as complexidades e desafios enfrentados pelos indivíduos intersexuais, tanto na sociedade do século XIX quanto na atualidade. Sua história também levanta questões sobre a biopolítica e as construções sociais em torno do gênero.

Na perspectiva da teoria decolonial, pensando em cemitérios imperiais e republicanos, momentos históricos que aconteceram no passado serão constantemente lembrados exatamente por constituírem o mundo contemporâneo. As necrópoles possuem adornos funerários, símbolos que remetem ao processo de escravização e existem na atualidade. Posteriormente, analisaremos como a burguesia também marca sua identidade no espaço da necrópole com seus próprios símbolos e todas essas esculturas, escritas, lápides coabitam em uma mistura de passado-presente-futuro.

A colonialidade de gênero, assim como pensada por Maria Lugones (2020), ajuda a refletir como, de várias formas, a dominação colonial condicionou corpos. As estruturas coloniais moldam e perpetuam normas de gênero. A autora afirma que existem lugares diferentes para determinados corpos e eu busco acionar esse conceito, entendendo que o mesmo pode ocorrer no cemitério se entendermos os túmulos como corpos *post mortem*.

A colonialidade de gênero é, portanto, uma forma de controle dos corpos que resulta em hierarquias e opressões para diferentes corpos, distintos papéis de gênero e grupos sociais, tanto na cidade dos vivos tanto na cidade dos mortos. A pesquisa em questão pensa o exemplo de um corpo incongruente, de uma pessoa intersexual, como exemplo da problemática de uma pessoa dissidente em um sistema cisheteronormativo. Esse conceito faz referência a um conjunto de relações de poder que educa, normaliza, regulamenta, idealiza e institucionaliza o gênero, sexo e a sexualidade em uma linha ilógica e estritamente horizontal, de forma a identificar alguns indivíduos que apresentam especificidades sob diversos marcos discursivos sociais, políticos e morais (Warner, 1999).

A intersexualidade convida a problematizar o sexo apresentado em uma condição dicotômica. O discurso médico, pautado em uma ontologia moderna ocidental, categoriza o sexo dualmente, em masculino e feminino, tidos como categorias monolíticas e mutuamente excludentes.

As ciências sociais, por muito tempo, pensaram gênero sob uma forte influência do determinismo biológico. Segundo Moore, os estudos de gênero têm como premissa um “modelo nativo ocidental da reprodução humana” (Moore, 1997, p. 4), no qual a diferença entre mulheres e homens é entendida como dada, é natural. Admite-se,

entretanto, que a partir dessa diferença partem construções sociais, mas a diferença em si, a dicotomia biológica, não é entendida como fabricada.

A noção de sexo também é construída dentro de um contexto com seus valores e sentidos especificamente localizados. O sexo entendido como fato biológico, dicotômico, que diferencia homem e mulher está imbricado em uma trama de práticas sociais relacionadas a sociedades específicas e, por isso, pode ser entendido também como uma construção social.

Uma vez que o dualismo dos sexos é percebido como um dado biológico, não construído, este não é problematizado pela comunidade médica. Esta, por sua vez, busca enquadrar o indivíduo intersex nos padrões binários e entendidos como naturais da sociedade ocidental (Machado, 2005a, 2005b).

Existe, entretanto, um imaginário que retrata os intersex antes da medicalização do sexo. Por vários séculos, eles viviam com os dois sexos, sem necessidade de escolher um em detrimento do outro. A partir do Estado Moderno, que exerce controle administrativo sobre as pessoas, determina-se que cada pessoa terá um só sexo, em oposição à concepção anterior que entende os sexos como justapostos e coexistentes nos indivíduos intersexuais. O controle fica evidente: uma vez que a construção do corpo é limitada, a corporalidade deve se adaptar ao padrão dual que distingue e aparta feminino de masculino.

A partir de então, cabia ao médico não apenas constatar a presença de dois sexos misturados, mas também procurar o ‘verdadeiro sexo’ que se confunde com o outro: accidental, superficial. A prática vigente a partir do século XVIII entende que “o médico terá que de certo modo despir as anatomias enganadoras, e reencontrar por detrás dos órgãos que podem ter encoberto as formas do sexo oposto, **o único sexo verdadeiro**” (grifo meu, Foucault, 1983, p. 2).

O interesse médico e social em eleger apenas um sexo, este verdadeiro, escolhido pela natureza, está ligado ao controle da moral. A sociedade exigirá que o indivíduo exerça papéis de acordo com seu sexo verdadeiro, entendendo assim que o sexo contém as verdades sobre a concepção do indivíduo, e desempenha importante papel na construção de sua identidade. (Foucault, 1983, p. 4).

A categoria natural, tão imbricada no discurso médico, não é problematizada e sim entendida como um dado da biologia, levando assim, “a designação do corpo dentro da categoria do ‘natural’ (ela mesma uma categoria culturalmente construída e oriunda de

uma colonialidade de gênero); e a divisão cultural de todos os corpos humanos em duas categorias de Sexo exaustivas e mutuamente exclusivas.”

(Moore, 1997, p. 6).

De volta ao Cemitério do Bonfim, pensando que a sepultura em questão está em um cemitério secular de fins do século XIX, fruto das ideologias da época, além de ser um túmulo construído no século XX, abordarei aqui as mentalidades da sociedade oitocentista para lidar com a intersexualidade, principalmente através de instituições médicas. A sociedade em questão deixa de conceber indivíduos intersexuais como monstros ou figuras míticas (Bastos *et al*), e projeta o corpo intersexual como fruto da modernidade, possuidor de uma anormalidade que seria idealmente consertada pela ciência.

Segundo Foucault (1980, 1983), essas anomalias anatômicas diversas têm como objetivo balizar aquilo que é moralmente aceito e o que não o é. O indivíduo intersex se encontra fora dos padrões duais que determinarão posteriormente uma série de expectativas e papéis sociais. Assim, o discurso médico, cirúrgico, entende que “consertando” o “erro” da biologia, o indivíduo assumirá papéis e possuirá uma identidade sexual cisheteronormativa relacionada ao seu sexo biológico.

O procedimento cirúrgico não objetiva somente construir uma única genitália, masculina ou feminina. Entende-se que as categorias biológicas definirão também as expectativas em relação aos papéis sociais que serão desempenhados pela pessoa. Todavia, a ligação entre biologia e comportamento social não pode ser compreendida como uma simples relação de causa-efeito, de maneira que a genitália não determina as construções de gênero do indivíduo. Assim, a concepção prévia dos comportamentos ligados ao sexo são problemáticas, pois “significados simbólicos associados às categorias mulher e homem são socialmente construídos e não podem ser considerados naturais, fixos ou predeterminados” (Moore, 1997, p. 2).

Quando todo o discurso médico está fundado nas bases da cultura ocidental binária, surge uma confusão entre o que é natural e o que é idealizado por esta sociedade (Machado, 2005b; Moore, 1997). O intersex é tido como diferente, é percebido como um anormal em um corpo não-natural. Assim, o termo natural é empregado de maneira enganadora, não de fato para designar o que é orgânico, mas sim para enquadrar ou não o corpo no modelo aceito e dentro dos padrões morais dessa sociedade.

Existe certo consenso que o procedimento cirúrgico resolverá o problema da ambiguidade do sexo. A incongruência pode até ser extinta anatomicamente, mas casos

como de Herculine demonstram que social e psicologicamente a incompatibilidade, desarmonia ou disforia entre o sexo biológico e a identidade de gênero podem continuar e causar transtornos diversos, levando até ao suicídio. O ato de ajustar o corpo anormal ao que é tido como natural devolveria ao indivíduo sua integridade física, e por consequência, emocional e moral.

As cirurgias, tão frequentes e tão precoces, podem ser explicadas com base na dicotomia homem x mulher. “Embora a diferença sexual não seja uma doença ou uma condição médica em si, ainda continua sendo tratada como tal desde meados do século XIX.” (Bastos *et al*, 2009, p. 1155) Segundo as autoras, em poucos casos a condição pode trazer danos à saúde, o que exalta ainda mais o caráter ideológico das cirurgias de definição de sexo, demonstrando que as noções de cura e doença são também impregnadas por discursos de controle dos corpos.

A medicina se pautou, portanto, em perceber o corpo como Le Breton (2003), que “considera o corpo como um rascunho a ser retificado, uma matéria-prima que deve ser organizada de outra forma” (Bastos *et al*, 2009, p. 1156) se não se encontra dentro dos padrões da normalidade. O rascunho corporal deve se adequar às expectativas sociais sobre o mesmo.

Entendo assim, que as ferramentas biomédicas atuam sobre corpos intersexuais para ajustá-los a uma lógica moderna e ocidental que limita a construção do corpo fora das normas. Dessa maneira, o discurso médico reforça e constrói discursos dualistas sobre sexos dicotomicamente excludentes. Cabe lembrar que a dualidade – e os conflitos derivados dela – deve ser explicada enquanto uma construção cultural que não é pré-social.

A figura intersexual, ao fugir da homogeneidade dos corpos femininos ou masculinos, põe em cheque o modelo dual que estrutura tantas instituições modernas. Por isso, a diferença é tratada como desvio que necessita ser consertado.

A sepultura viva: a construção de um corpo do morto

Durante início do século XX, até os primeiros trabalhos de arqueologia processual o corpo era entendido como dado secundário nas pesquisas arqueológicas, como nos explica Salerno: “la historia cultural pareció centrarse en la historia vivida por una serie de conjuntos o culturas arqueológicas, antes que por grupos de personas” (Salerno, 2015, p.10).

As ciências sociais apresentam ricas discussões sobre a relação corpo e vida

(Csordas, 2008; Le Breton, 2003), nas quais é subentendido com base em perspectivas biológicas que a vida vem do corpo e o corpo é suporte da vida.

Porém, deixando as influências biológicas de lado, uma vez que se cessa a vida no corpo vivo, o corpo se constitui de outra matéria. Desse modo, acredito que seria possível materializarmos a vida em outro suporte que não o corpo biológico, como nos sepultamentos e adornos funerários.

A corporalidade é essencial para a produção e reprodução de ideologias e discursos sociais. “Los arqueólogos han demostrado que la vida social en el pasado también tuvo en cuenta la apariencia, y se fundó en diversas reglas y controles corporales” (Salerno, 2015, p. 12). As práticas e discursos de instituições sociais diversas, como Estado, religião e medicina sobre o corpo permitem aceder a entendimentos passados acerca de diferentes dimensões sociais.

Entender como operam as construções dos corpos exige uma contextualização das significações e práticas que regeram os corpos em determinado período, tendo em vista que são socialmente constituídos e que informam sobre discursos carregados de ideologia e intencionalidade de uma determinada sociedade.

Os sentidos dados aos corpos e as práticas nas quais estes se envolvem são altamente variáveis, cultural e historicamente. Entretanto, a experiência de corporificação – nas quais esses sentidos e práticas são incorporados como disposições e competências duradouras dos agentes humanos reais (Bourdieu, 1977: 85-95) - é algo que pode ser considerado universal. (Moore, 1997 p. 3).

Discursos agem sobre o corpo uma vez que o indivíduo intersex se encontra “diante da exigência médica de eleger entre um dos seus sexos”, como consta na referida lápide. A modernidade também oferece alternativas para pessoas desviantes, que não se enquadram nas “categorias fixas e mutuamente exclusivas de sexo” (Moore, 1997, p.5).

Para além das propostas biologicistas que propõem uma visão do corpo que acaba na fronteira da pele, busco entender a materialidade corpórea além deste limite. “La continuidad física del cuerpo muerto (o sus partes) permitiría sostener la continuidad de la persona, en tanto aportaría un principio de identificación (Salerno, 2015, p. 21)” Para pensar o que me proponho – a extensão do corpo no suporte do jazigo – é preciso escapar da divisão binária entre sujeito e objeto. Acredito que nessa pesquisa, humanos e não humanos estão em pé de igualdade, uma vez que a ação se encontra distribuída nas relações entre humanos e coisas (Latour, 2012).

Ao negar a centralidade do sujeito, é possível considerar que o túmulo carrega parte da pessoa em si. Assim, é possível perceber que a identidade continua a ser

veiculada em outros suportes, para além do corpo físico. Partindo dessa concepção, os corpos múltiplos (materialmente congelados ou não) agem sobre, ao mesmo tempo em que recebem agência dentro de uma rede de relações.

Entendendo que o corpo vivo e o corpo *post mortem* são construções sociais, busco perceber o tratamento para com os intersex a partir da temporalidade congelada no jazigo. Este pode ser entendido como extensão do corpo encarnado e, portanto, evidencia uma trama de relações que existiram em vida (Csordas, 2008, p. 104).

Pensar a sepultura como um corpo permite algumas analogias que possibilitam vislumbrar o papel social de um intersex nas primeiras décadas de Belo Horizonte. Entendendo o cemitério como metáfora da cidade, as quadras podem ser entendidas como bairros. Existem aqueles mais periféricos outros mais centrais, aqueles mais e menos tumultuados.

A sepultura de Herculine localiza-se na quadra 18, originalmente uma quadra temática, destinada a figuras ilustres, de destaque político ou militar. O corpo de Herculine está então congelado em meio a corpos da elite mineira, que possuem ornamentos funerários contrastantes se comparados à simples sepultura do intersex.

Pensando a sepultura de maneira contextual, considerando sua localização em uma quadra da elite tradicional mineira, além da referência à Foucault na lápide, Herculine provavelmente pertenceria a uma família dessas famílias tradicionais que habitam o bairro 18.

Se considerarmos a localização, a história do cemitério e da quadra 18, bem como a construção do sepultamento, o corpo congelado permite alcançar fragmentos da realidade vivida por indivíduos intersex, no início do século XIX, na capital mineira. A cidade ficou famosa⁸⁰ pelo país pelo fato de um cirurgião realizar intervenções que “revelariam” o “verdadeiro” sexo nos intersex. A imprensa se certificava fabricar uma imagem de que em Belo Horizonte todos os tipos de coisas esdrúxulas aconteciam: “Pela segunda vez, o illustre cirurgião dr. David Rabello, com um golpe feliz de bisturi, transforma uma franzina moça num guapo rapaz (Dos jornaes).” (Morando, 2012, p. 157).

⁸⁰ De acordo com as informações levantadas por Morando (2012), o sepultamento do Bonfim pode ser contemporâneo ao momento em que Belo Horizonte ficou famosa como cidade na qual era comum “o phenomeno de haver uma senhorinha virado homem” (ibidem, 2012, p.150). A primeira cirurgia realizada em um intersex de que se tem notícia na capital ocorreu em 1917. Registros evidenciam que na década de 1920 ocorreram algumas outras operações e, na década de 1930, mais de uma dezena de intervenções foram documentadas.

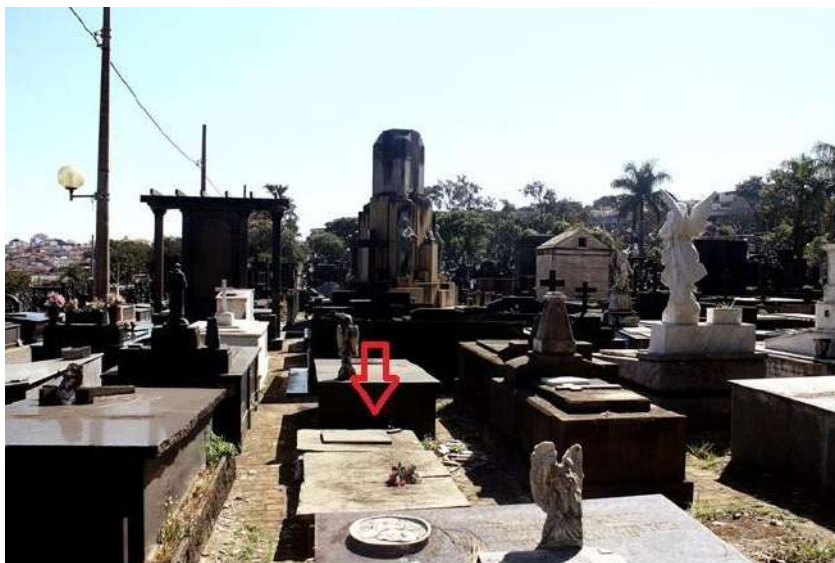


Foto 02: Inserção do referido jazigo na quadra 18.

Entendo que esse jazigo é a continuidade de uma pessoa cujo corpo sofreu ação violenta de várias instituições, principalmente médicas. Ao corpo incongruente foram feitas “exigências médicas”, que explicitam o controle dessa instituição para regular e consertar qualquer forma de inadequação.

Os estudos da cultura material, a partir de um viés arqueológico, surgem como força poderosa nessa situação, no sentido que não dependem dos relatos escritos, produzidos por classes dominantes para legitimar uma ideologia hegemônica.

O túmulo que faz referência a Herculine Barbin é simples e pequeno. Sendo construído a apenas 23 cm do solo, a matéria prima utilizada – argamassa – é uma das mais baratas dentre aquelas usadas para construção tumular. Diferentemente da maioria dos jazigos de sua quadra, este não apresenta nenhum adorno funerário, apenas uma lápide simplória. Talvez, por se distinguir radicalmente dos outros sepultamentos opulentos da mesma quadra, o jazigo que faz referência ao indivíduo intersexual chame atenção.

A tentativa de obter maiores informações sobre a pessoa enterrada foi infrutífera, uma vez que nos registros de sepultamento do cemitério não constam informações que possam estar relacionadas com este túmulo. A falta de documentação torna-se assim, na burocracia da morte, uma dificuldade para visibilizar e rememorar a identidade do corpo *post mortem*.

Apesar de ter sido sepultado em um túmulo individual, a individualidade desse sujeito lhe foi negada, uma vez que seu direito à memória e sua identidade foram

transferidos à figura de Herculine Barbin. A partir de seu jazigo, a única informação que se pode aceder é uma simplificada representação de sua condição de intersexual. A vergonha e negação de Barbin por sua família, já que era uma pessoa desviante, fez com que o morto não fosse identificado e que não fosse relacionado a nenhuma narrativa familiar comum.

Na tênue linha entre lembrança e esquecimento o túmulo surge, geralmente, para corroborar o primeiro caso. A atitude de lembrar traz a figura do morto de volta à vida, mesmo em um ambiente embebido na morte. A lembrança é o que aciona uma série de relações dos vivos com o corpo-sepultura, estabelecendo novas relações entre pessoas e túmulos que irão corporalizar e chamar de volta à vida aquele que partiu. Em alguns casos, entretanto, o corpo *post mortem* parece não ser o suficiente para perpetuar a memória do indivíduo, vigorando assim o esquecimento.

Ao refletirmos sobre o túmulo que faz referência à Herculine Barbin, podemos acionar os conflitos derivados de discursos hegemônicos de gênero que existiam no passado e se perpetuam no presente. Uma vez que o objeto é material, mas também recebe influências e age sobre o social, entendo que essa sepultura explicita a postura de diferentes instâncias – médicas, familiares, Estatais – para com a pessoa intersexual. A percepção da invisibilidade do sepultamento nas diversas esferas acima referidas exemplifica as atitudes em relação à intersexual também em vida, uma vez que percebo o corpo vivo e o corpo *post mortem* como gerador de sentidos capazes de situar o sujeito no mundo.

Nesse sentido, o jazigo enquanto corpo, bem como o corpo como suporte de vida do intersex se encaixam no que Butler entende como “corpos que não pesam”⁸¹, no sentido que enquanto são ambíguos estes corpos não valem, são descartáveis. Para serem considerados fora dessa concepção de inadequação e contrassenso, os corpos intersex devem se enquadrar a o que é moral e socialmente aceito, sendo assim submetidos à alternativa trazida pela modernidade: a cirurgia de definição de sexo.

O túmulo expressa o impacto que a modernidade possui sobre os corpos, limitando sua construção a partir de discursos hegemônicos e exigindo transformações - radicais, incisivas, cirúrgicas - do mesmo. Ao mesmo tempo, o corpo configura-se também como veículo de processos da modernidade, uma vez que a alteração do suporte da vida é feita para que o corpo se enquadre em padrões modernos, corporificando assim práticas

⁸¹ BUTLER, 2003, p. 171. A autora relaciona corpos que não pesam aos corpos de travestis e transexuais, mas acredito que a expressão pode ser deslocada para o contexto dos intersex também.

específicas.

Superar o paradigma de corpo físico e corpo biológico implica em perceber que o limite do corpo não é a pele, entendendo também que ele carrega uma realidade vivida, e não é simplesmente um objeto passivo. Assim, é necessário criticar a noção do corpo biológico como essencializado, considerando dessa maneira a plasticidade do mesmo, uma vez que o corpo está sujeito a sofrer mudanças distintas em diferentes contextos culturais.

O cemitério se configura assim como um local que, para além das atitudes diante da morte, são expressas também relações de gênero e discursos ideológicos refratados na cidade dos mortos. Perceber o jazigo como corpo que abarca uma realidade vivida implica em perceber um corpo social, com agência e que expressa fragmentos de um sistema cultural. O túmulo corporalizado permite acessar instituições punitivas, médicas e educativas que operam sobre o corpo moderno (Foucault, 1987), além de evidenciar o papel do mesmo na existência pessoal e na vida social (Salerno, 2015).

A antropologia conjuntamente com a arqueologia são dispositivos construtores de narrativas, que fazem com que experiências e identidades até então invisibilizadas sejam trazidas à tona pela pesquisadora. Ao questionar relações e exclusões originadas por diversos fatores, como a colonialidade no contexto brasileiro, a disciplina pode problematizar e estranhar algumas atitudes já naturalizadas em nossa sociedade. Com esse exercício, é possível ressignificar o presente com base nas reflexões sobre esse passado não tão distante.

Paradoxalmente, aquilo que até então estava ofuscado – diferenças etárias, de gênero, classes, etnicidades, religiosidades – torna-se protagonista de alguns estudos contemporâneos que se preocupam em trazer essas vivências marginais para o centro das discussões. Nas necrópoles a profusão de túmulos é o que marca o lugar de enterramento de cada indivíduo, ao mesmo tempo que é também a (i)materialidade que permite a construção póstuma de narrativas particulares.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”. New York: Routledge, 1993.

_____. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo””. In: (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. 2.ed., Belo Horizonte: Autêntica, p. 151-172,

2000.

_____. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BASTOS *et al.* *O discurso biomédico e o da construção social na pesquisa sobre intersexualidade*. Physis Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 19 [4]: 1145-1164, 2009.

CSORDAS, T. *A Corporeidade como um Paradigma para a Antropologia*. In: Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2008.

FOUCAULT, M. *Herculine Barbin: Being the recently discovered memoirs of a nineteenth-century French hermaphrodite*. Pantheon Books, New York, 1980.

FOUCAULT, M. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Lígia M. Pondé Vassalto. Petrópolis: Vozes, 1987.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA-EDUSC, 2012.

LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*. Antropologia e Sociedade. Campinas: Papirus, p.13-66, 2003.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar: 2020. p. 52-83.

MACHADO, P. “*Quimeras*” da ciência: estudo antropológico sobre as representações de profissionais da saúde acionadas em casos de genitália ambígua. Revista Brasileira de Ciências. Sociais, vol.20 no.59, São Paulo Oct. 2005a.

MACHADO, P. *O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural*. Cadernos Pagu (24), pp.249-281, janeiro-junho de 2005b. MORANDO, L. “*Miloca que virou David*”: intersexualidade em Belo Horizonte (1917- 1939). Bagoas, n. 08, p. 147-169, 2012.

MOORE, H. *Compreendendo sexo e gênero*. Understanding sex and gender, in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres, Routledge, p. 813-830. Tradução de Júlio Assis Simões, 1997.

SALERNO, M. *Arqueología del cuerpo en el mundo moderno*. VESTÍGIOS – Revista

Latino-Americana de Arqueologia Histórica, Volume 9, Número 1, p. 9 – 27,
Janeiro – Junho 2015.

ZARANKIN, A. *Paredes que Domesticam: Arqueologia da Arquitetura Escolar Capitalista; O caso de Buenos Aires*. Centro de Historia da Arte e Arqueologia (IFCH-UNICAMP), Campinas, 2002.

ZARANKIN, A. *Corpos congelados: uma leitura metafórica de paredes e muros em Belo Horizonte, MG*. IN: J. MACEDO; R. de ANDRADE; C. TERRA (Orgs.) *Arqueologia na paisagem: Novos valores, dilemas e instrumentais*. Rio de Janeiro: Rio Books, p.18-33 2012.

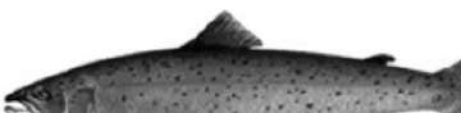


GT 07

Produção de sujeitos, tensionamentos raciais e posicionalidade no campo das Religiões Afro- brasileiras

**Coordenação: Lidomar Nepomuceno
(UnB); Luiz Fábio Pinheiro Lima –
Irewasímbi (UFG)**

Modalidade: remoto



*Torna-se física a coisa viva: relações e feitura de um terreiro de candomblé*⁸²

Hugo Wesley Oliveira Silva⁸³

Resumo: O terreiro de candomblé é um ser vivo, e ele está em construção. Para os membros do Ilê Asé Ojú Obá Ayrá e Nanã não há dúvidas ao afirmar que o terreiro é um ser vivo. Com seus próprios santos e mestres, o terreiro demanda vidas em relações, apresentando vontades e desejos próprios. Assim surge uma dúvida: se o terreiro é um ser vivo, como concebê-lo? Uma vez que ele não se enquadra em nenhuma categoria de ser vivo que conhecemos ocidentalmente. O presente trabalho pretende debruçar-se, então, sobre as problemáticas que nascem junto da feitura de um terreiro. Para tanto questões que tocam o momento da feitura e como esta pode ser compreendida se traduzida para as questões mais que humanas e multiespécie podem nos ser caras. a construção material e espiritual, de um terreiro nos ajudam a compreender como um ser vivo; isso porque para que possamos pensar no terreiro como um ser vivo precisamos pensá-lo como uma formação de muitos que formam uma coisa só. O terreiro seria um sujeito formado por muitas relações.

Palavras Chave: Religiões afro-ameríndias; antropologia multiespécie; etnografia; candomblé.

Introdução:

O terreiro de candomblé é um ser vivo, e ele está em construção. Para os membros do Ilê Asé Ojú Obá Ayrá e Nanã não há dúvidas ao afirmar que o terreiro é um ser vivo. Com seus próprios santos e mestres, o terreiro demanda vidas em relações, apresentando vontades e desejos próprios. É, como diria Rabelo (2014) um ser em feitura, cujas dependências mostram o poder de suas relações, sejam elas humanas ou mais que humanas. Assim surge uma dúvida: se o terreiro é um ser vivo, como concebê-lo? Uma vez que ele não se enquadra em nenhuma categoria de ser vivo que conhecemos ocidentalmente.

É Haraway (2021, 2022, 2023) quem nos lembra que devemos ir além das categorias sexuais para entendermos o que é um ser vivo, para a autora a categoria “espécie” não compreende a complexidade da existência de seres humanos e mais que humanos, tal categoria limita os agentes, sejam eles orgânicos ou não, ao resultado de sua reprodução sexual baseada nas materialidades de um corpo confinado em si. Haraway (2022), então, propõe algo que nos é útil na presente discussão: pensar que os agentes como existências multiespécie. Trata-se, portanto, de um ser vivo em relação, tanto quanto qualquer outro.

Podemos pensar em um terreiro de religiões afro-ameríndias como um ser mais que

⁸² Trabalho aprovado no Gt 7- Produção de sujeitos, tensionamentos raciais e posicionalidade no campo das Religiões Afro-brasileiras.

⁸³ Doutorando em Antropologia (PPGA-UFPE); mestre em Comunicação (PPGCOM-UFPE); Membro do grupo de estudos e pesquisas Observatório Culturas, Religiões e Emoções (OCRE); hugo.wesley2@gmail.com

humanos? Essa pergunta parece ter uma resposta óbvia de início, mas pode nos revelar uma série de questões ligadas as relações multiespécie (Tsing, 2022). Então, propor um estudo sobre as relações multiespécie que acontecem junto a construção/feitura de terreiro é ir além da compreensão daquilo que é feito no ritual, é pensar como essa rede de cuidados compõe *com* as relações dos sujeitos e culmina naquilo que é visto publicamente, mas que não se limitando a uma temporalidade, a uma humanidade ou mesmo uma única classificação de mais que humano.

O presente trabalho debruça-se, então, sobre as problemáticas que nascem junto da feitura de um terreiro. Para tanto serão abordadas questões que tocam o momento da feitura e como esta pode ser compreendida se traduzida para as questões mais que humanas e multiespécie. Aqui autores como Ingold (2012, 2015), Tsing (2019, 2022), Haraway (2022, 2023), Despret (2021), Rabelo (2024) e Rodrigues (2014) nos serão úteis para pensar em problemáticas que descentralizam os estudos antropológicos das humanidades.

Assim, a construção material e espiritual, de um terreiro nos ajudam a compreender como em suas assembleias (Tsing, 2022); isso porque para pensar no terreiro como um ser vivo precisamos pensá-lo como uma formação de muitos que formam uma coisa só. O terreiro seria um sujeito formado por muitas relações. Assim, entende-se que o terreiro é também um agente multiespécie, e sua forma de existência está sempre ligada a tantas outras. O terreiro é um ser vivo e multiespécie à medida que depende fisicamente de outros seres, sejam eles vegetais, animais ou minerais.

O terreiro começa antes da feitura

“A arte de notar” é como Tsing (2022) começa sua obra. Talvez este seja o melhor caminho para guiar o presente artigo. A arte de notar diz respeito a investigação antropológica que versa sobre a experiência para com os sujeitos e agentes mais que humanos, trata-se de um deslocamento de protagonismos em que nós, humanos, somos vistos como parte de uma série de relações intrincadas. Uma vez que perseguimos nossos interlocutores mais que humanos em seus problemas, podemos nos deparar com questões pouco exploradas ou ainda problemas que só surgem para aqueles que são mais que humanos. Assim como a autora se faz presente nos campos à procura de cogumelos, me faço presente com o terreiro, mas à procura de suas feituas; aqui me debruçarei sobre as problemáticas de tradução (Despret, 2021) que surgem a partir das questões ligadas à feitura/criação de um terreiro de candomblé.

Acompanhar a feitura do terreiro foi uma das experiências mais anticlimax que pude

presenciar durante a experiência em campo. Acostumado às festas, reuniões, ritos e passagens em que os corpos se faziam dança, os cheiros se faziam presença e os guias se faziam matéria, em minhas imaginações esperava-se que o momento de feitura do terreiro fosse um momento grandioso, o ápice da experiência em campo, e a partir daquele momento todas as questões que vez ou outra surgiam em minha mente seriam resolvidas como se em um passe de mágica. Criei uma expectativa para com esse que seria o momento em que a experiência de campo se tornaria catártica e poderia, por fim, fazer as perguntas corretas.

Mas, conversando com Pai Paulo, ele lembra que o momento de consolidação institucional de uma existência não é nada além de uma formalidade que, por si só, não traduziria todas as questões de quem é esse sujeito. Tal qual registrar uma criança em cartório não a torna um cidadão de direito, a feitura do terreiro não o torna mais ou menos vivo, esse momento diz respeito a uma feitura, dentre tantas outras que acontecem diariamente. Ao longo da estadia em campo foi possível acompanhar a primeira feitura de incontáveis exus, de alguns orixás, assim como feitura de alguns filhos de santo, o levante das cidades da jurema e mesmo a primeira feitura do terreiro, que já existia, que já trabalhava, crescia e comia, mas ainda não havia sido feito. E aqui temos um dos pressupostos que irá me acompanhar durante o presente trabalho: a materialidade não precede a relação. Algo só se torna material porque suas relações (pré-)existem, não há sujeito que venha antes de suas relações.

A feitura é o momento em que relações se tornam matérias, elas não são o começo ou fim de um sujeito; “na feitura, se faz a pessoa e o santo, mas fazer, aqui, não é produzir algo novo (ex-nihilo) senão atualizar uma virtualidade” isto porque “a feitura não cria nem a pessoa, nem o orixá e nem tampouco sua relação (que já existe de modo virtual), mas compondo uma pessoa e um santo, atualiza esta virtualidade” (Rabelo, 204, p. 88). “Feitura” é categoria nativa para os ritos que dizem respeito a “construção” de algo ou de alguém; um orixá é feito tal qual uma pessoa, um mais que humano e mesmo o próprio terreiro, essas relações se estabelecem ao longo das vidas desses sujeitos, sendo o momento ritualístico uma necessidade de atualização das relações.

A mina da casa é o espaço que abriga o ponto fundante da mesma. Constantemente comparados com um corpo animal, a mina seria o coração, os orixás seriam o cérebro, os mestres e guias seriam os braços e pernas, e nós, humanos, assim como os agentes mais que humanos, seríamos os órgãos vitais e a alimentação. Todos estes citados refletem que, dentro da ontologia afro-ameríndia, prevalecem noções especulativas ligadas a um corpo biológico antropocêntrico. Para que o terreiro componha com outros sujeitos vivos, este precisa ser um

agente material, vivo e demandante. E aqui compete afirmar que o terreiro não se faz *como* um ser vivo, ou é *visto* como tal, ele *é* um ser vivo, não havendo margem para outra interpretação. A mina é, no caso do Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã, um buraco no chão que abriga Omolu, orixá que reclamou a fundação da casa e que se encontra lá aterrado junto a pertences e histórias materializadas em sua feitura.

Imagem 01- Abertura da mina da casa



Fonte: Arquivo pessoal Hugo Silva

O rito de feitura não difere muito dos ritos já descritos por Rabelo (2014). Os agentes humanos e mais que humanos são chamados para derramar seus ejes (sangue) e se tornarem parte da casa, do eje verde ao vermelho, cada sujeito vai sendo solicitado pelo próprio terreiro através do jogo de búzios feitos por Pai Paulo. Assim, o terreiro vai comunicando suas vontades através dos corpos dos búzios usados enquanto oráculos, em um intrincado jogo de vontades e perguntas, estes vão dizendo o que fazer para que sua própria existência torna-se material. Trata-se, então, de uma história própria e dinâmica; não há estruturas fixas para a criação de um terreiro, cada um vai querer fazer-se de um jeito diferente, havendo distanciamento e aproximação a partir dos interesses dos agentes relacionais.

Assim como Omolu foi feito nessa ocasião, outros orixás nasceram junto ao terreiro e

em silêncio. Com poucas pessoas presenciando o momento, não houve batidas dos atabaques ou as vozes de um coro mais extenso. A feitura do terreiro cumpriu uma série de rituais, indo da pureza dos corpos dos envolvidos, à alimentação dos mesmos. A pedra que hoje é o orixá nem sempre foi assim, foi preciso que o terreiro apontasse qual era a pedra que o fundaria; para então manipulá-la foi preciso atualizar seu axé em outra coisa para que sua vida possa crescer, para que aquilo que já era dotado de axé em virtualidades se atualize e torne-se um orixá.

A feitura consiste em um processo relativamente simples. O primeiro passo é a abertura do buraco no chão onde o orixá será assentado, o orixá reclama para si o centro geográfico do lugar onde será o barracão, lá foi aberto o buraco com pouco mais de meio metro de profundidade que o abrigará; o buraco foi aberto pelo próprio pai de santo com a ajuda de alguns filhos da casa (como podemos ver na imagem 01). Feito o buraco criou-se uma estrutura de concreto que irá sustentar a pedra de mármore que ficará acima do orixá. Nivelado ao chão, o mármore cumpre uma dupla função, a primeira é de alertar que não se deve pisar ali sem pedir passagem ao dono da casa, e o segundo é o mostrar que ali está o coração vivo do terreiro. Uma vez feita a parte estrutural da coisa, há o momento de preparo por parte dos humanos e dos mais que humanos para a feitura, tomam-se banhos de ervas, limpam-se os corpos e solicitam-se aos mais que humanos que suas próprias vidas tornem-se vividas junto aos orixás.

Do corte do galo para Exú aos banhos de eje em Omolu, os búzios são consultados e eles fazem a conexão entre o orixá que demanda, o terreiro que é feito e o pai de santo que os realiza. Junto ao corpo do orixá são depositadas oferendas secas e molhadas, preparos elaborados a partir de seus pedidos e objetos de sua escolha. Os búzios seriam as sinapses que transformam estímulos em pensamentos, que fazem do impulso uma ação, agentes mais que humanos capazes de comunicar o que é vontade de uma relação.

O agente mais que humanos jamais morre, seu axé passa a ser outro. O frango que tem seu sangue derramado, as folhas que são maceradas e as comidas ali depositadas, passam a ser parte do orixá/terreiro, tendo seu axé atualizado, ele transforma sua vida em outra vida, ele passa a ser ao mesmo tempo o orixá e o seu alimento. Jamais morrendo, mas agregando a relação.

O orixá assentado passa a ser a manifestação material do terreiro. Aqui adiantamos, brevemente, o debate sobre um corpo multiespécie: um corpo multiespécie não se limita a uma única forma ou mesmo a noção de vitalidade indivisível. Todo corpo, se visto junto a teoria multiespécie, é uma relação de dependências entre sujeitos. Isto é, o orixá é tanto parte do

terreiro como o terreiro é parte do orixá, ambos são sujeitos de certa autonomia, que não

se limitam a uma única corporalidade e se fazem finitos em suas demandas, mas, para existirem, apresentam uma dependência para com outros agentes e entre si. Assim, pode-se dizer que para permanecer vivo o terreiro precisa do orixá ali assentado, isto porque ele passa a ser parte de seu corpo, apesar deste ser um sujeito autônomo em suas vontades.

Esse processo de “transformar” a coisa em um ser vivo reflete-se na edificação do prédio que hoje abriga o terreiro. A própria construção material do terreiro está dando-se de forma paulatina, e ela é fruto das relações vividas junto, e devido ao terreiro. O chão de terra batida deu espaço ao cimento queimado; as paredes foram rebocadas e, logo mais, a abóbada celeste dará lugar a um teto com telhas de barro. A camarinha dos exus, dos orixás e da jurema já foram levantadas, e aos poucos o edifício vai crescendo. O terreiro está vivo e ganhando forma à medida que cresce, e é justamente por estar vivo que ele cresce, que ele chama pessoas para trabalhar com ele.

Em meio a conversas sobre a vida e o viver, Pai Paulo vai desdobrando a criação da mina da casa como o momento em que se ata o nó cego que prende o terreiro tanto ao orun (mundo espiritual) quanto ao aiye (mundo material); trata-se de um momento de encontro em que a vida espiritual torna-se, também, material. O axé, essa força viva que atua em tudo que existe como uma virtualidade, se atualiza junto à feitura, junto a manipulação de outros corpos, e transforma uma coisa em outra. Assim, uma pedra torna-se um orixá, que torna-se um terreiro e tudo isso porque ele tornou-se um ser vivo.

Porém, isso suscita outras questões, não necessariamente sobre sua feitura, mas sobre o que é estar vivo. Como pode, uma pedra, um prédio, um assentamento, serem seres vivos? Como nós, ocidentalizados, podemos encarar esses eventos e fenômenos e os traduzir para nossas tradições e práticas? Não quero aqui descrever o mundo dos “nativos”, mas traduzir o nosso. Isto porque os interlocutores não apenas partilham do mesmo universo narrativo que nós, e sim porquê jamais seríamos capazes de descrever este mundo, mas podemos, a partir daquilo que nos inquieta, traduzi-los (DESPRET, 2021).

Primeiramente, estamos vivos?

“Eita, que ele hoje está com tudo”, frase dita por um dos membros do terreiro ao referir-se não a um humano, mas ao próprio terreiro. Para aqueles que não conhecem as lógicas de vida de um terreiro pode parecer estranho tratar este sujeito como um igual, como

um humano. Em meu primeiro contato com o terreiro houve um estranhamento quando percebi que diziam que “ele” estava com fome, que queria comer, que “ele” estava demandando isso ou aquilo, que era preciso levantar tal orixá ou alimentar determinado exu ou pombagira. Neste primeiro momento me parecia que o terreiro era uma criança mimada cujos pais cumpriam suas vontades. Mas, paulatinamente fui me afeiçoando a ele e percebendo que a melhor pergunta seria, como eu posso concebê-lo? Se não é vegetal, animal ou mineral, como pode um prédio ser um ser vivo? E aqui assumo todas as minhas questões e relutâncias que boa vontade alguma daria conta de responder, foi preciso assumir que para mim entender como o terreiro era um ser vivo tornou-se uma questão.

Talvez a melhor forma de começar a presente explanação seja nos questionando, afinal, o que é um ser vivo? Pergunta um tanto quanto trivial, mas demonstra-se como uma potente problemática para que possamos traduzir a profunda relação de pertencimento e existência das “coisas” vivas nas concepções ontológicas que atravessam as questões religiosas afro-ameríndias. O universo visto junto às questões afro-religiosas é inteiramente composto *com* seres vivos, seja esse mundo material ou imaterial, tudo é vivo. Mesmo Nina Rodrigues (2014) em sua controversa obra, “o animismo fetichista dos negros baiano”, assume que há, para aqueles que estão inseridos e vivem junto às lógicas do terreiro, uma pedra que é viva. Todavia, é preciso aqui ressaltar que houve uma inquietação, de minha parte, em traduzir o que é esse “vivo”. Assim, no presente tópico espera-se não responder a pergunta sobre o que é um ser vivo, mas apresentar compreensões que podem nos levar a outras perguntas ainda mais proveitosas.

Para Vieira (2013) estamos permanentemente marcados pela visão biológica do que é um ser vivo. Tal visão começa a ser construída ainda no século XIX com as proposições evolucionistas das ciências positivistas, dentre as quais Charles Darwin desponta como um dos maiores expoentes. Porém, é somente a partir do século XX que vemos, nas ciências biológicas, desdobramentos mais céticos, afastando-se de toda e qualquer relação ontológica não europeia para defender seu posicionamento do que é um ser vivo. Em sua empreitada essa formulação científica do que é um ser vivo serve primeiro para legitimar o humano ante outras formas do viver e da própria vida, e, sobretudo, cria noções de categorização do que é ser vivo (Haraway, 2021).

Nós, ocidentais, lembra Vieira (2013), compreendemos que, para ser categorizado como um ser vivo, a existência em questão precisa seguir determinadas características biológicas/físicas. Em seus discursos,

[...] o pensamento hegemônico e contingente da biologia no século XX lido em seus

enunciados evolutivos e moleculares, narram a vida como originária de um evento físico-químico que proporcionou o surgimento de células, variedades e espécies - uma história natural apresentada através de encadeamentos ou linearidades que promovem o corte e que causam a contingência do pensar o vivo, organizando-o em estruturas hierárquicas, das partes para o todo, constituindo um discurso de unidade produzido na dispersão de saberes e que narra todos os organismos como invariavelmente circunscritos aos mesmos fenômenos naturais e que tais fenômenos podem ser elucidados a partir de nossas partes biológicas, sejam elas, células, genes, ácidos nucleicos (Vieira, 2013, p.31).

Em uma lógica habitada por uma razão de corpos reprodutivos o ser é vivo por imanência, ele jamais torna-se vivo. Uma vez que o “tornar-se” vivo implica em um não pertencimento, em uma não ação com tal fim. Isto é, para ser considerado biologicamente como um ser vivo aquele ser precisa apresentar características inerentes a sua própria existência, sendo suas relações e dependências de pouca, ou nenhuma, importância para defini-lo enquanto tal. Se fossemos responder a minha pergunta inicial, eu poderia dizer que o ser vivo é vivo porque não há como não ser, assim como para as ciências biológicas não há como um ser tornar-se outro, não há como um ser vivo reorientar sua própria existência mudando a si e aos seus. Não compete aqui discursar sobre os sistemas de manutenção da vida, suas relações ou mesmo sobre o morrer a morte (uma vez que se compreende que a única saída para um ser deixar de ser vivo é ele ceifar sua vida), pois essa discussão nos incubiria não em compreender o que é um ser vivo, mas como o ser pode sobreviver.

Animal, vegetal, fungi, protista e monera, são os cinco “reinos” dos seres vivos. E que melhor metáfora para os seres biologicamente lidos como “vivos” que “reino”? Passado de geração para geração, o reino é, assim como o “vivo”, uma característica inerente ao sujeito que herda seus dons. No universo da biologia secularizada e composta por reinos não há como um ser migrar de um reino para outro, assim como não há possibilidades para esse mesmo sujeito deixar de pertencer a uma existência régia e suas organizações. E, assim como seu genitor, o novo ser que já nasce vivo carrega consigo suas características bioquímicas, herda parte de seu DNA e traz consigo a possibilidade de uma nova vida sexualmente vivida em igual medida a seus progenitores.

No universo narrado pela biologia do século XIX estar vivo é tanto uma possibilidade, quanto um encarceramento. Não há chances para outra existência, movimento ou transcendência além daqueles que já estão dados e inseridos nos códigos geneticamente transmitidos ao sujeito (Vieira, 2023). O sujeito que nasce humano, por exemplo, permanecerá humano por toda sua existência, não sendo a ele concebida a chance de mudar, crescer ou assimilar outra possibilidade de estar vivo.

E se olharmos para além da biologia? O que define um ser como vivo? Aproximando-se

de uma relação em que os humanos perdem seu protagonismo no poder de indicação do que é vivo e o que não é, Ingold (2012) ressalta que um ser se torna vivo ao ser compreendido como e enquanto uma materialidade e esta, por sua vez, torna-se a questão central de suas relações e de sua “vida”. Se olharmos mais a fundo, a compreensão ocidentalizada e racionalizada do que é um ser vivo parece ser lógico que apenas seres materiais sejam vivos, afinal, da ameba ao pau-brasil, do humano ao tardigrado, todas as existências são materiais, e todas essas possuem uma história, uma materialidade e um rastro a ser seguido. Se dito de outra maneira, para ser vivo é preciso existir materialmente.

O ser torna-se vivo em suas relações. Em suas explicações, Ingold (2012, 2015) trabalha com a noção de “torna-se vivo”. Um exemplo abordado pelo autor é o da pipa e o vento, para demonstrar como objetos se tornam coisas e coisas se tornam vivas (Ingold, 2015), o autor nos lembra que tanto o vento quanto a pipa ganham vida enquanto agentes relacionais, ambos já preexistem, mas é no encontro que eles se tornam uma vida em potência. Em suas compreensões não basta que saibamos que uma coisa é mais que um objeto, ela torna-se parte de uma rede complexa de relações em que sua vida é dependente de tantas outras que a cruzam.

Apesar de não dedicar-se a uma explicação aprofundada, essa compreensão nos oferece mais uma pista para compreender o que é um ser vivo: ele precisa ser material. Mas, a materialidade por si só não dá conta de explicar todo o processo em que esse sujeito se envolve. Imbuída de uma compreensão filosófica sobre o que é um ser vivo, Bellacasa (2017) pode estabelecer um fértil diálogo entre as ideias de Ingold (2015), Deleuze (2011) e Haraway (2021, 2022). Para a autora não basta que olhemos para as materialidades, é preciso prestar atenção nas relações, como elas se reproduzem e como elas criam os seres. Retirando da humanidade o poder central de dizer quais são seus problemas e pondo-a em pé de igualdade com outros agentes, vemos que são as relações que tornam coisas materiais, portanto, vivas.

Bellacasa (2017) defende que nas relações existem materialidades que vão além da própria materialidade biológica das coisas. E são essas relações que passam a *compor com* as concepções da própria ontologia do ser vivo e do existir. Nessa perspectiva, estar vivo é estar em relações e dependência.

They are not a priori universal, they do not define a moral, or social, or even natural “nature”: they become necessary to the maintaining and flourishing of a relation through processes of ongoing relating. The constraints that mark the ethicality in agencies go beyond prefigured conditions—they are not predetermined, but they are neither arbitrary nor random. Relations are always connected to specific worlds; they do specific worlds and create interdependencies in ways that become ethos. From that perspective, where living means entangling ethos and milieu, even moves that may at first appear as individual, strategic, or instrumental have a dimension of affective interdependent entanglement (Bellacasa, 2017, p.154).

A partir de Bellacasa pode-se compreender que os seres passam a ser vivos enquanto uma relação. Nessa concepção a vida não é dada a priori, não está contida na biologia do sujeito, tampouco encerra-se a uma única forma de existência ou restrição material. E apesar de ocorrerem enquanto relações materiais, essas trocas não se limitam a materialidade para acontecer, sendo sua existência capaz de tecer a própria realidade.

Porém, nenhum desses autores até aqui mencionados (re)conhece ou trabalha com outras ontologias. Para os povos de terreiros e aqueles que vivem com as religiões de matrizes afro-ameríndias absolutamente tudo o que existe é vivo, seja essa existência material ou não. O vento está tão vivo quanto nós, os orixás estão tão vivos quanto seus assentamentos, e uma coisa pode tornar-se outra a medida em que ela é feita. E a feitura não se limita a materialidade, através do processo de feitura uma relação pode transformar-se em outra, laços podem ser feitos e desfeitos, enredos podem ser mudados. Aquilo que é pode deixar se de ser, e para isso basta que se saiba manipular os axés necessários.

Nas religiões de matrizes afro-ameríndias tudo é vivo (Rodrigues, 2014). Do vegetal ao mineral, do animal ao espiritual, para algo existir é preciso que esteja contido em sua existência o axé, a força da vida. Partindo desse regime ontológico o ser vivo não é fixado a uma forma material, ela é transitória, a vida é uma virtualidade atualizada a qualquer momento (deleuze, 2011). No Ilê Axé Ojú Obá Ayrá e Nanã não é diferente, o terreiro é um ser vivo que demanda atenção, cuidados e comida. Para os responsáveis pela casa, Paulo de Ayra e Edna de Nanã, tudo o que se faz em um terreiro é axé para seu crescimento. Todo orixá assentado, todo filho feito, todo eje derramado pelo chão, toda folha macerada, tudo é parte do terreiro, tudo o alimenta, tudo o faz crescer.

Vale a pena lembrar que nenhum ser vivo é uno e indivisível. Nós humanos somos compostos por Ori (cabeça, divindade pessoal, conexão do humano com o orum, etc.), Ará (membros), inu (entranhas), eje (sangue) e tantas outras partes que são autônomas e senhoras de si. E, assim como o corpo humano é composto por muitas formas de vida e de viver distintas, o terreiro também o é. Os filhos de santo são parte de seu corpo assim como os animais, as plantas, os orixás, os exus e os mestres da jurema, todos são parte do terreiro, todos são seres vivos que compõem para com ele e suas relações. Todo corpo é, então, uma assembleia de formas vivas.

O corpo, nesta concepção, está ligado às potencialidades da vida, às substâncias de origem divina (Ipori), aos elementos da natureza, energias que animam, estruturam e dão dinâmica ao corpo. O corpo é o catalisador das forças vitais (axé). O corpo é chamado de ará, que se divide em ará-aiyé, representando a existência, e ará-orum, correspondendo a todos os seres ou entidades sobrenaturais do orum, incluindo os mortos, os Eguns. (Lima, 2015, p. 26)

Pode-se com isso compreender que aquilo que se vê, sente-se, cheira-se e ouve-se pode ser, já foi, ou será, um ser vivo? Mais uma vez eu estaria errado ao supor isso. Mas, por hora basta que compreendamos que é possível não ser material e ser vivo ou ainda estar vivo e deixar de ser uma vida daquele modo para tornar-se outro.

Assim, não podemos definir o que é um ser vivo. Mesmo dentro das ontologias afro-ameríndias a existência do ser vivo é uma eminência, uma vida que existe por excelência, não havendo como “dar” a vida ao que não a tem. Isto porque tudo é vivo, logo não há algo além da vida, e por isso tudo que existe só existe porque está vivo, contém axé. Todavia, há como manipular a vida para transformá-la em outra coisa. E aqui as coisas que não são materiais se tornam materiais para (re)criar e remodelar a vida. Com isso a coisa não torna-se viva, mas, a vida torna-se uma relação e essa relação cria novas relações de materialidades que por sua vez tornam-se um outro ser em viva relação. Mas, se o ser independentemente de sua vontade e existência, é vivo, como a vida deixa de ser uma e passa a ser outra? Como ficam as materialidades dentro de um universo em que tudo é vivo, relacional e mutável?

Para estar vivo é preciso que sejamos muitos.

Uma vez provocados sobre o que é o “ser vivo”, faz-se preciso perguntar o que isso significa *com* o terreiro. Não há dúvidas, entre meus interlocutores, quanto à existência material/espiritual do terreiro, ele não apenas é um ser vivo, é também uma série de relações que se fazem em profunda dependência. Chegamos até aqui defendendo a não contingência, a não adequação à uma única categoria; com o terreiro não seria diferente, de antemão pode-se dizer que o terreiro está contido em um feixe de relações (Verçosa, 2022).

Haraway (2022) lembra que uma definição comum do que é um ser vivo pode ser compreendida junto a restrição do ser a sua espécie biológica. “Espécie”, de acordo com a autora, seria o encarceramento do sujeito a suas relações sexuais e genéticas. Ao conceber o ser vivo como pertencente a uma categoria pre-definida estamos incorrendo não apenas ao incesto (uma vez que um ser só pode reproduzir e relacionar-se com seres com ele partilham códigos genéticos), como também a uma ignorância quanto as suas relações de dependência (Haraway, 2022, 2021).

Para um ser estar vivo este precisa relacionar-se com os outros e deles passar a depender de tal modo que sua própria existência só possa ser concebida se vista junto em relações. Não existem sobreviventes em extremo isolamento (Tsing, 2022). É de uma ficção delirante do ocidente acreditar que qualquer forma de vida seja senhora autônoma de si e de suas vontades, e

não estamos apenas falando das dependências compreendidas junto a uma cadeia trófica, aqui estamos falando das formas de relação em que um sujeito torna-se dependente de outros e suas relações à tal ponto que somente a partir dessa relação os envolvidos podem existir, isto porque “[...] Os parceiros não preexistem à sua relação” (Haraway, 2002, p.231). estar vivo é conceber-se como dependente e vulnerável a outros.

Ressalto que a teoria multiespécie não nega a categoria “espécie”, tão cara ao ocidente, o que se nega é a autonomia e isolamento da mesma, as espécies são úteis para *pensar com* (Bellacasa, 2017) elas em suas relações, para pensar como ela se deforma a tal ponto que se torna múltipla, se torna dependente de outras, se torna multiespécie.

[...] Espécies, como corpos, são internamente oximorônicas, cheias de seus outros próprios, cheias de comensais, de companheiros. Cada espécie é uma multidão multiespécies. O excepcionalismo humano é o que as espécies companheiras não podem tolerar, diante das espécies companheiras, o excepcionalismo humano se mostra como o espectro que amaldiçoa o corpo à ilusão, à reprodução do mesmo, ao incesto, e assim, torna a rememoração impossível (Haraway, 2022, p. 231).

Nós, humanos, assim como outras formas de existência, somos compostos por muitas espécies que coabitam em um amálgama de intrincadas relações de extrema dependência, não havendo a possibilidade de um ser existir antes ou depois de suas relações. Para ilustrar esse debate podemos olhar para as nossas entranhas, sem os “parceiros de mesa” (Tsing, 2019, p.72), sem nossa flora intestinal, não seríamos capazes de nos alimentar. Nossos intestinos estão revestidos com seres vivos e estruturas capazes de coletar e processar aquilo que comemos (e a alimentação por si só se faz enquanto uma dependência de outras formas e modos de vida), as vilosidades dentro de nós estão cobertas de bactérias, e são esses agentes sujeitos a suas relações que transformam os alimentos em nutrientes, possibilitando a vida. Nos tornamos tão dependentes delas e de nossa coevolução que sem esses sujeitos a nossa sobrevivência seria impossível, precisamos, então, “repensar a nós mesmos como trajetórias interativas pode nos fazer refletir sobre como nós agimos conjuntamente com outras espécies para fazer o mundo” (Tsing, 2019, p.76).

O ser multiespécie é esse que se sujeita a outros e em sua própria acepção e se faz muitos. A essa dependência Tsing (2022, p. 64) chama de “precariedade”, em sua concepção os seres vivos são vulneráveis uns aos outros, incapazes de sobreviver em autonomia ou individualismo. Somos partes de agenciamentos instáveis. Reconhecer isso é reconhecer que estar vivo implica em sujeitar-se a vulnerabilidades que não estão sob nosso controle, pois, precisamos de ajuda, precisamos de outros assim como eles precisam de nós.

imagem 02- feitura de exu



fonte:Fonte: Arquivo pessoal Hugo Silva

Nenhum ser vivo é autônomo e senhor de suas próprias vontades, todos são dependentes. Um exu, como vemos na imagem acima, é um corpo multiespécie e sua feitura é um processo relacional em que o guia espiritual torna-se físico. É importante destacar aqui que é o próprio exu quem demanda sua feitura a partir das relações que ele estabelece com o terreiro e o médium que o incorpora. Mãe Edna lembra que todo exu trabalha para o crescimento do terreiro que o abriga, fazendo de si mesmo parte do terreiro onde trabalha tanto quanto é parte da vida do médium que o recebe. Porém o próprio exu sujeita-se a aquele que irá lhe dar a comida, aos pais de santo e ao próprio terreiro, ele pode pedir sua feitura, ou solicitar sujeitos distintos, porém se alguma das partes discordar dessa ação começa-se uma série de negociações. Certa vez, durante o corte (feitura) da pomba-gira Maria Mulambo a mesma estava cobrando um “pó de magia” feito a partir dos restos mortais de um cachorro morto em atropelamento, diante da recusa dos pais de santo ao fornecer o pó, a mesma disse que entendia a ausência daquilo que ela havia pedido, mas, que cedo ou tarde teria o que queria.

O pó em questão passaria a ser parte de seu corpo, fortalecendo a pomba-gira. E, assim,

as coisas que contém vida/axé vão se tornando parte de um outro corpo vivo⁸⁴.

Farinha, dendê, alguidar de barro, moedas, pedras, frangos, bodes, guias, velas, folhas de mamona, mel, ferragens (estruturas de ferro), cachaça, gin, ruim, fogo, tabaco, cachimbo, copos...

presenças que se solicitam para comporem com o corpo de exu. Cada exu vai compondo seu corpo a partir de suas relações, mas todos eles, sem exceção, quando possuem um corpo material este não se limita a uma única forma de materialidade. Todo exu tem seu corpo dado por partes que possuem diferentes histórias, mas que ali foram reunidos a fim de fazer-se material.

O corpo de um exú é uma assembleia multiespécie, que abriga do mineral ao vegetal, do fungo ao animal, sendo estes necessários para nutrir esse corpo vivo. Não compete aqui traduzir etnograficamente como se dá a feitura de um exú, basta que saibamos que em seu corpo existem profundas dependências de múltiplas materialidades, sendo um corpo que não apenas habita em diferentes materialidades como também diferentes temporalidades, uma vez que cada elemento vivo de seu corpo possui uma vida útil a ser cumprida. Assim como nossos próprios corpos possuem diferentes temporalidades, o corpo de exu também o faz. Precisei ao longo de minha pesquisa ficar atento às formas como o corpo dos exus se comportam, quais fungos cresceram, se é que crescem, como a ferragem está se desgastando, como o alguidá e o otá se comportam após um tempo. Toda alteração comunica algo, comunica uma nova dependência criada para com esse corpo.

Rabelo (2014) discursa brilhantemente sobre a feitura de um orixá, e por consequência do terreiro, mas ela parece ignorar o protagonismo dos agentes mais que humanos na composição da vida dos orixás. Um orixá é uma assembleia, é um ponto de encontro, ele reúne tantas formas de materialidade e vida quanto possível. Todo assentamento, seja ele de orixá, exu, mestre da jurema ou qualquer outra forma de encontro é um corpo multiespécie. Mais do que tornar material um agente que outrora era uma relação, o assentamento é também um encontro de formas de vida que juntas tornam-se outra (Rabelo, 2014, p. 83). Assim, é através da atualização do axé que as coisas se tornam vivas e que os corpos se tornam multiespécie.

Mesmo que anticlímax, a feitura do terreiro mostra como um espaço torna-se um ser vivo, como ele torna-se materialmente, e por fim o terreiro faz fisicamente o que ele já era, mas “apenas” em relações. Logo, não poderíamos falar de um exu sem o considerarmos um corpo multiespécie, sem falar no barro, sem falar dos animais, no ferro, no humano. Mais que uma

⁸⁴ A noção da morte e do morrer dentro das religiões afro-ameríndias é turva. Sobre essa questão ver (Santos, 2008).

atualização do axé, a presença desse corpo vivo e multiespécie é um processo de incursão à história de muitos agentes ligados por uma trama material e simbólica que criam um universo rico em estímulos e questões.

In-conclusão: como o terreiro nos ajuda a pensar questões multiespécie?

Um ser vivo com um corpo desmembrável. Para aqueles com intimidade e que já nutrem relações com o terreiro e seus dependentes não é surpresa alguma ver um orixá desmontado enquanto ele é limpo, peça por peça, parte do parte, esse corpo vivo vai sendo exposto e mostrando suas dependências. A própria Rabelo (2014) narra como é limpar um orixá, como é tentar tirar o eje que se fixa ao corpo físico de tal maneira que passa a compor com ele por longa data. E isso não faz o orixá, ou mesmo do terreiro, um ser menos potente ou mesmo “falso”, a força de um assentamento vem justamente de sua condição física. Como sujeito vivo e atuante ele se desgasta com o tempo e o esforço, um ferro comido pela ferrugem comunica que aquele assentamento tem trabalhado e está atuando com a vida daqueles com quem ele se envolve.

O quão estranho é um corpo vivo uno, coeso e autônomo para aqueles que crescem junto ao terreiro, que precisam banhar seu ori, que aprendem a ser mais do que um corpo físico? Mesmo o corpo humano é composto por partes que (in)voluntariamente se juntam e nos tornam quem somos. E somos muitos, somos diversos e somos coesos em nossas relações. Ao longo de meu processo em campo pude olhar cada vez mais pro meu próprio umbigo e me perguntar quantos seres compõem com aquele que chamo de Eu, e, com isso pude me perguntar quantos podem compor com o terreiro sem se anunciar, que trama amarra o terreiro em sua vida?

O terreiro me ajudou a pensar as questões multiespécie no que diz respeito a sua concepção mais basilar: a materialidade. Não apenas por ser um sujeito híbrido, feito de muitas formas de vidas e jeitos diferentes, mas por ser uma relação que torna-se material através da ação dos sujeitos. E mais uma vez volto para minhas entranhas, sem a flora intestinal eu não seria humano, assim como sem nós, o terreiro também não seria um ser vivo. E nós não seríamos parte de um terreiro. Não cabe aqui perguntar quem cria quem, mas como estes dependem uns dos outros. O corpo multiespécie de um ser vivo nos apresenta a possibilidade de encararmos a relação como a base de uma vivência partilhada, em que humanos e mais que humanos constroem juntos suas relações.

O que apresento aqui, no presente estudo, não é mais que um ensaio etnográfico de minhas experiências com o terreiro. Pensando em como viver junto a ele e com ele em suas

dependências pude acompanhar a viagem das mamonas das margens dos rios de efluentes não tratados à entrega de projetos públicos concebidos junto a prefeitura municipal. A vida de um terreiro é extremamente intrincada e o momento em que ele se materializa enquanto feitura é mais um dos momentos em que se reata o nó de suas relações. Assim, o sujeito terreiro se torna objeto de nossa pesquisa ao nos lembrar que em suas potencialidades existem mais vidas a serem aprendidas junto a ele que se apenas olhassemos para os objetos que com ele compõem enquanto meras funcionalidades. As coisas se tornam úteis ao terreiro porque são vivas e não o contrário.

REFERÊNCIAS

BELLACASA, Maria Puig de la. **Matters of care: speculative ethics in more than human worlds**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v.1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DESPRET, Vinciane. O que diriam os animais se... **Caderno de leituras**. Chão de feira. p. 01-20. 2016.

DESPRET, Vinciane. **O que diriam os animais?** São Paulo: UBU.2021.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu editora. 2022.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Tradução Pê Moreira. Revisão técnica e posfácio Fernando Silva e Silva. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes. 2015.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 25–44, jan. 2012.

LIMA, Fabio. Corpo e ancestralidade. **Repertório**. Salvador. nº 24. p.19-32. 2015

RABELO, Miriam. **Enredo, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014. 296p.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política**. 2014. Tese (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2014.

SANTOS, J. E. dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**; 13. ed. – Petrópolis, Vozes, 2008.

TSING, Anna. **O cogumelo no fim do mundo**. São Paulo: n-1. 2022.

Tsing, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécie no antropoceno**. Brasileira: IEB Mil folhas. 2019.

TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177–201, 2015.

VERÇOSA, Thaís Cristina Leal. **Seguir movimentos: o fazer e refazer de terreiros de candomblé**. Salvador, 2022.133 f. Orientadora: Prof^a Dr^a Miriam Cristina Marcílio Rabelo. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2022.

VIEIRA, Eduardo Paiva de Pontes. **Ser vivo, ser espécie, ser classificado: epistemes, dispositivos e subjetivações no ensino de Ciências e Biologia**. 2013. 126 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Educação Matemática e Científica, Belém, 2013. Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemáticas.

NA ENCRUZILHADA RELIGIOSA: CORPOS NEGROS EM REFAZIMENTO

Faustino dos Santos⁸⁵

Resumo:

Esse trabalho se centra na experiência da comunidade diaspórica afro-brasileira e suas formas de refazimento. Concentra-se, sobretudo, naquela porção que, por rebeldia e resistência, usa suas memórias, corpos e espiritualidades e forjam formas alternativas de re-existência quando liberdade, humanidade e dignidade são direitos não disponíveis. Um exemplo disso são as encruzilhadas religiosas. Tais encruzilhadas, cuja mistura confunde a muitos, aqui chamamos de estratégias criativas de libertação ou simplesmente refazimento. A festa de Santa Bárbara no Pelourinho em Salvador e a Festa do Divino em Santa Rosa dos Pretos no Maranhão são alguns exemplos dessas encruzilhadas que, a nosso ver, são espaços oportunos e indispensáveis de restauração de corpos negros cansados dos vilipêndios infligidos pela sombra dum passado cruel que insiste em assombrar o presente. Esses são espaços forjados nos “não-lugares” cujas narrativas são feitas a partir de uma outra visão do sujeito, da fé, e dos vínculos entre religião e vida e que, portanto, desafiam os discursos pretensamente universais da colonialidade que silencia e desconsidera os corpos negros e suas narrativas.

Palavras-chave: Encruzilhada Religiosa; Refazimento; Estratégias Criativas de Libertação.

Introdução: *Não é “só” sobre sincretismo!*

Esse trabalho não é etnográfico, mas se utiliza de pesquisas etnográficas e de outras ciências para construir o seu argumento. Sua proposta é colaborar para uma reflexão mais ampla e complexa que valoriza experiências vividas de pessoas e corpos negros na diáspora africana a partir das suas permutações, fluidez, absorções e encruzilhadas, sobretudo no tocante ao elemento da religiosidade. Queremos apresentar a(s) encruzilhada(s) religiosa(s) entre as religiões de matriz africana e o catolicismo brasileiro como um instrumento ou possibilidade de refazimento ou a capacidade de reinventar caminhos de resistência, sobrevivência e re-

⁸⁵ Doutorando em Teologia Sistemática pela Universidade de Fordham, Nova Iorque/EUA. Mestre em Teologia Prático-Sistemática pela Universidade Católica de Pernambuco com ênfase em Teologia Cristã das Religiões (2020).

existência em meio às opções sistêmicas que menosprezam e aniquilam corpos e narrativas negras.

O modo como as palavras estão dispostas parecem não apresentar qualquer novidade para além daquela compreensão de que as pessoas negras, sobretudo do ontem, mas ainda do hoje, se utilizaram do sincretismo (expressão que usaremos pouco aqui pela ainda conotação densa que carrega) como forma de resistência e sobrevivência. No entanto, estamos interessados em falar de como essas resistências acontecem e refazem os corpos-alvo-da-aniquilação. A essas resistências que chamamos de processos criativos de libertação, interessamos saber como elas acontecem e como elas são centrais para o reabastecimento de muitas vidas negras no Brasil. Para fazer isso, inicialmente apresentaremos o que queremos dizer ao escolher a expressão encruzilhada religiosa, em seguida daremos dois exemplos de como essas encruzilhadas acontecem na prática, depois trataremos de como esse cruzamento religioso é chave-central para o refazimento da vida, corpo e mente negros.

1 A encruzilhada é um caminho “perigoso”, atravessa quem quer viver

Tenho vivo na memória a estrada que dava ao cemitério da minha cidade. Alguns metros antes de chegar “à casa de todos nós” - como muitos antigos diziam para se referir àquele que era o lugar onde ricos e pobres, negros e brancos, doentes e sãos iriam residir para sempre e sem competição – havia a mais temida das encruzilhadas que eu tenho lembrança na minha infância. Se passássemos por aquela estrada precisaríamos beirar a cerca e nos benzer sem olhar para o que residia no centro. Ali eu vi muita coisa: bebidas, comidas, objetos, animais etc. Eu fui ensinado a ter medo daquela e de outras encruzilhadas, embora fosse inevitável não ter que cruzá-las ainda que não fosse pelo meio delas. Ficava subentendido que lá algo de muito misterioso habitava, normalmente em conotação perigosa ou em sentido negativo. O que estava lá, portanto, não perdia sua misticidade pelo fato de ser taxado desse modo.

Essa memória vem a calhar com o medo ou receio que muitas pessoas têm das encruzilhadas sejam elas físicas, como aquela da minha infância, sejam as simbólicas, do ponto de vista de que quando coisas se misturam elas ganham outros sentidos e, portanto, “perturbam a ordem natural” das coisas.

Ao falarmos das encruzilhadas religiosas no contexto afro-diaspórico é inevitável não associarmos ao dado histórico da travessia transatlântica e sua influência no forçamento de tais encruzilhadas. No entanto, algumas reflexões sugerem que o processo de assimilação e

absorção de outras expressões culturais e religiosas por parte dos africanos não começa com a história do rapto, travessia e escravização negra no outro continente. Segundo essa reflexão, já existia no próprio continente africano uma espécie de xenofilia ou “tendência em não ver o estrangeiro como ameaça e, por isso, acolhê-lo sem, por esta razão, desvirtuar as crenças hospedeiras em favor das crenças hospedadas” (flor do nascimento, 2017, p. 27). Sérgio Ferreti, por exemplo, fala que certos grupos já exerciam a prática de adoção de divindades de outras comunidades sem, necessariamente, dismantelar seus cultos tradicionais. Ele diz que tal prática era usada “como estratégia de sobrevivência e adaptação” (Ferreti, 2006, p. 120).

Ainda, porém, que houvesse africanos “aptos” ao processo de assimilação, seria uma falha não considerar isso associado à gravidade do tráfico de pessoas para o trabalho escravo nas terras do além-mar onde reside, segundo Silvio Torres-Saillant a origem do “trauma da nossa catastrófica história” (Torres-Saillant *apud* Olmos 2011, p. 8). Outro diferencial que deve ser considerado é que, com o movimento provocado pela travessia transatlântica, muitas pessoas escravizadas apesar de “treinadas” para ajustar seus valores a partir de um princípio de a simulação e acumulação não tiveram sua humanidade considerada, mas o fizeram sob a ameaça e o menosprezo. Como diz Mariana de Mesquita Santos, as encruzilhadas “foram impostas à população negra pela escravidão e pelos epistemicídios” (Mesquita Santos, 2020, p. 26).

Encruzilhada é uma via complexa de atravessar. Como diz Mesquita Santos, ela “não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa” (Mesquita Santos, 2020, p. 16). Os africanos escravizados não tiveram outra alternativa senão cruzar esse caminho e encontrar meios de sobrevivência e resistência. É a capacidade de transformar a ambivalência não em qualquer outra coisa, mas em recurso de vida que nos interessa aqui. Ou seja, os modos como as pessoas negras foram capazes de encontrar estratégias criativas por meio da religiosidade para refazer suas vidas, mentes e corpos despedaçados pelos flagelos da discriminação e subalternidade. Desse modo, queremos nos demorar em reflexões que nos ajudam a perceber como tais encruzilhadas ao mesmo tempo que “representam o paradigma da origem de culturas na diáspora” (Mesquita Santos, 2020, p. 26), também funcionam como paradigmas “para entender comportamentos e manifestações de sujeitos que vivem entre fronteiras” (Mesquita Santos, 2020, p. 15) e como elas servem de “caminho para a inovação” (Mesquita Santos, 2020, p. 25) do modo de viver.

2 Bárbara e Iansã, Divino e Encantados: bagunça ou equilíbrio?

Outro dia estava no bairro do Pelourinho, em Salvador-Bahia, num momento de recreação com alguns amigos e conhecidos que são sacerdotes católicos. Entre nós havia uns que moravam em Salvador e outros que eram de fora daquele contexto. Um deles, formado numa linha mais conservadora da Igreja Católica exaltou o ego e sua “ortodoxia terrivelmente católica” e disse em direção aos religiosos que trabalhavam no contexto soteropolitano: “não sei como vocês conseguem viver nessa bagunça”. A bagunça a que ele se referia era a mistura, a constatação que naquele espaço circulavam padres e candomblecistas, Santos e Orixás. Ele estava consternado e incomodado com as encruzilhadas que o lugar exalava, com as baianas trajadas de branco ou as Igrejas monumentais católicas que contrastavam com o histórico do lugar, como se dissesse que aquele não era lugar para católicos. Certamente, ele ficaria ainda mais perturbado se tivesse a oportunidade de presenciar algumas missas e festas promovidas, por exemplo, pela Igreja do Rosário dos Pretos que possui uma característica própria e “relevância simbólica” da encruzilhada entre os símbolos católicos e das religiosidades africanas de Salvador.

A atitude daquele padre, que não surpreendentemente gozava do “privilégio” de uma pele branca e formação colonial, não é isolada do espectro religioso cristão do Brasil que ainda no presente, por diferentes vias, tenta perpetuar o estigma/preconceito/racismo contra expressões e religiosidades afro-brasileiras como “feitiçaria” da qual “católico de verdade deve evitar” (freigilson_somdomonte, 2024). O fato é que essas encruzilhadas religiosas são incompreendidas pelos olhos e perspectivas de quem é de fora e, deste modo, são encaradas como perturbação da ordem/retidão. A partir de quem é de dentro, porém, elas têm outra compreensão. É sobre isso que vamos discutir abaixo.

No contexto de ameaça da humanidade negra, a religião que se intercruza torna-se um espaço de cura e reabastecimento das energias. Como diz Joseph Murphy no seu livro sobre a Santería, “a religião oferece uma generosa e suportiva comunidade, um refúgio onde as pessoas podem se encontrar e entrar num mundo sagrado de possibilidade. Os rituais [...] – danças e divinações, sacrifícios e iniciações – trazem os devotos à família e para um mundo espiritual onde tudo é equilibrado e perfeito” (Murphy, 1993, p. 2). Se para os de fora esse entrelaçamento é confusão, para os de dentro é equilíbrio.

Dois exemplos de movimentos distintos podem nos ajudar a entender a não-confusão nesses intercruzamentos. Um diz respeito a um vínculo mais hibridizado, como é o caso da festa de Santa Bárbara/Iansã em Salvador-BA, e o outro diz respeito a um movimento mais cosmo

político entre os entes envolvidos, nesse caso estamos falando da festa do Divino e os Encantados no Quilombo de Santa Rosa dos Pretos-MA.

A festa de santa Bárbara em Salvador foi crescendo ao longo dos tempos independentemente do clero católico. Com a chegada dos Iorubás em Salvador a devoção em torno da santa foi se associando aos orixás, especialmente Iansã, mas também ao orixá Xangô. Vagner José Rocha Santos nos diz que "a mártir cristã [, Bárbara ,] parece ter se tornado tão popular entre os africanos e seus descendentes [...] que se tornou secundária a diferença de gênero entre a santa católica e o orixá de Oiô" (Santos, 2021, p. 54). Ele continua dizendo que, dada a distância do domínio católico sobre a festa, "o samba, a capoeira e os comes e bebes foram incorporados à festa, momento propício para extravasar e romper (ainda que temporariamente) com a estrutura social imposta" (Santos, 2021, p. 58).

No site da cidade de Salvador, a propaganda sobre a festa de Santa Bárbara revela a mistura entre santa e orixá:

Todas as ladeiras do Pelourinho ficam cobertas de pétalas vermelhas, e o cheiro de alfazema paira no ar. [...]. A Santa é reconhecida por proteger seus devotos durante as grandes tempestades, conhecida pelos seguidores do Candomblé como Iansã. Data simbólica para que os devotos se reúnam e rendam homenagens. Nas praças e mercados do Centro Histórico, é servido o tradicional Caruru (SSA, s.d.).

O exemplo da festa a Santa Bárbara/Iansã denota um caráter mais imbricado, onde as características do orixá se misturam com as da santa e vice-versa. Naquele contexto, parece que o culto a uma está interligado ao culto à outra. Mas nem todas as encruzilhadas seguem esse padrão. Um exemplo disso é a Encantaria Quilombola de Santa Rosa dos Pretos – MA, em cuja festa o Divino Espírito Santo se entrelaça (mas não se confunde) com os encantados festejados no tambor de mina. Para os locais que participam de ambas as festividades, “a igreja [local da missa] é para o Divino e a tenda [local das obrigações e brincadeiras] para os encantados, mesmo que o Divino esteja na tenda e os encantados se façam presentes na Igreja” (Loureiro, 2021, p. 121). A tônica dessa encruzilhada religiosa é marcada pelos toques das Caixeiras do Divino.

As caixeiras de Santa Rosa são famosas e comandam as Festas do Divino em vários quilombos e povoados da região. Muitas delas dançam tambor de mina e, por vezes, são seus próprios encantados que, incorporados nelas, assumem as liturgias dos ritos. A

presença dos encantados nas Festas do Divino exalta a alegria no ritmo da caixa e no desafio dos repentes (Loureiro, 2021, p. 120).

O que se vê, segundo Juliana Loureiro, é a prática de uma “gramática de relação entre mundos múltiplos” onde “santos, doutrinas e símbolos do catolicismo são compartilhados pelos afro-brasileiros [qu]e participam da fé e da cosmopolítica da Encantaria Quilombola” (Loureiro, 2021, p. 118).

Seja mais interligada ou com maior distinção, as festas de Bárbara/Iansã ou do Divino/Encantados evocam “a ideia de um dilema de difícil solução” (Mesquita Santos, 2020, p. 10) que não é nossa intenção querer equacionar. No entanto, ambas expressões entre muitas outras Brasil afora, representam “um milagre espiritual resultante de um sofrimento humano esmagador. Sua história mostra que um povo colocado sob as condições mais difíceis que se possa imaginar pode criar um mundo espiritual de beleza e esperança (Murphy, 1993, p. 103). É sobre essa capacidade criativa do povo negro que vamos falar no tópico seguinte.

3 Na encruzilhada religiosa, corpos, mentes, vidas negras em refazimento

Antes, porém, de falarmos sobre a capacidade criativa e das possibilidades que daí emanam, vale destacar que essas encruzilhadas religiosas são regidas por um princípio de intencionalidade. Ou seja, não podemos reduzir as encruzilhadas religiosas a uma questão simples de fusão de ideias religiosas como imaginou pensadores como Melville Herskovits, embora apreciemos sua colaboração acerca da ideia de que a religião é como “a rocha sob a qual os africanos reconstruíam o sentido de si mesmos no Novo Mundo” (Murphy, 1993, p. 104). Observar a encruzilhada como a fusão de ideias religiosas e não perceber “as decisões criativas e autoconscientes que estão por trás” delas (Murphy, 1993, p. 121) seria incompleto. Essas decisões autoconscientes têm a ver com o desejo profundo das pessoas negras de querer que suas religiosidades sobrevivessem para que elas atuassem como “força para enfrentar as terríveis provações” (Murphy, 1993, p. 115).

A crença/culto aos orixás serviu como protesto e contra-ataque ao sofrimento, opressão e exploração. Nesse sentido, “o milagre [das religiosidades africanas] está na coragem das pessoas que se recusaram a permitir que a escravidão do corpo se tornasse a escravidão do espírito” (Murphy, 1993, p. 115). Murphy aplica o mesmo argumento aos modos como reagimos aos efeitos da escravidão. Ele diz que “ao reagirmos aos horrores da escravidão com

raiva ou revolta, podemos perder a milagrosa sobrevivência espiritual em meio a esse sofrimento” (Murphy, 1993, p. 117).

Parece que Murphy está querendo nos advertir para não gastarmos energia em demasia às forças opostas que, com razão, nos inquietam e enfurecem, mas que demos valor aos modos que o povo violado encontrou para superar tais forças. Esse ponto levantado por Murphy vai ao encontro do que estamos tentando fazer nessa pesquisa, embora não concordemos com uma radicalização dessa perspectiva. Acreditamos que a raiva e a revolta são elementos indispensáveis e puxadores para que o que ele chama de milagre possa acontecer. Ou seja, elas servem como combustíveis para que as pessoas negras não permitam que os horrores do colonialismo sejam perpetuados, embora esse seja um processo extremamente exaustivo por ser contínuo os enfrentamentos às formas mais variadas do racismo sistêmico.

Há outros fatores que são considerados nessa reflexão sobre as encruzilhadas. Ou seja, a nova realidade encontrada na diáspora, como urbanismo, pluralismo e flexibilidade teológica (sobretudo presente no simbolismo católico: culto aos santos, sacramentos, ritos, benções etc.) ofereceu aos povos africanos “recursos únicos para recuperar seu equilíbrio espiritual em meio aos choques culturais do Novo Mundo” (Murphy, 1993, p. 106). Há quem “agradeça” ao catolicismo por ter sido essa ponte sem a qual a religiosidade africana não sobreviveria no Mundo Novo. Essa mesma vertente é justaposta aos efeitos do protestantismo que foi mais marcante em outras realidades do continente. Essa vertente do cristianismo, mais focada na bíblia, conversão e na aversão ao culto de imagens, não deixou lugar para que os povos africanos pudessem “esconder” suas expressões religiosas, como aconteceu em relação ao catolicismo⁸⁶ (cf. Murphy, 1993, p. 114).

No contexto do Brasil colonial, o catolicismo foi a ponte para que essas transformações acontecessem. Esse contexto, embora marcado pelo sofrimento, mas também pelo heroísmo de quem subverteu a cristandade opressora a partir de dentro, possibilitou “associação e criatividade cultural” (Murphy, 1993, p. 107). Essa criatividade foi inevitável, porque, segundo Bastide, a sobrevivência não seria possível sem mudança (cf. Murphy, 1993, p. 113).

Encarar o simbolismo religioso católico como caminhos ou pontes para manutenção da religião ancestral de África realmente não pode ser encarado como qualquer acaso ou uma mera fusão de ideias. As pessoas escravizadas “reconheciam a extensão do poder do mundo branco;

⁸⁶ Além disso, “Frank Tannenbaum [e] Herbert Klein argumentam que as instituições legais do Novo Mundo Católico providenciaram que houvesse um mínimo de direitos para os escravos e assim os sofrimentos que eles enfrentavam em países não-católicos fossem atenuados”. Além disso, “a Igreja Católica tinha o poder de proteger os casamentos sacramentais dos escravos, o que pode ter contribuído para estabilizar comunidades escravas em modos importantes” (Murphy, 1993, p. 108).

[por isso] tornar-se-iam católicos públicos. Mas não sucumbiriam a ele. Utilizavam os símbolos da sua religião pública para manter um mundo privado de negritude, um mundo de poder africano contra o qual o mundo branco era apenas uma pálida tradução” (Murphy, 1993, p. 119-120). Os negros se tornaram católicos, mas “ao lembrarem [...] que o catolicismo era apenas uma correspondência ao caminho dos orixás [...], resistiram à definição limitadora e racista que a sociedade católica branca tinha a respeito deles” (Murphy, 1993, p. 124-125). Desse modo, “o próprio ato de manter viva uma religião alternativa [...] é um ato de resistência, uma recusa de pactuar perante a ideologia da escravidão e o cristianismo seletivo que a apoiava” (Murphy, 1993, p. 119).

O agora ancestral Gustavo Gutierrez⁸⁷ disse que em sua vida se deixou intrigar pela pergunta: “como é possível anunciar um reino de vida em meio ao sofrimento humano e sua morte?”. Essa é uma pergunta que podemos responder a partir do contexto que esse texto se pretende. Ou seja, diríamos que as encruzilhadas religiosas embebidas da sabedoria ancestral africana são alguns desses espaços onde a vida é forjada através de uma simbologia que foi instrumentalizada como recurso de violência, opressão e morte. Achar vida e resistência quando a morte é a palavra da vez é um modo de olhar o papel exercido pelas encruzilhadas na vida das pessoas escravizadas que, por sua vez, encontraram na(s) religiosidade(s) um acúmulo de força, abastecimento e refazimento.

Dadas essas interpretações sobre a postura assumida pelos negros escravizados nas encruzilhadas, diríamos que o artifício das encruzilhadas é “ao mesmo tempo elegante, criativo e inteligente” (Murphy, 1993, p. 124) no sentido de que eles conseguiram, sem qualquer recurso e suporte, edificar uma ponte de sentido que cabe em dois universos (africano e europeu) com duas dimensões (pública – católica, e privada – práticas africanas). Isso é o que se pode ver nas festas dos santos católicos que se tornaram ocasiões para a celebração de muitos ritos de origem africana aos orixás correspondentes.

Tanto a capacidade de não se deixar dobrar nas suas espiritualidades quanto o forjamento de uma revolução interna à própria matriz opressora são partes de processos criativos de libertação que se estendem em práticas como a dança, música, comida, arte etc. Ter a chance de celebrar seus cultos ainda que atravessados por outras formas e expressões era como que um oásis que possibilitava um refrigério às labutas diárias onde as pessoas escravizadas “aprendiam ofícios, criavam famílias e formavam amizades e fraternidades”

⁸⁷ Considerado o pai da Teologia da Libertação (TdL). A TdL é um modo de fazer teologia mais aberto e com preocupação na transformação sócio-histórica dos pobres e espoliados da América Latina

(Murphy, 1993, p. 117). As encruzilhadas eram responsáveis por provocarem dinamismos vitais.

Se nas encruzilhadas do passado, portanto, “homens e mulheres africanos construíram um oásis espiritual onde havia poder, respeito e amor [onde a] vida do escravizado tinha continuidade e integridade. [...e onde] encontraram momentos de alegria e de paz” (Murphy, 1993, p. 117), no presente, há inúmeras tentativas de reimaginação e ressignificação da vida e dos corpos negros que de encruzilhada a encruzilhada tentam construir uma nova narrativa a respeito de si mesmos.

Considerações finais: *Os caminhos continuam abertos!*

Embora as palavras possam, em certa medida, entrever um sentido contrário, as encruzilhadas não foram e não são romances. Tampouco essa reflexão é uma defesa da perpetuação desses cruzamentos no tempo presente. Como o trabalho apresentou, as encruzilhadas foram edificadas como vias alternativas na contramão da negação, violação, repressão, demonização de vidas e religiosidades que levou a sacrifícios e sofrimentos reais. Desde modo, parece legítimo àqueles que herdaram esse legado reclamar a separação daquele lugar escondido que sobreviveu “à sombra”. Um desses reclames foi expresso pelo Manifesto das Ialorixás de 12 de agosto de 1983. Elas, ao mesmo tempo que reconheceram, em primeira pessoa, que “durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência”, no momento presente, ele “nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo”. Tal reclame evoca a continuação da caminhada por vias autônomas. As Ialorixás dizem que querem que seus netos “possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, [e] que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão” (Manifesto das Ialorixás. *apud* flor do nascimento, 2017, p. 24).

O clamor é legítimo, mas parece não ser um caminho simples de se per-fazer uma vez que, em grande medida, as religiosidades africanas desenvolvidas no contexto da diáspora estão interligadas ao aspecto do sincretismo entendido enquanto esse “complexo relacionamento entre diferentes níveis de experiência” (Murphy, 1993, p. xii). Se por um lado o reclame à separação é legítimo, também é previsível que sujam defesas à continuação da dança sincrética já que as resistências das religiosidades negras não conheceram outro modo de ser na diáspora senão a partir das suas implicações com o catolicismo, por exemplo.

O argumento desse trabalho, portanto, que fala desses encontros como caminhos alternativos de refazimento da viva negra enquanto resistência e re-existência no contexto afro

diaspórico certamente não é um diálogo fechado, antes, porém, deixa muitas questões abertas, algumas das quais elencamos: é possível haver uma dessincretização radical da religiosidade de matriz africana separando-a dos elementos que “ajudaram-nas” a chegar até onde está hoje? Até que ponto isso descaracterizaria os troncos e bases fundacionais dessas religiões na diáspora, sobretudo daquelas mais tradicionais? Se entendemos as encruzilhadas como vias de subversão e forjamento de vida e esperança em meio a morte e sofrimento, até que ponto uma separação radical das encruzilhadas hoje afetaria, se afetaria, os modos como as pessoas acreditam, atuam, ou realizam seus cultos? Além do mais, essas vias alternativas ainda são necessárias no contexto atual?

Acredito que há respostas variadas a tais perguntas dado o dinamismo das religiões afro-diaspóricas. No entanto, o ponto em comum que parece atravessar ambas as preocupações – continuidade ou descontinuidade - é a busca por refazer ou sarar os traumas que a colonização provocou no imaginário coletivo da sociedade cujas consequências se estabeleceram na mente, corpos e afetos e ainda lançou raízes nas estruturas sociais. A busca, portanto, por criar narrativas e suturar os rasgos que comprometem os direitos e liberdades das comunidades afro-diaspóricas não devem jamais ser descontinuados, sejam eles por meio da manutenção das antigas encruzilhadas, da elaboração de novas ou da descontinuidade das que já existem.

REFERÊNCIAS

FERRETI, Sérgio F. *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*. In CAROSO, Carlos; BARCELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006, p. 113-130.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. *Olhares sobre os Candomblés na Encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento na Identidade*. In **Revista Calundu**. vol. 1, n.1, jan-jun 2017, p. 21-36.

FREIGILSON_SOMDOMONTE. **Feitiçaria**. In: Instagram (@freigilson_somdomonte). Disponível em <https://www.instagram.com/reel/DBK04aXP4RJ/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==>. Acesso em 20 de outubro de 2024.

LOUREIRO, Juliana. *“Sem Caixeira Não Se Faz Festa Do Divino”: poder ritual das Caixeiros do Divino de Santa Rosa dos Pretos na afrocentralidade religiosa, na*

cosmopolítica da encantaria, na sacralização do território e no feminismo negro. In: Revista **Gênero na Amazônia**. Belém, n. 20, jul./dez., 2021, p. 115-129.

MANIFESTO DAS IYALORIXÁS. In FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. *Olhares sobre os Candomblés na Encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento na Identidade.* In Revista **Calundu**. Vol. 1, n.1, jan-jun 2017, p. 23-25.

MURPHY, Joseph M. **Santería: African Spirits in America**. Boston: Beacon Press, 1993.

OLMOS, Margarite Fernandez; PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth. **Creole Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santeria to Obeah and Espiritismo**. New York: NYU Press, 2011.

SANTOS, Vagner José Rocha. **Salve Bárbara! Caminhos de uma festa popular na Cidade da Bahia**. Tese de Doutorado UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2021. Disponível em <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34943>>. Acesso em 25 de outubro de 2024.

SSA. **Festa de Santa Bárbara**. Disponível em <<https://www.salvadorbahia.com/experiencias/festa-de-santa-barbara/>>. Acesso em 26 de outubro de 2024.

*Imaginário Coletivo e Resistência Cultural: As Representações Visuais das Religiões
Afro-Brasileiras na Lapa*

Thayná Severo da Barra Hernández⁸⁸

Adriano Mello Rodrigues⁸⁹

Resumo:

O presente artigo examina como as representações visuais das religiões afrobrasileiras na Lapa, por meio de murais, grafites e altares, atuam como símbolos de resistência cultural e afirmação identitária. A Lapa, conhecida pela boemia e pela marginalização de práticas religiosas afro-brasileiras, transforma-se em espaço de resistência e visibilidade, desafiando o racismo religioso e estrutural. Ancorado em uma perspectiva decolonial e teóricos como Gilbert Durand e Stuart Hall, o estudo demonstra como essas expressões visuais moldam e ressignificam o imaginário coletivo urbano, consolidando a cultura e espiritualidade afrobrasileiras como parte essencial da identidade carioca.

Palavras-chave: Resistência cultural; Imaginário coletivo; Religiões afro-brasileiras; Racismo religioso; Decolonialidade.

INTRODUÇÃO

O bairro da Lapa está localizado no coração da cidade do Rio de Janeiro, como um espaço marcado por história, cultura e resistência. Conhecido pelos seus Arcos e pela vida boêmia, o bairro também carrega uma rica herança de transformações urbanas a partir do período colonial, que moldaram seu espaço físico. Essas transformações se entrelaçam com um imaginário coletivo no qual figuras simbólicas, como Zé Pelintra, tornam-se expressões de identidade e resistência das religiões afro-brasileiras e das populações marginalizadas.

A partir do século XIX, a Lapa consolidou-se como um reduto para a classe trabalhadora e um espaço de efervescência cultural, onde o estigma associado ao bairro coexiste com a sua

⁸⁸ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGCOM/UERJ).

⁸⁹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGCOM/UERJ).

importância como um ponto de encontro de diversas tradições populares. Essa atmosfera peculiar deu origem a um imaginário cultural no qual convivem a “malandragem” carioca e o simbolismo das religiões de matriz africana. Figuras como Zé Pelintra, que transita entre o arquétipo do malandro e a veneração espiritual, tornam-se representações visuais da resistência contra as práticas de intolerância religiosa e de racismo estrutural que, ao longo da história, tentaram invisibilizar as tradições afro-brasileiras.

O presente estudo propõe-se a analisar as representações visuais das religiões afro-brasileiras no espaço urbano da Lapa, com enfoque em como murais, altares e grafites não apenas homenageiam essa herança cultural, mas se posicionam como atos de resistência e reafirmação identitária. Ao ocupar o espaço público, essas expressões artísticas promovem uma visibilidade das tradições religiosas afro-brasileiras que desafia os estigmas e as narrativas hegemônicas que marginalizam essa cultura. Essa análise fundamenta-se em uma leitura do imaginário coletivo, considerando as contribuições de teóricos como Gilbert Durand e Stuart Hall, para compreender como as identidades culturais são construídas e ressignificadas em contextos de opressão e resistência.

Dessa forma, ao investigar as práticas de apropriação e ressignificação dos símbolos religiosos afro-brasileiros na Lapa, busca-se evidenciar como a presença visual dessas manifestações desafia a intolerância e afirma a relevância da cultura afro-brasileira no imaginário urbano. A Lapa, em sua complexidade cultural e social, emerge como um cenário dinâmico de resistência, onde as narrativas visuais de suas paredes e altares contam histórias de luta, fé e persistência frente às opressões históricas e contemporâneas.

Nas últimas décadas, os conflitos raciais e religiosos no Brasil se intensificaram, com o Candomblé e a Umbanda frequentemente sendo alvo de intolerância, tanto em atos de violência física quanto em processos sutis de marginalização cultural. Esse cenário motivou o presente estudo, que investiga como as representações visuais dessas religiões no espaço urbano da Lapa reforçam a resistência cultural e a identidade afro-brasileira.

A Lapa foi escolhida para esta pesquisa por sua rica história cultural e por ser um ponto de encontro de expressões religiosas e artísticas. Murais, grafites e altares dedicados a orixás e entidades afro-brasileiras ocupam o espaço público, sendo mais do que homenagens à herança africana: são afirmações de identidade e resistência frente à intolerância religiosa. Esses símbolos culturais tornam-se veículos de visibilidade para as religiões afro-brasileiras, desafiando tentativas de apagamento. Embora para muitos eles representem orgulho e

ancestralidade, ainda são vistos com desconfiança e preconceito por alguns setores da sociedade.

CONTEXTO HISTÓRICO E CULTURAL

A configuração territorial da Lapa reflete processos de drenagem e aterro motivados por ideais higienistas de origem colonial. Em 1802, o Largo da Lapa foi aterrado, uma prática estendida à Rua da Lapa, com base na visão sanitária que considerava mangues e brejos focos de doenças, como a febre amarela, e áreas insalubres (Maia, 2022, p. 96). A ocupação da região começou no século XVIII, com a construção de um seminário em homenagem a Nossa Senhora e uma capela dedicada ao Divino Espírito Santo em área anteriormente desabitada.

Entre os marcos históricos da Lapa, destacam-se os Arcos da Lapa, ou o Aqueduto da Carioca, construídos no século XVIII para transportar água do Rio Carioca ao centro, respondendo à demanda por abastecimento hídrico. Com 42 arcos de estilo romano, o aqueduto, com 270 metros de comprimento e 17,6 metros de altura, desempenhou um papel fundamental na modernização urbana do Rio de Janeiro no período colonial.

A Lapa ganhou destaque no Rio de Janeiro a partir de 1808 com a chegada da corte portuguesa. A demanda por moradias da aristocracia, estimada em 10.000 membros, intensificou a ocupação do bairro com grandes casarões. Após a Independência, as elites migraram para áreas mais afastadas, como Catete, Flamengo e Botafogo, sobretudo após a abolição, devido às condições insalubres da Lapa, ainda sujeita a enchentes por conta da Lagoa do Boqueirão (aterrada em 1783 para o Passeio Público) (Maia, 2022, p. 96).

Com a saída da elite, os casarões foram convertidos em cortiços, recebendo famílias populares atraídas pela proximidade ao centro. Esse movimento redefiniu a Lapa como um espaço urbano marcado pela “pilantragem” e “malandragem”, atraindo a classe trabalhadora no final do século XIX e configurando uma ocupação diversificada, com aristocratas remanescentes e um setor de entretenimento em expansão. No início do século XX, a Lapa se consolidou como um reduto boêmio, com bares e casas de show (Maia, 2022, p. 97).

Assim, a Lapa tornou-se símbolo da “malandragem carioca”, representada por figuras como Zé Pelintra, que nos anos de 1920 e 1930 personificou o “malandro” sofisticado. Os cabarés, mesmo associados a atividades ilícitas, atraíam também elites e intelectuais, que mantinham o estilo belle époque — “sem paletó e gravata ninguém entrava em nenhum cabaré da Lapa” (Souza, 2015, p. 68).

A convivência com práticas como o jogo, a prostituição e a capoeira fortaleceram o imaginário social em torno da malandragem, personificada em figuras como Zé Pelintra, e consolidou a Lapa como espaço de resistência e identidade popular. Essa configuração do bairro, contudo, contribuiu para um estigma que acompanharia a região ao longo do tempo. Com a transformação dos antigos casarões em cortiços, surgiu uma visão elitista e preconceituosa sobre os trabalhadores locais, intensificada durante o Estado Novo e persistente até os anos 1990.

Esse estigma, associado à malandragem e ao abandono gradual da Lapa, revela também o racismo religioso, que vincula essas figuras à marginalidade em uma sociedade patriarcal e capitalista. Estruturas de poder marcadas pelo racismo e pelo padrão colonial contribuíram para reforçar a discriminação contra comunidades afro-religiosas. Dessa forma, a demonização de figuras relacionadas às religiões afro-brasileiras, como os Exus, representa uma tentativa de inferiorizar e estigmatizar a cultura negra e, por extensão, o próprio negro (Moreira, 2017).

A dificuldade em nomear e reconhecer o racismo no Brasil apresenta um desafio ainda maior para sua superação, especialmente quando se trata das manifestações discriminatórias direcionadas às religiões de matriz afrodiaspórica.

As religiões afro-brasileiras têm origem no racismo, em especial no racismo epistêmico que visa a inferiorização e exclusão daqueles e daquelas que vivenciam essas religiões devido a sua forma não eurocentradas de suas estruturas, a categoria intolerância religiosa se mostra insuficiente para categorizar tais discriminações e o termo que melhor se adequaria a esses casos é o de racismo religioso (Moreira, 2017, p.47).

A Lapa é um território onde resistência e identidade popular coexistem com exclusão e estigmas. As trocas culturais ali refletem a tensão entre diversidade e silenciamento, com as expressões afro-brasileiras frequentemente marginalizadas. Nesse contexto, as comunidades negras resistem à desigualdade, reafirmando suas práticas e crenças. A Lapa, assim, simboliza uma resistência intergeracional que desafia a invisibilização dos saberes e vivências afro-brasileiras.

MATRIZES AFRICANAS E RESISTÊNCIA CULTURAL

As religiões afro-brasileiras chegaram às Américas com o tráfico de pessoas, que priorizava a comercialização de cativos. Estima-se que, entre os séculos XVI e XIX,

aproximadamente 11 milhões de africanos foram trazidos à força para o continente (Priore; Venâncio, 2004, p. 33-36).

No Brasil, o tráfico de escravizados, que perdurou por três séculos, trouxe grupos como os Bantu, do Congo e Angola, e os Sudaneses, incluindo os Jeje e Iorubás. Esse comércio passou por quatro ciclos: Guiné (século XVI), Angola (século XVII), Costa da Mina e Golfo do Benim (século XVIII até 1815) e o ciclo da ilegalidade (1816 a 1851), sendo a Bahia o principal destino dessas populações, o que a tornou um centro de preservação das religiões afro-brasileiras (Vianna Fiho, 2008, p. 38).

A presença dos orixás no Brasil remonta ao início do século XIX, com Xangô e Oxóssi como os primeiros cultuados, seguidos por Exu, Ogum, Oxalá e outros. Esse legado foi mantido graças aos líderes religiosos afro-brasileiros (Reis, 2024).

Com o avanço urbano algumas religiões de matriz africana se consolidaram no Brasil, como o Ifá, Umbanda, Banto e Candomblé, desta forma, encontramos a figura de Seu Zé Pelintra, consolidada no imaginário brasileiro. A história de Zé Pelintra é envolta em mistério e repleta de versões conflitantes. Segundo uma narrativa, ele teria origem no sertão pernambucano e migrado para Recife, onde frequentava cabarés e vivia de jogos, cigarro e bebidas finas. Conhecido como "Phelintra", nome familiar, Zé Pelintra era filho de Manoel Phelintra de Aguiar e de Balbina de Aguiar, uma mulher negra e filha de santo. Rejeitado pela família paterna devido à origem "mestiça", ele foi iniciado no candomblé aos 15 anos, como sua mãe, e envolveu-se com a boemia e jogatinas dos cais da cidade. Ganhava "sempre na malícia e esperteza", mas, ao fim, foi assassinado (Alkmin, 1997, p. 27).

Outra narrativa descreve Zé Pelintra como migrante do sertão pernambucano para Recife, devoto de Nossa Senhora do Carmo e iniciado no Catimbó, com habilidades místicas que lhe permitiam, segundo a tradição, transformar-se em bananeira para fugir da polícia. Atuou como defensor das prostitutas, acumulando inimigos e sendo morto em uma emboscada (Alkmin, 1997, p. 28). Outra narrativa o identifica como José Gomes da Silva, um malandro de origem humilde em Recife, que, mesmo pobre, mantinha um estilo refinado e destreza no jogo, falecendo no naufrágio do vapor Barão de Itanhaém (Alkmin, 1997, p. 30).

Essas versões se alinham na origem pernambucana de Zé Pelintra e na sua conexão com a malandragem, o que, mesmo não sendo carioca, fez com que conquistasse a simpatia popular na Lapa, onde se manifestaria espiritualmente por meio do Catimbó, vinculado ao culto da Jurema, que honra espíritos indígenas e africanos. Conforme a tradição, ele “apareceu” no

Catimbó devido à sua iniciação, já que essa prática apenas cultua espíritos “juremados” em vida (Maia, 2022, p. 87).

Outras versões afirmam que Zé Pelintra teria migrado para o Rio de Janeiro no início do século XX, tornando-se figura icônica da boemia na Lapa, onde, segundo uma narrativa, teria sido assassinado nos trilhos da Leopoldina. Seu espírito permanece no imaginário popular como símbolo de resistência, representando a luta contra as desigualdades e injustiças sociais (Maia, 2022, p. 88).

A história de Zé Pelintra compõe um verdadeiro mosaico cultural, e, como entidade, ele é visto ora como “trapaceiro”, ora como guia espiritual, oferecendo apoio aos devotos em suas lutas diárias. Sua conexão com a Lapa reforça seu papel de auxiliar espiritual e, ao mesmo tempo, de figura popular que representa a boemia carioca e serve como fonte de alívio para problemas pessoais e financeiros dos frequentadores do bairro (Maia, 2022).

Na Umbanda, Zé Pelintra atua como entidade protetora, voltado para o bem, auxiliando pessoas com problemas emocionais e de vícios, bem como protegendo mulheres e oprimidos. Nos terreiros, ele é frequentemente procurado por quem enfrenta dificuldades, sendo descrito como um “guia performático e mutável” que percorre “todos os naipes e cartas do jogo da vida carnal e espiritual” (Maia, 2022, p. 89).

Figura 1- Representações de Seu Zé Pelintra na Lapa



Fonte: o autor.

Para compreender Zé Pelintra na Umbanda, é necessário diferenciar o papel de Exu, pois, ao contrário do Candomblé, onde Exu é orixá, na Umbanda é uma categoria de entidade. Na tradição afro-brasileira, Exu é fundamental, simbolizando movimento, troca e transformação, representado pela roda em constante movimento e pelo ciclo perpétuo — princípio e nunca fim (Prandi, 2001, p. 45; Rufino, 2017, p. 5).

Apesar das interpretações equivocadas promovidas pela colonização, Exu é fundamental nas religiões afro-brasileiras, representando a energia que movimenta o mundo. Em práticas como a Santeria⁹⁰ e o Candomblé, a presença de Exu é vivenciada no transe ritual, no qual o praticante experimenta o axé em sua forma pura. Na Umbanda, porém, Exu é entendido como uma categoria de entidade: médiuns, ou "cavalos", incorporam espíritos de Exus-eguns, entidades humanas desencarnadas que retornam ao plano material para auxiliar o médium e evoluir (Rufino, 2017, p. 5).

⁹⁰ A Santeria é uma religião de origem africana que se desenvolveu em Cuba e em outras partes do Caribe. - O que é: Santeria - Netvistas.

Zé Pelintra é visto como uma entidade híbrida entre Exu e Egun, associada ao Catimbó e transitando entre identidades. Considerado um espírito de uma pessoa que já viveu, ele pertence à linha das "almas" ou "pretos velhos", mas também se irradia na linha dos Exus, sendo muitas vezes referido como “Exu Zé Pelintra” (Maia, 2022, p. 91).

Nos Arcos da Lapa, situa-se o Santuário de Zé Pelintra, fundado em 2020, um espaço sagrado onde devotos oferecem velas, cervejas e cigarros para ele e Maria Navalha, outra entidade associada à malandragem e à resistência cultural. Maria Navalha, representando uma figura boêmia e desafiadora, é associada a mulheres da vida e outras figuras da marginalidade, sendo procurada na Umbanda por sua atuação em caridade e proteção (Maia, 2022, p. 107).

Figura 2 – Santuário de Zé Pelintra na Lapa e grafite de Exu a frente



Fo

nte: o autor.

A presença de Zé Pelintra e Maria Navalha no santuário e nas oferendas reforça a relação entre o sagrado e a malandragem como expressão de identidade e resistência cultural. Essas representações físicas, presentes tanto em espaços dedicados quanto nos próprios grafites e altares da Lapa, se inserem em um contexto mais amplo de ocupação do espaço público por símbolos das religiões afro-brasileiras. Para entender como esses elementos contribuem para a

construção de significados coletivos e identidade, é essencial analisar o imaginário coletivo sob a ótica teórica de autores como Gilbert Durand e Cornelius Castoriadis, cujas abordagens sobre símbolos e criação social oferecem suporte para interpretar a ressignificação desses ícones no espaço urbano.

FLUTUANDO EM TEORIAS

Para compreender como representações visuais, como murais e grafites, contribuem para a construção de significados compartilhados dentro de uma comunidade, o conceito de imaginário coletivo é fundamental. Esse termo remete às ideias de Gilbert Durand e Cornelius Castoriadis, que oferecem perspectivas complementares sobre o tema. Durand (2012), ao abordar o imaginário simbólico, enfatiza o papel dos símbolos e imagens na formação das estruturas cognitivas e sociais que moldam a percepção do mundo. Segundo ele, o imaginário é composto de arquétipos que influenciam o comportamento humano e as formas de interpretar a realidade — um conceito especialmente relevante para as religiões de matriz africana, cujas imagens são ressignificadas como símbolos de resistência e identidade cultural.

Por outro lado, Castoriadis (1982) conceitua o imaginário coletivo como uma dimensão crucial para a criação social, sugerindo que ele não apenas reflete a realidade, mas também a institui, criando as bases simbólicas para as normas e estruturas que organizam a sociedade. No contexto da Lapa, as representações visuais tornam-se, então, mais que expressões de identidades individuais: elas constituem e refletem o imaginário coletivo local, marcado por tensões raciais e religiosas. As imagens religiosas afro-brasileiras, presentes em murais e altares, não se limitam a ornamentos visuais, mas atuam como processos simbólicos de afirmação identitária e resistência à intolerância.

A identidade cultural, sobretudo entre grupos marginalizados, é um campo amplamente estudado. Stuart Hall (2006) argumenta que as identidades culturais são construções dinâmicas, formadas por processos históricos, sociais e culturais. Elas não são fixas ou essencialistas, mas continuamente reconfiguradas conforme as condições socioculturais e políticas se transformam. Ao discutir as identidades como parte de comunidades imaginadas (p. 47), Hall enfatiza que essas construções carregam resistência, especialmente em contextos de opressão.

No caso das religiões de matriz africana, a identidade cultural se fortalece por meio de práticas e representações visuais que enfrentam a intolerância e a opressão histórica. Quando ocupam o espaço público, como nos grafites e murais da Lapa, essas expressões tornam-se

veículos simbólicos de resistência, reafirmando a presença dessas culturas e reivindicando um espaço de visibilidade muitas vezes negado.

Com base na análise de Fanon (1968), sobre a relação entre cultura e resistência em contextos de colonização, percebe-se a importância da reapropriação da identidade cultural como forma de luta contra a dominação colonial. Embora Fanon trate principalmente do contexto colonial, sua análise sobre a cultura como um espaço de resistência à opressão é plenamente aplicável às religiões afro-brasileiras. Na Lapa, por exemplo, as representações visuais dessas práticas podem ser interpretadas como um movimento de resistência cultural, que desafia a invisibilidade e a marginalização impostas ao longo da história (Fanon, 1968, p. 198).

As representações visuais exercem papel fundamental na articulação da resistência cultural em espaços públicos. Autores como Néstor García Canclini (2019) exploram como a arte pública — incluindo grafites e murais — atua como forma de expressão política e cultural nos contextos urbanos. Para Canclini, o espaço público é um campo de disputa simbólica onde diferentes grupos expressam suas identidades e resistências por meio de intervenções visuais. No caso das religiões afro-brasileiras, os grafites e altares públicos na Lapa não são apenas formas estéticas, mas também expressões de uma luta simbólica contra o racismo religioso.

Por fim, a teoria da representação visual ajuda a compreender como os murais e grafites na Lapa contribuem para a consolidação de um imaginário coletivo que valoriza as religiões afro-brasileiras. Ao ocupar o espaço público, essas imagens transformam o cenário urbano em um espaço onde a cultura afro-brasileira é celebrada e reafirmada como parte essencial da identidade da cidade.

METODOLOGIA

Esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa, ancorada na observação participante e na etnografia urbana, que se mostram fundamentais para investigar o cenário dinâmico da Lapa. Através da observação participante, foi possível uma imersão direta no cotidiano do bairro, revelando as complexas teias sociais e culturais que moldam esse espaço urbano e, em particular, as representações visuais das religiões afro-brasileiras. A etnografia urbana, por sua vez, foi escolhida por sua capacidade de desvendar as interações simbólicas e práticas culturais presentes no ambiente urbano, oferecendo uma análise mais aprofundada sobre as relações entre o espaço público e a religiosidade.

A abordagem interpretativa defendida por Clifford Geertz (2015), que entende a etnografia como um método para decifrar significados culturais muitas vezes implícitos, orienta a análise dos murais, grafites e altares dedicados às divindades afro-brasileiras na Lapa. Estes elementos, carregados de simbolismo, não só retratam uma herança cultural, mas também operam como afirmação identitária, que transcendem sua dimensão visual e se tornam formas de contestação e reivindicação de presença. A escolha por esta metodologia é impulsionada pela riqueza e intensidade das manifestações culturais da Lapa, um bairro que continuamente se transforma em palco de resistência e de celebração de identidades, expressando-se no espaço público por meio de práticas culturais.

A metodologia desta pesquisa centrou-se na análise *in loco* dos murais, grafites e altares públicos situados nas ruas e praças da Lapa, uma área de destaque histórico e cultural no Rio de Janeiro. A documentação dessas representações visuais permitiu explorar o papel das figuras religiosas de matriz africana, como as do Candomblé e da Umbanda, no espaço urbano. Segundo Néstor García Canclini (2019), o espaço público na América Latina é um território de intensas disputas simbólicas; nesse sentido, essas imagens foram interpretadas como formas de resistência cultural, que ultrapassam o aspecto estético e abordam questões de afirmação identitária.

A coleta de dados foi realizada por meio de observação direta, com registros fotográficos e notas de campo que documentaram a presença e a interação das representações visuais no espaço público. Ancorada na etnografia visual, essa abordagem permitiu uma análise crítica das imagens e artefatos em seu contexto cultural. A observação direta foi complementada por diálogos informais com moradores e frequentadores da Lapa, que forneceram contribuições valiosas sobre o significado e o impacto dessas representações visuais. Embora entrevistas formais estruturadas não tenham sido conduzidas, as interações espontâneas revelaram elementos significativos sobre a maneira como a comunidade percebe e se relaciona com esses símbolos culturais. A flexibilidade permitida pela observação informal foi fundamental para apreender as nuances da apropriação e ressignificação dessas imagens no cotidiano, capturando a complexidade das dinâmicas culturais locais.

A análise dos dados foi fundamentada em uma interpretação crítica das imagens documentadas, relacionando-as ao imaginário coletivo e à resistência cultural afro-brasileira. Seguindo os princípios de Roland Barthes (2006), que considera as imagens como textos abertos a múltiplas leituras e carregados de significados sociais e culturais, essas representações visuais foram examinadas pelo seu valor simbólico e político, com foco em seu papel na

reafirmação de identidades afro-brasileiras e na contestação das práticas de intolerância. A ressignificação de símbolos religiosos no contexto urbano pode ser interpretada à luz das teorias decoloniais, especialmente as de Aníbal Quijano (2005), que discute a colonialidade do poder e a resistência das culturas afrodescendentes e originárias às estruturas de opressão.

A análise também levou em conta os tensionamentos sociais suscitados por essas representações, identificando respostas que variam da admiração ao preconceito. O processo analítico foi enriquecido pelas contribuições de Stuart Hall (2006), que investigou como identidades culturais são representadas e reconfiguradas em contextos de poder. Assim, a interpretação dos dados foi orientada por uma perspectiva crítica, visando a compreender como essas representações visuais contribuem para o fortalecimento da identidade afro-brasileira e para o enfrentamento das dinâmicas de intolerância religiosa e racial presentes no espaço urbano da Lapa.

DISCUSSÕES

Na Lapa, murais, grafites e altares das religiões afro-brasileiras transcendem o ornamento, enfrentando estruturas de exclusão e intolerância religiosa e racial no Brasil. Essas expressões visuais integram um imaginário coletivo que, como discute Durand (2012), organiza as interpretações sociais do mundo. No caso da Lapa, esse imaginário simboliza a resistência e ressignificação das identidades afro-brasileiras, desafiando estigmas históricos e abrindo espaço para contestação cultural. Ao ocupar as ruas, essas representações rompem o silêncio imposto pelo racismo religioso e visibilizam símbolos afro-brasileiros, o que, conforme Hall (2006), reforça a identidade cultural.

Outro ponto relevante é a função desses grafites e murais na reconstrução de uma identidade afro-brasileira que confronta o processo de desumanização histórica. Como discutido por Fanon (1968), a cultura subalterna, ao afirmar sua identidade própria, atua como uma forma de resistência ao poder colonial, permitindo que grupos oprimidos reapropriem-se de seu lugar na sociedade. No caso das religiões afro-brasileiras na Lapa, a apropriação dos espaços públicos por essas representações simboliza uma retomada do espaço físico e do espaço simbólico, oferecendo uma contranarrativa à exclusão e invisibilização de suas práticas e valores.

Figura 3- Grafite como forma de identidade



Fonte: o autor.

A partir de uma perspectiva decolonial, pode-se refletir sobre o papel dessas manifestações visuais como elementos de ruptura com a colonialidade do poder e do saber. Com base na análise de Quijano (2005) sobre a colonialidade, compreende-se como a presença dessas representações religiosas afro-brasileiras na Lapa desafia as imposições culturais eurocêntricas, ocupando um espaço central na cidade e promovendo uma cultura visual que reconfigura o imaginário social. Essas representações, ao se tornarem visíveis, desafiam as normas estéticas eurocêntricas e reafirmam valores e uma estética centrados na tradição e espiritualidade afro-diaspórica.

A reação a essas representações, que varia entre a admiração e o preconceito, evidencia a persistência de tensionamentos sociais e de um racismo estrutural que permeia a percepção pública sobre as religiões de matriz africana. Para Barthes (2006), as imagens carregam significados que extrapolam sua aparência imediata, reforçando ou contestando as ideologias dominantes. Neste sentido, a presença de figuras religiosas afro-brasileiras em um bairro tão simbólico quanto a Lapa ressignifica o espaço urbano, subvertendo as narrativas que marginalizam essas tradições e promovendo uma celebração pública de suas identidades e espiritualidade.

Em síntese, as discussões sobre as representações visuais das religiões afro-brasileiras na Lapa reafirmam o potencial dessas manifestações como atos de resistência cultural, enquanto desafiam as estruturas de intolerância e racismo. Esse cenário evidencia uma luta simbólica que transcende o campo religioso, afirmando-se como uma batalha pela visibilidade, reconhecimento e valorização de uma cultura rica e diversa.

ACHADOS DA PESQUISA

O primeiro achado central desta pesquisa é a percepção do espaço urbano como um campo de disputa simbólica, onde a representação de divindades e figuras afro-brasileiras ressignifica o ambiente, oferecendo um espaço de pertencimento para comunidades historicamente marginalizadas. Nesse sentido, os grafites e altares tornam-se elementos de construção de uma “comunidade imaginada” (Hall, 2006, p. 47), reconfigurando a identidade coletiva do bairro e questionando o imaginário tradicionalmente dominado por valores eurocêntricos. Observou-se que essas representações visuais desafiam as tentativas de apagamento cultural ao estabelecerem uma presença visual afirmativa e acolhedora para as populações afrodescendentes.

Outro ponto crucial identificado é a ressignificação de figuras como Zé Pelintra, que, ao ser representado em murais e altares, subverte seu estigma associado à "malandragem" e à marginalidade, assumindo o papel de protetor e guia espiritual das comunidades que habitam e frequentam a Lapa. Essa ressignificação evidencia a apropriação cultural e espiritual dos símbolos religiosos de matriz africana como uma resposta ao racismo religioso e à discriminação, promovendo uma conexão simbólica que valoriza a identidade afro-brasileira e resiste às tentativas de demonização.

Os resultados também indicam que as práticas do racismo religiosa, evidenciadas em atos de vandalismo contra os altares e grafites, reforçam o papel dessas representações como

expressões de resistência ativa. A presença visual das divindades afro-brasileiras na Lapa se confronta diretamente com as narrativas hegemônicas que buscam invisibilizar essas práticas culturais e religiosas. Essas ações de resistência por meio da arte pública demonstram que, embora o preconceito ainda seja uma realidade, as manifestações visuais se consolidam como espaços de contestação e reafirmação da identidade afrodescendente, desafiando o racismo estrutural que tenta excluir essas expressões culturais do espaço público.

Por fim, os achados apontam para o potencial transformador dessas intervenções visuais, que operam como um convite à reflexão e ao reconhecimento da contribuição afro-brasileira para o imaginário urbano carioca. Ao ocuparem o espaço público com grafites e altares, essas representações promovem não apenas a visibilidade das religiões afro-brasileiras, mas também educam e sensibilizam o público sobre o valor dessas tradições. Essas intervenções, como observado, contribuem para uma maior aceitação social e para a construção de uma narrativa inclusiva e pluralista sobre a cultura da cidade.

Esses resultados sugerem que o imaginário coletivo da Lapa está em constante transformação, refletindo as tensões e contradições de uma sociedade que, embora multicultural, ainda luta contra os resquícios de um passado colonial e as estruturas de discriminação racial. As representações visuais das religiões afro-brasileiras emergem, então, como forças de resistência e de transformação, desafiando as hegemonias culturais e promovendo uma identidade afrodescendente que se reafirma e se reapropria do espaço urbano.

CONCLUSÃO

As representações visuais das religiões afro-brasileiras na Lapa — expressas através de murais, grafites e altares públicos — mostram-se como manifestações centrais na construção de um imaginário coletivo que resiste e questiona as narrativas excludentes e eurocêtricas presentes no espaço urbano carioca. A partir desta pesquisa, conclui-se que esses elementos visuais não apenas conferem visibilidade às tradições afro-brasileiras, mas reconfiguram o espaço urbano da Lapa, transformando-o em um palco de reafirmação identitária e resistência frente ao racismo estrutural.

Primeiramente, ficou evidente que as representações visuais das divindades e símbolos afro-brasileiros cumprem um papel de resistência ativa, ao desafiar os estigmas e o racismo religioso que historicamente marginalizam essas práticas. Ao apropriar-se do espaço público, essas representações afirmam o direito à cidade e à cultura, reconfigurando o imaginário

coletivo da Lapa como um território onde as identidades afrodescendentes encontram expressão e pertencimento. Este processo de ocupação visual se configura como uma resposta direta às dinâmicas de apagamento cultural e invisibilização que a população afro-brasileira enfrenta, especialmente em contextos urbanos marcados por desigualdades sociais e segregação racial.

Além disso, observa-se que a figura de Zé Pelintra emerge como um ícone de resistência cultural e ressignificação identitária, transcendendo seu arquétipo de “malandro” para assumir um lugar de guia espiritual e protetor das comunidades marginalizadas. A ressignificação de Zé Pelintra e de outras entidades afro-brasileiras simboliza uma apropriação da narrativa, onde figuras antes estigmatizadas assumem um papel central na afirmação da identidade e na construção de um imaginário urbano inclusivo e plural. Nesse sentido, a presença visual de Zé Pelintra na Lapa representa um ato de subversão simbólica, um movimento que desafia as hegemonias culturais e ressignifica o espaço público como um lugar de resistência afro-brasileira.

A pesquisa aponta, ainda, que as práticas de intolerância e vandalismo contra os grafites e altares reforçam a importância dessas manifestações visuais como agentes de resistência. Cada imagem, altar e mural se estabelece não apenas como um tributo estético, mas como um símbolo político que questiona e confronta as estruturas de poder que ainda sustentam o racismo religioso. A resistência das religiões afro-brasileiras, ao se expressar no espaço urbano, desafia essas forças opressivas, reafirmando a importância da pluralidade e do respeito às tradições culturais afro-diaspóricas na construção do imaginário coletivo carioca.

Por fim, conclui-se que as representações visuais das religiões afro-brasileiras na Lapa transformam o espaço urbano em um território de disputa simbólica e afirmam o direito à visibilidade e ao reconhecimento cultural. Em um contexto marcado pelo racismo estrutural e pelo apagamento histórico, essas manifestações visuais oferecem uma contranarrativa poderosa que reivindica a presença e a relevância das tradições afro-brasileiras na cultura carioca. Assim, a Lapa, com suas imagens e altares, emerge como um espaço de resistência cultural que não apenas celebra a herança afro-brasileira, mas também inspira uma reflexão crítica sobre a inclusão e o valor da diversidade na cidade.

Essas conclusões reforçam a ideia de que o imaginário coletivo da Lapa, em constante transformação, é moldado pelas lutas e resistências daqueles que, mesmo diante de desafios, continuam a afirmar sua identidade e cultura no cenário urbano. Em última análise, as representações visuais das religiões afro-brasileiras não apenas reconfiguram o espaço público,

mas também atuam como agentes de transformação social, convidando à construção de uma cidade mais justa, inclusiva e plural.

REFERÊNCIAS

- ALKMIN, Z. **Zé Pelintra: dono da noite, rei da magia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- BARTHES, Roland. **Elementos de Semiologia**. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2019.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral**. Tradução de Hélder Godinho. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Prefácio de Jean-Paul Sartre. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- MAIA, Carlos Eduardo Santos. Através dos Arcos, Soldam-se os Elos: Salve, Seu Zé! Salve, Malandragem! Salve, Lapa! **Latitude**, Maceió, v. 16, n. 1, p. 86, 89-91, 96-97, 107, jan./jul. 2022.
- MOREIRA, Ariadne. **Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso**. Brasília: Editora da UNB, 2017.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica**. Rio de Janeiro: Elsevier; Campus, 2004.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2005. p. 107-130.
- REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.
- RUFINO, Luíz Rodrigues Junior. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: UERJ, 2016.

SOUZA, André Felix de. Lapa: da Sociabilidade na Cidade para a Sociabilidade da Cidade. **Espaço Aberto**, v. 5, n. 2, p. 68, 2015. Disponível em:

<https://revistas.ufrj.br/index.php/EspacoAberto/article/view/2524/3836>. Acesso em: 24 out. 2024.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão**. 4. ed. Salvador: EDUFBA; Fundação Gregório de Mattos, 2008.

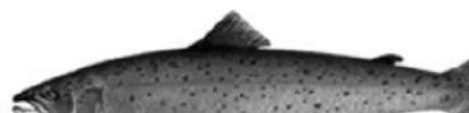


GT 08

**Pornô, pós-pornô e
trabalho sexual
plataformizado:
agenciamentos e
reelaboraões, tensões e
distensões**



**Coordenação: Dionys Melo dos Santos
(UFSCar); Rafa Ella Pinheiro (Unifesp)
Modalidade: remoto**



“Yes, we fuck!”: corpo, sexualidade e prazer.

Edival Saraiva de Oliveira⁹¹.

Resumo: Freud ao analisar o *Mal-estar na cultura* afirma que, ao nos tornarmos seres culturais, nossos impulsos são, de certo modo, reprimidos, causando uma série de consequências ao nosso desenvolvimento psíquico. Nesse processo nossa sexualidade é totalmente instrumentalizada para os objetivos culturais serem “colocados em ordem”. Assim, certas práticas sexuais, como o sexo voltado apenas para procriação, são positivados por nossa cultura ocidental e outras práticas, como o sexo anal, recebem adjetivações negativas. Não só práticas sexuais são apresentadas aos seres culturais, mais o corpo, com base em um critério estético, também deve ser moldado para caber nas moldas culturais. Corpos magos, sem pelos ou estrias, peitos e bundas grandes são imposições colocadas e que causam o mal-estar no indivíduo. No mesmo texto, o psicanalista atribui a arte um papel importante de, assim como as drogas, nos oferecer satisfações. Com base nessa argumentação, proponho pensar a produção pornográfica como uma manifestação artística que de certa maneira contribui para este mal-estar o qual se refere Freud. Principalmente por focar em corpos e atos sexuais culturalmente aceitos. Entretanto, utilizando a máxima Foucaultiana, de que onde há poder há resistência, busco outra manifestação artística que tensiona os padrões. Assim, penso que o filme documental *Yes, we fuck!* (2016) se contrapõem a norma pornográfica ao mostrar corpos e práticas sexuais de pessoas que não podem ser enquadradas como protagonistas, quando o assunto é corpo, sexualidade e prazer, mas que nesse documentário, ao se tornarem protagonistas, nos apresentam novas possibilidades e nos faz questionar as normas que regem a nossa sexualidade, produz nossos corpos e limitam nosso prazer.

Palavras-chave: Corpo; pornografia; dissidência sexual; filme.

Introdução

Ao entrar em um site de disseminação pornográfica como o xvídeos ou pornhub, é comum encontrarmos títulos como “brincando com um amigo no banho”, eu comi minha melhor amiga no banheiro da faculdade”, “eu ajudo minha amiga da universidade com deve de

⁹¹ Graduado em ciências sociais pela Universidade Regional do Cariri e mestre em sociologia pela UECE.

casa em troca de sexo”, “eu tiro a virgindade da minha meia-irmã enquanto nossos padrastos não estão em casa” (os dois primeiros títulos foram tirados do pornhub, enquanto os dois últimos se encontram no site do Xvídeos). Nos cards dos vídeos, vemos corpos anatomicamente perfeitos, padronizados, onde os homens possuem um pênis dotado e as mulheres exibem seus seios e bundas enormes.

O título e as imagens descritas despertam uma imaginação do que se convencionou chamar de um pornô tradicional, voltado principalmente para a questão mercadológica. Assim, a pornografia na nossa sociedade é considerada mercadoria, nesse sentido, afirmamos que “a pornografia pode ser encarada como a transformação do sexo em mercadoria” (V.M. Guerra et al., 2004, p.270). Então o que vale nessa sociedade de consumo é tornar o sexo como algo que seja rentável e essa dimensão mercadológica fica evidente, por exemplo, com plataformas como *Onlyfans*, em que seus usuários pagam para ter conteúdo exclusivos de modelos e de pessoas famosas. Contudo, essa dimensão exposta pelos autores supracitados coloca um problema, a procura de um corpo perfeito tendo como base os corpos comercializados. Desta forma, nos alerta os autores

Esta visão da situação [do sexo enquanto mercadoria] explicaria o porquê de tantas imagens relacionadas à sexualidade que surgem na mídia todos os dias. Essa valorização do sexo e, conseqüentemente, do corpo, conduz a uma busca incessante por aperfeiçoamentos físicos e biológicos que levem a um aumento de prazer (ibidem).

Aqui, o corpo pensado para o consumo, é o corpo representado e afirmado no pornô. Corpos sem pelos, sem deficiências aparentes, em sua maioria o sexo é heterossexual (embora nas abas onde se vê categorias você possa escolher o pornô lésbico ou gay- mas as lógicas corporais permanecem no mesmo padrão), em outras palavras, o pornô convencional se baseia em uma lógica de prazer diretamente associado a norma sexual dominante.

Entretanto, este trabalho não se pretende ser uma crítica ao pornô convencional. mas as palavra e reflexões que seguirão a seguir tem como objetivo mostrar novas formas imagéticas de se consumir o erótico e o pornográfico, de mostrar corpos e sexualidades dissidente e acredito que o filme *Yes, we fuck!* Se torna interessante para debate, pois, em suas várias camadas, a serem debatidas posteriormente, os diretores Antônio Centeno e Raúl de la Morena optam por nos mostrar corpos e práticas dissidentes, que destoam em forma e conteúdo do que venho aqui de pornô mercadológico ou tradicional.

Contudo, antes de analisarmos o filme propriamente dito algumas reflexões merecem serem feitas. A começar destacando como a sexualidade e a sua repressão forma parte essenciais do mal-estar na cultura estudado por Freud e do papel que as artes têm nesse processo. Em

seguida demonstro a importância das imagens e em nossa sociedade. Como parte final, por meio de um desdobramento do método etnográfico, a etnografia de tela, utilizo cenas específicas do filme para se pensar a relação entre corpo, sexualidade e prazer.

1. Sexualidade e mal-estar.

Um dos textos mais importantes para se pensar nossa formação enquanto indivíduos em nossas complexas relações sociais é o Mal-estar na cultura de Sigmund Freud, tendo sua primeira versão escrita em 1930, e que quase um século após a sua escrita, ainda nos coloca questões importantes para entender não só a sociedade e a cultura ocidental, como a formação psíquica do sujeito. E um dos temas mais colocados neste ensaio é justamente a questão da sexualidade e do mal-estar a ela relacionado. E é sobre isso que me deterei a seguir.

Em sua argumentação inicial e que rege todo o ensaio Freud afirma que a “vida, tal como imposta, é muito árdua para nós, nos traz muitas dores e tarefas insolúveis” (FREUD, 2016, p.61). Essas dores e dificuldades das tarefas a nós impostos (que nós mesmos criamos) é colocado pelo pensador como consequência de um processo civilizatório. Em outras palavras, as angústias que sentimos, os medos, os amores e os sofrimentos só são possíveis à medida que o homem “abandona” seu estado de natureza e se autoproclama civilizado.

No mundo civilizado de Freud a felicidade não passa de um sentimento momentâneo e o sofrimento passa a ser o sentimento mais dominante no indivíduo. Três fontes de sofrimento são mostradas pelo autor, trago-as a seguir a fim de adensar a discussão proposta. Nos diz o autor “o sofrimento [nos] ameaça de três lados. A partir do próprio corpo [...] a partir do mundo externo [...] e da relação com outros seres humanos” (FREUD, 2016, p.64-65). Trago essas três manifestações nos quais nos sentimos ameaçadas, segundo o autor, pois, acredito que o gênero e a sexualidade são um dos sintomas mais responsáveis por gerar sofrimento. Sentimos incomodados com nosso corpo (vide os números de cirurgias estéticas, por exemplo). Grande parte dessa pressão estética, vem do mundo externo, entendido aqui como sociedade. Esta nos impõem padrões corporais a serem seguidos, o binarismo de gênero como norma e o sexo heterossexual como padrão e como única forma possível de obtenção do prazer. E como a sexualidade, assim como o gênero, está no campo do ideal, ou seja, nunca pode ser performada de maneira plena (BUTLER, 2017), acarreta sofrimento entre os sujeitos, pois em muitas vezes as expectativas podem não ser correspondida.

Com base no que foi dito acima, acredito que a sexualidade e o gênero, por serem relacionais, e mais complexas do que se aparenta, são um dos fatores que, ao nos tornarmos

bípedes e civilizados, causam um mal-estar em que nossa cultura nos coloca imposições, não só na esfera pública, mas na nossa vida privada, afetando assim nossa sexualidade e de maneira indireta (ou não) nossos desejos.

Entretanto não só de sofrimento vive o sujeito civilizado. Freud aponta alguns caminhos para que essa sensação seja, ainda que momentaneamente, mitigada. E nesse processo a religião e a arte são mecanismos pelos quais os indivíduos amenizam, sobre isso, nos fala o autor “satisfações substitutivas tais como as oferecidas pela arte são ilusões se comparadas com a realidade, mas mesmo assim não são menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia conquistou na vida psíquica” (FREUD, 2016, p.62). A arte, ao fantasiar sobre a realidade, acaba por amenizar o nosso sofrimento. Aqui possuo uma discordância com o autor pois, embora a arte nos proporcione, ainda que momentaneamente, satisfações, por estar no campo da criação fantástica, ela acaba por idealizar essa fantasia na realidade, e por isso questionar as imagens a qual somos submetidos diariamente. E sobre isso falarei a seguir.

2. A importância das imagens em nossa sociedade: reflexões e métodos.

As imagens tiveram um papel central na nossa sociedade, mas longe de ser algo neutro, desprovido de ideologias elas podem ser, como demonstrou Sorlin (1994), enganosas. E nesse sentido, devem ser questionadas e colocadas em disputas, no campo do poder, pois elas criam narrativas e corroboram (ou não) com os discursos, no sentido adotado por Foucault (2014). Somos atravessados pelas imagens muito antes que as palavras (BERGER, 2023), ou seja, antes de falarmos a palavra cachorro, por exemplo, reconhecemos imageticamente o que seria um. O gênero passa por um processo parecido, pois basta vermos um ultrassom com a representação de um pênis ou uma vagina que já traçamos um destino ideal para aquele indivíduo na barriga. Assim, as imagens têm uma importância no processo de nomeação das coisas que muitas vezes nos passa despercebido e por isso, devemos questionar os tipos de imagens que nos são apresentadas.

Demonstrei em outros trabalhos (OLIVEIRA NETO, 2022; 2024) a importância das imagens na construção daquilo que o senso comum elabora como Nordeste e de como o cinema tem um papel essencial na produção de um imaginário acerca da região. Com bases teóricas semelhante, podemos pensar a imagem como uma forma de dominação colonial, como nos apresenta McClintock (2018). Em *Couro imperial* a pesquisadora destaca como as representações imagéticas foram utilizadas como mecanismos de inferiorização de raças e gênero, essenciais para manutenção do colonialismo, ainda hoje.

O que pretendo afirmar que, embora a arte seja, como destaca Freud importante o processo imaginativo, não podemos pensá-la longe das amaras de poder em que o sujeito receba de maneira passiva essas imagens, as imagens possuem uma agência, que implica diretamente no nosso subjetivo e na maneira como vemos o mundo.

No pornô convencional-mercadológico vemos muito disso. Os cards, que antecedem os títulos dos filmes/vídeos, mostram pênis enormes, assim como peitos, o foco da imagem recai nos órgãos genitais dos atores (profissionais ou não). Os rostos, quando aparecem, são predominantemente femininos, geralmente com expressões que remetem ao prazer ou a dor.

Mas este trabalho se pretende fazer uma crítica ao pornô convencional, nem analisar as múltiplas implicações do consumo e produção de pornografia tem naquilo que Preciado (2018) definiu como um regime, o farmacopornográfico, aonde a junção de

processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico(- pornô) da subjetividade sexual, dos quais a pílula e a *Playboy* são dois resultados paradigmáticos. Embora finque suas raízes na sociedade científica e colonial do século XIX, os vetores econômicos do regime farmacopornográfico permanecerão invisíveis até a Segunda Guerra Mundial (p. 36).

Aqui o autor nos coloca um processo datado de produção de subjetividades em relação ao sexo e ao consumo deste em forma de pornografia. Vemos aqui a relação entre a pornografia, sexualidade e a produção de subjetividades e mais detidamente ao prazer, criado e intensificado pelo capitalismo, criando um novo regime, como demonstrado na citação supracitada.

Quero com este trabalho demonstrar novas possibilidades, novas imagens, outros corpos e outras formas de se experienciar a sexualidade, de se lidar com os tabus e as questões de gênero e acredito que o filme que nomeia este trabalho, *Yes, we Fuck!* nos coloca debates interessante no campo da teoria de gênero e nos estudos pornográficos.

Mas antes de nos dedicarmos a análise do filme propriamente dito, uma consideração de como devemos pensar as imagens se faz necessária e para isso, alguns debates metodológicos faz-se importante pois acredito que as imagens têm uma linguagem própria, em comparação com um texto ou uma música, por exemplo, e como tal, merece uma forma de análise específica.

Nesse sentido, destaco trabalho de Rivera Cusicanqui (2015) que pensando em termos de uma antropologia da imagem, em oposição a uma sociologia das imagens, como campos de produção do conhecimento, aponta que

Na antropologia visual necessitamos estar familiarizados com a cultura, a língua e com o território de outras sociedades, diferentes da sociedade eurocêntrica e urbana. [...] A antropologia visual se funda na observação participante, aonde o/a investigador/a participa a fim de observar [...] A participação não é um instrumento a serviço da observação, mas seu

pressuposto, ainda que seja necessário problematizar seu colonialismo e elitismo inconsciente (p.21, tradução do autor).

O domínio da linguagem visual se torna uma espécie de pré-requisito para se pensar antropológicamente as imagens, além do mais, uma imersão no campo se faz necessária, pois é no campo que, nós pesquisadores, aprendemos e nos familiarizamos com a linguagem, com os códigos e signos daquela manifestação que estamos estudando e analisando. O campo da antropologia visual aqui pode ser pensado como um filme ou um conjunto de filmes o qual o antropólogo dedica seu estudo. Já a linguagem deve ser pensada em termos de análise fílmica, de movimento de câmera como *close*, *mise-en-scène* entre outros, que confere a partes isoladas do filme, sua unidade. Assim, o pesquisador antropólogo deve estar familiarizado com a linguagem pornográfica, para também analisar as outras formas de se produzir pornografia, como os pornô feministas ou até mesmo o pós-pornô. Por isso, iniciei o texto com descrição de imagens do pornô “tradicional”, a fim de que o leitor, que não tenha tanta familiaridade com esta linguagem, se torne um pouco familiarizado.

Como forma de completar as reflexões apresentadas aqui, um outro mecanismo metodológico que nos auxiliara na sistematização dos dados encontrados nesse campo, vem da etnografia de tela que pressupõem uma

(...) longa imersão do pesquisador em campo (no caso do filme, de contato com a tela de projeção), observação sistemática e variada, registro em caderno de campo e a escolha de cenas do filme buscando articular a representação fílmica com um determinado referencial teórico. A proposta de imersão — método largamente empregado na etnografia de campo — é um indício de que essa metodologia compreende o filme não apenas como uma construção narrativa, mas uma extensão da vida ‘real’ em que os elementos técnicos escolhidos para dar forma à representação das histórias e personagens configuram práticas com impacto social. (COLINS; DE LIMA, 2020, p.432).

Essa adaptação do método etnográfico tradicional, pensado a partir de Malinowski nos coloca mecanismos de análise interessantes e que de certa forma corrobora de maneira direta com as reflexões de Cusicanqui aqui apresentadas. Em primeiro lugar, por pensar o filme, o um conjunto destes, como um campo, que enquanto tal tem regras específicas. Mas o que julgo mais interessante nesta perspectiva é colocar o filme imbricado pelo social, pensado não apenas como algo descolado de uma realidade, da fantasia, mas como constituinte de nossa realidade que, em uma relação dialética, é construída ao mesmo tempo que constrói, sejam novas imagens

e possibilidades, ou reforçam uma já instituída, com a norma vigente. Neste trabalho optei por analisar a primeira forma de construção fílmica, ou seja, as das possibilidades de novas imagens.

Tendo manejado essas ferramentas teórico-metodológicas nos deteremos agora a análise do filme propriamente dito, e com isso, esboçar algumas reflexões que ele nos coloca. Vale destacar que nenhuma análise é fechada ou conclusiva, e que um filme sempre está aberto a novas análises.

3. Yes, we fuck! Um filme, várias camadas.

Uma das coisas que gostaria de começar dizendo ao falar sobre o filme documental espanhol lançado em 2015 tem com base na afirmação encontrada em seu título. A tradução livre “sim, nós fodemos!”, demonstra o que o filme quer passar. Todas as pessoas, independentemente de suas limitações fodem. E as imagens que nos são apresentadas durante seus 59 minutos de duração mostram isso. Somos interpelados por imagens de sexo grupal; prática sadomasoquista; pessoas com diversidade funcional mantendo relações, entre outras formas de experimentação e contato com a sexualidade não convencional.

Não quero, de forma alguma comparar essas duas manifestações audiovisuais no que tange aos seus objetivos (até porque acredito que analisar uma obra tentando afirmar “o que realmente quis dizer” seja um problema dentro do campo da análise fílmica). Os dois tipos de produção são comparáveis nesse texto por dois motivos. O primeiro é devido ao fato de que ambas as produções compartilhem da mesma linguagem, a citar a cinematográfica (trilha sonora, efeitos de câmera como o zoom, por exemplo. Atores, entre outros). O segundo motivo da comparação, se dá pelo fato de que as duas formas de manifestações aqui citadas abordam, cada qual a sua maneira, questões relacionadas com o sexo, o gênero e a sexualidade.

O não convencional aqui está ligado não a recorrência dessas práticas, pois sabemos que elas existem, o não convencional nesse texto refere-se a debates de práticas pouco discutidas e, principalmente visualizadas (em sites pornográficos, por exemplo), ou que, em certa maneira carreguem consigo algum tipo de tabu, como o caso do sadomasoquismo.

O filme se constrói de fragmentos do que se parece entrevista, em que os interlocutores respondem a perguntas como “o que é sexo?” e relatam suas experiências sexuais. O que torna interessante na narrativa é que, embora o filme mostre cenas explícitas das relações sexuais de seus atores, o foco encontra-se mais na percepção que estes têm do sexo, do que o sexo em si. Em outras palavras, documentário, embora fale sobre sexo e tenha este como linha narrativa, o ato fica em segundo plano e os relatos de experiência são o ponto central.

O filme começa com pessoas respondendo à pergunta do que pensam a respeito do sexo e adjetivos como “movimento”; “carnalidade”; “compartilhamento” são algumas das respostas que nos são oferecidas. Em seguida, com um corte, vemos uma cena e que pessoas com diversidade funcional se misturam com pessoas “normais”, como demonstra a imagem 1.



Figura 1: cena do filme Yes, we Fuck! onde vemos uma representação de sexo grupal.

Em seguida, somos apresentados a um casal em que a narrativa é, quase que exclusivamente da mulher, que também possui diversidade funcional. Como mostram as imagens 2 e 3.



Figura 2 e 3: mulher e seu parceiro mantendo relações sexuais. cena retirada do filme Yes, we Fuck!

O que é interessante de notar na construção que nos leva a essa cena em específica acima retratada é que, diferentemente dos filmes pornográficos tradicionais, os diretores optam por

mostrar a intimidade do casal, a forma como eles se conheceram, como se foi construindo a relação entre eles e de como o sexo é mais que penetração, como o pornô mercadológico constrói.

Uma outra cena nesse amálgama que é esse filme é de uma trabalhadora sexual e que em um primeiro momento fala sobre o que pensa sobre sua profissão. E em sua escolha profissional ela nos informa que, muito mais que o dinheiro que ela recebe, a questão da liberdade para ela se torna um fator importante de sua profissão. Ela se sente livre para experimentar formas de prazer distintas, que cada cliente a proporciona. E o filme mostra a primeira vez dela com uma pessoa com diversidade funcional, como ilustra as imagens 4 e 5:

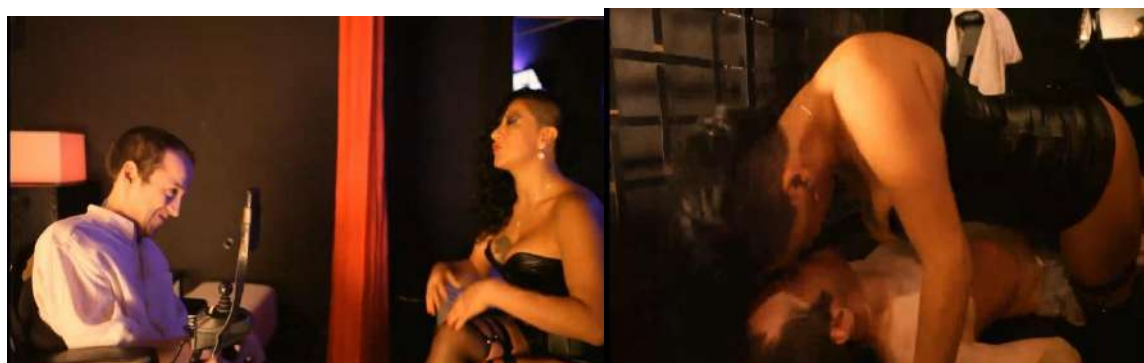


Figura 4 e 5: trabalhadora sexual e uma pessoa com diversidade funcional. Imagem retirada do filme Yes, We fuck!

Trago esse fragmento, pois é comum vermos filmes pornográficos em que a perda da virgindade tem tema central da narrativa. Nessas narrativas a virgindade é “tirada” de forma quase violenta, sem diálogo e muitas vezes é associada a dor da mulher. No filme aqui analisado, vemos duas pessoas que vão perder a virgindade. A trabalhadora sexual, pois será a primeira vez em que terá relações sexuais com uma pessoa com diversidade funcional e este será a primeira vez em que fará sexo. Então temos um dos grandes temas do pornô, a virgindade, tratado de forma humanizada, em que os temores e inseguranças são colocados em cena, e o ato em si, mostra-se como uma ponte para se falar de temas mais complexos da sexualidade humana.

Outra cena que trago para pensarmos de maneira crítica a sexualidade e suas implicações é uma cena que, mais uma vez uma pessoa com diversidade funcional de visão, tem experiências sexuais, tais como as imagens 6 e 7 demonstram.



Figura 6 e 7: pessoa com diversidade funcional tocando em uma vagina. Imagens retiradas do filme Yes, We Fuck!

Nota-se as pessoas ao redor com semblantes felizes e não se tem nenhum indício de constrangimento. Na cena, uma pessoa que se identifica como não binária, ensina a outra sem visão, as partes de sua genitália, enquanto guia sua mão tocando para que a segunda tenha a experiência de sentir a vagina.

Várias cenas poderiam entrar no corpo do texto, mas, essas quatro específicas retratadas acima, mostram a essência do filme aqui estudado. Corpos dissidentes são colocados sentido e proporcionado prazer. Temas considerados tabus são tratados sem uma patologização a eles associados. Práticas sexuais e construções de desejos e identidades são mobilizadas e a dimensão política do sexo é colocada em jogo.

O sexo ganha um tom mais humanizado, as subjetividades dos atores são mostradas, suas inseguranças e medos ganham destaque. Por isso acredito que esse filme possui várias e infinitas camadas e que dentro do recorte aqui proposto, apresentei apenas uma de várias interpretações possíveis não só do filme, mas da complexidade humana.

4. Considerações finais.

O filme aqui analisado coloca em debate várias teorias e debates contemporâneos que vão desde a teoria *queer* que, “[...] em termos políticos quanto teóricos, surgiu como um impulso crítico em relação à ordem sexual contemporânea [...]” (MISKOLCI, 2017, p.21). ou seja, o

movimento teórico-político que busca entender a formação das identidades, sem colocá-las como essencializadas e naturais. O filme também flerta com a produção pós-pornográfica, que, em consonância com a teoria *queer*

têm em comum o desejo de desconstruir (ou ao menos confrontar) o imaginário pornográfico e sexual vigente, *a partir da representação de corpos, gêneros e práticas sexuais historicamente marginalizadas, juntamente com a recusa dos discursos, estéticos e narrativas tradicionais da pornografia comercial, heterossexualmente orientada* (SARMET, 2014, p. 259, grifos do autor).

O pós-pornô pode ser pensado como uma manifestação artística e política que tensionam e mostram outras visibilidades possíveis, colocam corpos até então abjetos, como capazes de sentir prazer, de proporcionar prazer. O sexo aqui é pensado como algo criativo, como uma coreografia das carnes como nos fala uma das entrevistadas em uma passagem do filme.

Acredito que o filme coloca em prática, através de imagens, aquilo que Preciado nomeia de contrassexualidade que

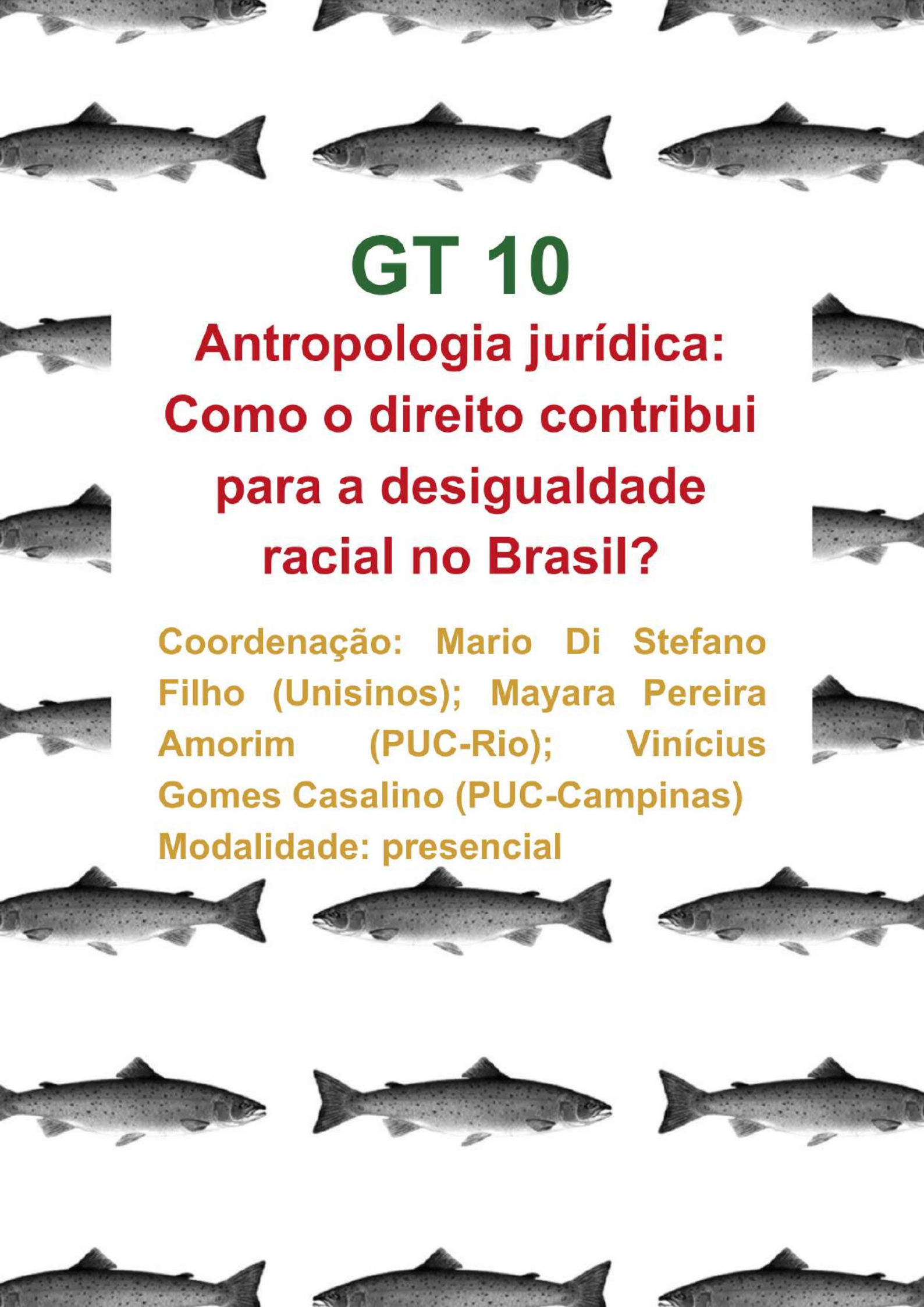
se dedica à desconstrução sistemática da naturalização das práticas sexuais e do sistema de gênero. [...] As práticas sexuais aqui serão propostas devem ser compreendidas como tecnologias de resistência, dito de outra maneira, como forma de contradisciplina sexual (2014, p.22).

Embora as práticas estudadas pelo autor sejam distintas das apresentadas pelo filme aqui analisado, elas se mostram semelhantes. Práticas aqui são desnaturalizadas, assim como corpos não são tratados com estigmas e questões pensadas como tabus não são colocadas de modo moralizante. Pelo contrário, os temas sensíveis abordados durante o filme, aparecem de forma a humanizar seus atores. O sexo, como diz uma personagem do filme, é uma linguagem universal, e como tal, todos tem o direito de dialogar, de falar, de sentir. Outros corpos, outras identidades, outras possibilidades de prazer, de experimentar o sexo, existem, e devemos dar a estes outros, visibilidade.

Encerro o texto da mesma forma como o filme. No arco final do filme os personagens falam sobre a dissolução do sexo, da visibilidade de outras práticas sexuais e da importância desta a corpos dissidentes e da complexidade da sexualidade humana, que assim como Freud a coloca como causadora de um mal-estar, pode ser pensada como potência criativa de formas e possibilidades, em que sim, todos nós fodemos!

5. Referencias:

- BERGER, John. Modos de ver. São Paulo: Fósforo, 2023.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- COLINS, Alfredo Taunay; DE LIMA, Morgana Gama. Etnografia de tela e semiopragmática: um diálogo entre metodologias de análise fílmica. AVANCA| CINEMA, p. 430 – 437, 2020.
- FOUCAULT, Michel; A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Edições Loyola; 24ª edição, 2014.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura. 2ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.
- GUERRA, Valeschka Martins; ANDRADE, Fernando Cezar B. de; DIAS, Mardonio Rique. Atitudes de estudantes universitários frente ao consumo de materiais pornográficos. Estudos de Psicologia (Natal), v. 9, p. 269 – 277, 2004.
- MCCLINTOCK, Anne. Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- MISKOLCI, Richard. Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças. Autêntica, 2017.
- OLIVEIRA NETO, Edival Saraiva de. Outros Nordestes Possíveis: Gênero e Abjeção em Orgia ou O Homem que Deu Cria (1970) e Tatuagem (2013). Editora Appris, 2024.
- OLIVEIRA NETO, Edival Saraiva de. “Não sei, só sei que foi assim”: o auto da compadecida e a síntese de um nordeste. IN: Variações em Sessões: Cinema e Interdisciplinaridades I / Keyme Gomes Lourenço, Ezequias Cardozo da Cunha Junior (organizadores). Recife-PE: Revista F(r)icções - Ensaios de cinema. Uberlândia-MG: Pró-reitoria de Extensão e Cultura (PROEXC) e Diretoria de Cultura (DICULT) da Universidade Federal de Uberlândia, 2022.
- PRECIADO, Paul B. Manifesto contrasexual. N-1 edições, 2014.
- PRECIADO, Paul B. Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. N-1 edições, 2018.
- SARMET, Erica. Pós-pornô, dissidência sexual e a situación cuir latino-americana: pontos de partida para o debate. Revista Periodicus, v. 1, n. 1, p. 258 – 276, 2014.
- SORLIN, Pierre. Indispensáveis e enganosas, as imagens, testemunhas da história. Revista Estudos Históricos, v. 7, n. 13, p. 81-96, 1994.

The background of the entire page is decorated with a repeating pattern of salmon fish, facing right, in a light gray color. The fish are arranged in a grid-like fashion, with some partially cut off by the edges of the page.

GT 10

Antropologia jurídica: Como o direito contribui para a desigualdade racial no Brasil?

**Coordenação: Mario Di Stefano
Filho (Unisinos); Mayara Pereira
Amorim (PUC-Rio); Vinícius
Gomes Casalino (PUC-Campinas)
Modalidade: presencial**

LUGAR DE NEGRO: UM ESTUDO DA OBRA E DO PENSAMENTO DE LÉLIA GONZALEZ

*Louise de Araujo Daflon*⁹²

Resumo:

Nos estudos sobre necropolítica, foram constatadas relações importantes entre a pesquisa de Achille Mbembe e a pesquisa de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, autores do livro “Lugar de Negro” publicado originalmente em 1982. O estudo foi iniciado a partir da hipótese de que existe uma necropolítica racista por parte do Estado e que esta fundamenta o racismo estrutural no Brasil. Deste modo, a pesquisa visa a compreender o pensamento de Lélia Gonzales ao tratar, em especial, de raça, classe e mobilidade social do negro na sociedade brasileira, e relacioná-lo à prática de racismo estrutural e institucional, na forma da aplicação da necropolítica como uma política pública direcionada ao povo negro.

Palavras-chave: Racismo Estrutural; Necropolítica; Democracia.

Introdução

Este estudo tem por objetivo realizar o estudo da obra “Lugar de Negro” de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg e estabelecer conexão com o conceito de necropolítica em Achille Mbembe. Buscou-se analisar como o racismo e o colonialismo contribuem para a subalternização de uns e violência de outros no Brasil, a fim de comprovar o racismo institucional e a necropolítica do Estado com relação à população negra, considerando a existência de obstáculos na redução das desigualdades raciais por meio da legislação.

A abordagem metodológica, por sua vez, foi realizada por meio da coleta de material que fundamenta o estudo, por levantamento bibliográfico e documental a ser realizado em livros, teses e artigos científicos. O referencial teórico do estudo é Achille Mbembe (2018), Lélia Gonzales (1984), e Giorgio Agamben (2014).

A análise foi iniciada a partir da hipótese de que existe uma necropolítica racista por parte do Estado e que esta fundamenta o racismo estrutural no Brasil. O racismo se vale do biopoder, segundo o qual “a função do racismo é regular a distribuição da morte e

⁹² Graduanda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Integrante do Grupo de Pesquisa Direito e Realidade Social.

tornar possível as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2018, p. 18).

O estudo está organizado da seguinte forma. Na primeira seção, é apresentada a obra “Lugar de Negro”. Em sequência, denota conceituar o Racismo (tanto racismo estrutural, quanto institucional). Posteriormente, é tratado o conceito da necropolítica de Achille Mbembe. Ao final, são apresentadas as conclusões que fundamentam a desigualdade racial e a necropolítica racista por parte do Estado.

1. O “Lugar de Negro”

A notória obra “Lugar de Negro”, escrita por Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, tem grande importância em relação a evolução do movimento negro no Brasil. Sendo inspiração desta pesquisa, a ilustre cientista social e militante Lélia Gonzalez destacou-se por ser uma dos fundadores do Movimento Negro Unificado contra Discriminação e o Racismo (MNUCDR) no ano de 1978 e ter integrado a Assessoria Política do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras. Carlos Hasenbalg, expressivo sociólogo argentino, também possui relevância no estudo da desigualdade racial, ressaltando-se sua obra “Discriminação e desigualdades raciais no Brasil”.

A obra em questão apresenta um panorama histórico-social do racismo estrutural no Brasil. O livro é dividido em três fragmentos: “O movimento negro na última década”, escrito por Lélia Gonzalez; “Raça, classe e mobilidade” e o “Negro na publicidade”, escritos por Carlos Hasenbalg.

Por meio de uma narrativa em primeira pessoa, Lélia Gonzalez, pioneira teórica no campo do feminismo negro no Brasil, analisa o processo de “pacificação” da sociedade brasileira no panorama do golpe militar de 1964. Ela evidencia as práticas institucionais repressoras e silenciadoras do governo ditatorial para com a população negra.

Na época da ditadura, o que parecia um “milagre econômico” para uns, para outros se tratava de algo extremamente empobrecedor devido às políticas de arrocho salarial² e à expansão do mercado de trabalho industrial, fato que corroborou com o desaparecimento do trabalhador negro no mercado de trabalho rural. (Gonzalez, 1982, p. 13).

Levando em consideração o título da produção literária: “Lugar de Negro”, a autora

²O arrocho salarial foi a política efetivada pelo ciclo ditatorial. O caráter de classe do regime ditatorial pode ser percebido como o Executivo federal tratou os reajustes salariais. A fixação dos reajustes foi utilizada como instrumento de maximização da exploração da força de trabalho, um meio para realizar a "acumulação predatória" (pagamento de salários abaixo do valor da força de trabalho). "Tratou-se de uma política salarial dirigida abertamente contra a massa da classe trabalhadora, em especial a classe operária, sobre a qual se descarregou o custo decisivo da 'estabilização econômica': com o arrocho, garantiu a superexploração dos

trabalhadores para a multiplicação dos lucros capitalistas" (Netto, 2014, p. 92).

reinterpreta a teoria do lugar natural de Aristóteles a fim de evidenciar a separação do espaço entre dominadores e dominados. Assim, é retratada a divisão do espaço (físico e social) do branco e do negro, ou seja, enquanto a população branca reside em moradias amplas nos lugares privilegiados das cidades, os negros vivem em cubículos com condições de higiene e saúde precárias (Gonzalez, 1982, p. 15).

Logo, a autora aponta a dicotomia entre o lugar de moradia da população branca e o da negra, além da repressão policial sofrida pelo povo negro:

A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (segundo a polícia, todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuam sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando em ordem e segurança sociais (Gonzalez, 1982, p.16).

Subsequentemente, a autora retrata as especificidades do Movimento Negro Unificado (MNU) no Brasil. Lélia trata sobre as entidades negras recreativas, associações com perspectivas e anseios ideológicos da cultura de massa (Gonzalez, 1982, p. 21). Nesse sentido, constata:

No período que se seguiu à abolição, o negro buscou organizar-se em associações que nós, de um modo geral, nos habituamos a chamar de entidades. Hamilton Cardoso assim as caracteriza:

Elas são consequências direta de uma confluência entre o movimento abolicionista, as sociedades de ajuda e da alforria e dos agrupamentos culturais negros. Seu papel é o de legitimar a existência do negro dentro da sociedade, diante da legislação. Elas reúnem os negros oficialmente, de forma independente, para praticar o lazer e suas culturas específicas. Escondem no seu interior pequenas organizações familiares de ajuda e solidariedade, para o desenvolvimento social. Reproduzem, em muitas de suas atividades sociais, os sistemas dominantes de organização social. (...) Um dos exemplos é o Clube Floresta Aurora, do Rio Grande do Sul, estado de baixo índice de negros, mas de tradição militante no movimento negro (...) (Gonzalez, 1982, p. 21).

Assim, é demonstrado o controle feito ilegalmente pelas autoridades policiais perante as entidades que mobilizavam as massas negras e periféricas, como por exemplo blocos e escolas de samba (Gonzalez, 1982, p.21).

A violência e a perseguição policial sempre estiveram presentes em blocos de samba negros e templos de religiões afro-brasileiras, de modo que qualquer aglomeração de

negros era motivo para intervenção policial (Gonzalez, 1982, p.22).

Sobre o primeiro grande movimento ideológico pós-abolição, nota-se a criação da

Frente Negra Brasileira no período de 1931-1938, que buscava sintetizar o conceito do assimilacionismo, ou seja, a miscigenação de culturas, e a prática cultural com o intuito de unificar a luta contra o racismo no Brasil (Gonzalez, 1982, p.22-23).

Subsequentemente, a autora retrata a intensificação das agitações intelectuais e políticas nos anos de 1945 a 1948 como, por exemplo, as atividades do Clube Negro de Cultura Social, associação brasileira de ativismo negro que atuava como oposição política à Frente Negra Brasileira (FNB); o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento com o intuito da valorização social do negro através da educação e da arte, e o Manifesto dos Cadernos Negros que promovia a literatura afro-brasileira (Gonzalez, 1982, p.23-25).

Lélia Gonzalez também retrata a resistência cultural das entidades negras de massa, através das letras críticas das escolas de samba daquela época. Entretanto, no período do golpe militar, representantes progressistas brancos promoveram a integração das entidades de massa na perspectiva capitalista, corroborando com que a classe média branca passasse a frequentar as escolas de samba e interferir em sua organização, fato que descaracterizou a essência afro-brasileira das entidades. Como é exemplificado em:

O golpe de 64 implicaria na desarticulação das elites intelectuais negras, de um lado, e no processo de integração das entidades de massa numa perspectiva capitalista, de outro. As escolas de samba, por exemplo, cada vez mais, vão se transformando em empresas da indústria turística. Os antigos mestres de um artesanato negro, que antes dirigiam as atividades nos barracões das escolas, foram sendo substituídos por artistas plásticos, cenógrafos, figurinistas etc. e tal. O cargo de presidente da ala transformou-se numa profissão lucrativa com a venda de fantasias. Os sambas foram simplificados em sua estrutura, objetivando não só o fato de serem facilmente aprendidos, como o de poderem ser gravados num mesmo disco. Os "nêgo véio" da Comissão de Frente foram substituídos por mulatas reboativas e tesudas. Os desfiles transformaram-se em espetáculos tipo teatro de revista, sob a direção de uma nova figura: o carnavalesco. Levantaram-se arquibancadas para ricos, pobres e remediados, autoridades e povo, nacionais e estrangeiros, com a venda de ingressos nos respectivos preços. Tudo isso com a presença de jornalistas, fotógrafos, cinegrafistas e câmeras de tevê durante os desfiles. Estes, por sua vez, passaram a se dar segundo novas regras e horários rigorosos. Afinal, tempo é dinheiro... (Gonzalez, 1982, p. 27 e 28).

Em relação à retomada política-ideológica do negro na época do golpe militar, a autora menciona a contribuição de Abdias do Nascimento, importante ativista dos direitos civis e humanos da população negra, que se auto exilou na época do golpe de 64 e

incorporou ao seu discurso ideológico elementos transnacionais, enriquecendo sua militância (Gonzalez, 1982, p.30).

Além disso, é possível explicitar a influência dos Estados Unidos no Movimento Negro brasileiro, através das manifestações de jovens negros atentos às lutas por direitos civis nos EUA, fato que acarretou no crescimento do movimento “soul”, também conhecido por “black Rio” no país e o início das reuniões do MN no Rio de Janeiro (Gonzalez, 1982, p. 30-32).

No ano de 1975, em decorrência da disseminação da luta antirracista no Brasil, as mulheres negras no Rio de Janeiro passaram a se reunir a fim de discutir problemáticas de seu dia a dia, o que ocasionou em moralismo religioso e no machismo escancarado por parte de seus companheiros e familiares que se opuseram à tentativa de emancipação da mulher negra (Gonzalez, 1982, p.34-36).

Após uma série de reuniões do MN, surgiu a ideia de um movimento negro de caráter nacional e, assim, manifestou-se o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), composto por diversas entidades negras que visavam denunciar as injustiças sociais sofridas pela comunidade afro-brasileira, demandar o fim da brutalidade policial, tortura e desigualdade no mercado de trabalho (Gonzalez, 1982, p.43-51).

Carlos Hasenbalg, em complementação às teses de Lélia Gonzalez, define as teorias de classe, raça, desigualdade e mobilidade do negro no Brasil.

De uma perspectiva histórica, Carlos Hasenbalg disserta sobre a dominação europeia dos povos negros no século XV, que utilizaram de uma justificativa religiosa, a fim de camuflar o viés desumano do colonialismo. Com o advento da expansão imperialista dos países europeus, utilizaram-se do ideário de “racismo científico” com o intuito de fundamentar a “missão civilizatória” do homem branco (Hasenbalg, 1982, p. 69).

Cabe destacar que houve contestações às repressivas teses biológicas, como por exemplo a refutação elaborada pelo antropólogo Franz Boas. Embora a existência de desigualdade biológica entre as raças tenha sido refutada, ainda existem produtos de atividade científica que apresentam ideologia racista, como por exemplo questionáveis testes de QI (Hasenbalg, 1982, p. 70).

Posteriormente, o autor relaciona as questões raciais nos Estados Unidos com o pensamento marxista ortodoxo da separação de classes (Hasenbalg, 1982, p. 82). Nota-se que na obra é afirmado que a cultura da pobreza e a organização social restringem as minorias raciais na base da pirâmide social, fato que exhibe o racismo estrutural instaurado

na sociedade.

Ao retomar a questão da formação da miscigenação do povo brasileiro, Carlos A. Hasenbalg aponta a invisibilidade da figura do negro na publicidade. Assim, a democracia

racial do país e o ideal obsessivo do embranquecimento nas mídias são questionados. Além disso, o autor exemplifica a estereotipação do negro, como por exemplo, os ditados populares racistas e a representação do negro como trabalhador braçal.

Desse modo, Carlos Hasenbalg menciona uma consideração realizada por Lélia Gonzalez na Women's Conference on Human Rights and Mission World Council of Churches, que exprime a tipificação cultural do negro como 'entertainer' e a consequente sexualização de seus corpos.

As imagens mais positivas vistas das pessoas negras são aquelas que representam os papéis sociais atribuídos pelo sistema: cantor e/ou compositor popular, jogador de futebol e 'mulata'. Em todas estas imagens há um elemento em comum: a pessoa negra é um objeto de divertimento'. (Gonzalez, 1979, p. 4).

Os estereótipos denotados a população negra são consequências do racismo estrutural vigente na sociedade, ele rotula e padroniza o papel social do negro na sociedade, precarizando o negro no mercado de trabalho.

2. Conceituação de racismo estrutural e institucional

O racismo é definido como um instrumento sistemático de discriminação, consciente ou inconsciente, que resulta em manifestações preconceituosas diretas e indiretas (Almeida, 2019, p. 25).

Na perspectiva de Bersiani, o racismo estrutural transcende a mera formação das instituições, pois é caracterizado por um sistema de opressões em espaços públicos e privados que estruturam as relações sociais. Dessa forma, é intrínseco ao inconsciente, reproduzindo desigualdades e privilégios na sociedade (Bersiani, 2018, p. 193).

Nesse sentido, o racismo institucional estabelece uma espécie de “normalização” de diretrizes e padrões sociais que estigmatizam a população negra, por meio de instituições hegemônicas que utilizam mecanismos institucionais e estruturais para impor seus interesses políticos e econômicos (Almeida, 2019, p. 30).

De acordo com o GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra (2016), o racismo no aspecto sistêmico mantém e condiciona a organização e a ação do Estado, suas instituições e

políticas públicas. Além disso, também é uma das formas de operacionalização do racismo patriarcal heteronormativo.

O Estado, através das instituições, estabelece uma política de vida e morte que determina quem vive e quem morre na sociedade, não apenas por meio da violência racial, como também da exposição a fatores de risco, como a exposição ao risco da morte, a morte política, a expulsão e a rejeição (Almeida, p. 115).

3. A necropolítica de Achille Mbembe e o estado de exceção

Nesse sentido, em complementação, a exposição da obra “Lugar de Negro” de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, cabe estabelecer relações diretas com a pesquisa de Achille Mbembe acerca da necropolítica e do estado de exceção.

A Necropolítica de Achille Mbembe⁹³ pressupõe a existência de ações governamentais que definem quem vive e quem morre na hierarquia social, reestruturando as relações entre “resistência, sacrifício e terror”. Assim, é uma política do Estado sistematizada no exercício da letalidade e da violência. Essa política não apenas instrumentaliza a vida, mas destroi os corpos: [...] formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações (Mbembe, 2015, p. 10 e 11).

A destruição dos corpos negros não se dá apenas pela distribuição de morte e encarceramento efetivada pelo Estado, mas também pelas políticas públicas precárias de moradia, mobilidade social e saúde. Mbembe faz uma alusão ao biopoder de Michel Foucault, para quem o biopoder está diretamente ligado à:

[...] biopolítica da população, que age sobre a espécie humana, sobre o corpo como espécie, com o objetivo de assegurar sua existência. Questões como as do nascimento e da mortalidade, do nível de vida e da duração da vida estão ligadas não apenas a um poder disciplinar, mas a um tipo de poder que se exerce no âmbito da espécie, da população, com o objetivo de gerir a vida do corpo social[...] (FOUCAULT, 2015. p. 29).

A partir do entendimento da necropolítica, Achille Mbembe se preocupa com a soberania que instrumentaliza a existência humana. Assim, a necropolítica fraciona os indivíduos sociais em subgrupos, fato que Foucault nomeia de “racismo”:

⁹³Importante filósofo, teórico político, historiador e intelectual camaronês, reconhecido como estudioso da escravidão, descolonização e da negritude. Professor de História e Ciência Política nas Universidades de Witwatersrand em Joanesburgo e Duke University nos Estados Unidos.

Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “aquele velho direito soberano de morte. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (Mbembe, 2018, p. 128).

O filósofo camaronês exemplifica duas situações de necropolítica relacionados à temática da obra “Lugar de Negro” de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg. O autor menciona a época da escravidão e a subalternização absoluta do povo negro, pela qual os negros perdiam os direitos sobre seus corpos, eram precificados e morriam socialmente. Também é tratada a questão da ocupação colonial no regime do *apartheid* na África do Sul, no qual os indivíduos eram repressivamente divididos por raça e classe social em seus distritos morrer (Mbembe, 2018, p. 32 e 33).

Com o intuito de explicitar a necropolítica por parte do Estado, Mbembe, destaca que o Estado de exceção como um mecanismo que se manifesta nas ações estatais seletivas contra a população negra e periférica, de repressão, violência policial, encarceramento e extermínio. A respeito do Estado de Exceção, importa transcrever o seguinte trecho de Giorgio Agamben:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (2004, p. 13).

Assim, de modo implícito ou explícito, a relativização dos direitos fundamentais dos negros resulta em um expressivo número de mortes e massacres direcionados à população negra, principalmente no território das favelas:

Não seria de todo grosseira uma comparação entre o estado de exceção vigente nas favelas do Rio de Janeiro paralelamente ao estado de ilegalidade absoluta das colônias. À vista do Estado, são territórios habitados por “selvagens”, “subcidadãos”, corpos descartáveis. Ali prevalece a “guerra” e “desordem”, são os locais onde, por excelência, “os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção opera a serviço da “civilização” (Mbembe, 2016, p. 133).

Levando em consideração a realidade racial da população negra no Brasil, principalmente no território das favelas, é notório a relativização dos direitos fundamentais dos negros. Nesse sentido, Nilma Lino Gomes, expõe:

O abismo racial entre negros e brancos no Brasil existe de fato. As pesquisas científicas e as recentes estatísticas oficiais do Estado brasileiro que comparam as condições de vida, emprego, saúde, escolaridade, entre outros índices de desenvolvimento humano, vividos por negros e brancos, comprovam a existência de uma grande desigualdade racial em nosso país. Essa desigualdade é fruto da estrutura racista, somada a exclusão social e a desigualdade socioeconômica que atingem toda a população brasileira e, de um modo particular, o povo negro (GOMES, 2005, p. 47).

Logo, o Estado de Exceção, tanto na perspectiva de Giorgio Agamben, quanto na Achille Mbembe, denota a suspensão de direitos das minorias seletivamente perseguidas, em especial os negros, principalmente no território das favelas.

Considerações finais

A desigualdade racial instaurada no Brasil possui reflexos do período escravocrata, mantendo sua estrutura discriminatória até o período contemporâneo (Ifanger, 2021, p.3). Dessa forma, cabe mencionar que o Estado utiliza o Estatuto da Igualdade Racial como instrumento norteador das políticas públicas de enfrentamento às desigualdades sociorraciais brasileiras, sendo um marco relevante para o movimento negro (Dias e Martins, 2018, p. 7).

Cabe destacar que a materialização do direito depende de um reconhecimento do racismo como problema sistêmico, devendo ser combatido através da inclusão social (Batista e Mastrodi, 2018, p. 2351).

Neste estudo, é possível compreender, a partir da concepção de Lélia Gonzalez e de Carlos Hasenbalg, o racismo estrutural que organiza nossa sociedade com base na violência e na dominação, consequentemente, restringindo o “lugar do negro” na sociedade desde os tempos de colonização e do regime escravocrata.

Posteriormente, após o entendimento da necropolítica de Achille Mbembe, é notório que a sociedade brasileira é permeada por práticas institucionalizadas de morte sobre a população negra e periférica. A desigualdade racial aparta o lugar do negro, mediante condicionantes sociais racistas estruturais e institucionais.

Na Constituição Federal é estabelecido em seu art. 3º que a República Federativa do Brasil visa promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. No entanto, esse princípio constitucional não possui força normativa hábil para impedir ou mitigar a estrutura racista instalada no Brasil e o Estado de Exceção estruturado contra a população negra.

Com o enraizamento do racismo estrutural na sociedade, o poder político se torna elemento central da subalternização racial, na qual o grupo dominante padroniza condutas com parâmetros discriminatórios, normalizando ações e relações sociais racistas que refletem, no âmbito do Estado, ações estatais (institucionais) igualmente racistas

Desse modo, a desigualdade das classes, concomitantemente, com o preconceito e a discriminação racial, é resquício do passado escravista e corrobora com a posição do negro na hierarquia social e seu acesso à educação, saúde, mobilidade social e moradia.

Por meio do pensamento dos teóricos brasileiros, foi possível constatar que a situação social do negro pós-abolição possui interferência da herança colonialista do país. Este estudo permitiu confirmar que existe uma necropolítica racista por parte do Estado e que esta fundamenta o racismo estrutural no Brasil.

A título de encerramento, convém transcrever uma frase de Lélia Gonzalez, homenageada no título deste artigo, em uma entrevista à revista Seaf:

Enquanto a questão negra não for assumida pela sociedade brasileira como um todo: negros, brancos e nós todos juntos refletirmos, avaliarmos, desenvolvermos uma práxis de conscientização da questão da discriminação racial neste país, vai ser muito difícil no Brasil chegar ao ponto de efetivamente ser uma democracia racial.

Portanto, conclui-se que democracia racial é uma realidade extremamente distante no Brasil, enquanto a luta antirracista não alcançar a todos. Logo, a constatação da existência do racismo estrutural fortalece a luta antirracista e o Estado Democrático de Direito, uma vez que democracia e necropolítica são conceitos incompatíveis entre si.

Referencias Bibliográficas

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2019.

ARAUJO IFANGER, F. C.; SILVA MINEIRO, P. F.; MASTRODI, J. **Espaço urbano, violência e mulheres negras: parte 1**. Revista Brasileira de Sociologia do Direito, v. 8, n. 2, p. 65-81, 2021. Disponível em: <https://revista.abrasd.com.br/index.php/rbsd/article/view/490/256>.

Acesso em 15 ago.2023.

BATISTA, W. M.; MASTRODI, J. **Dos fundamentos extraeconômicos do racismo no Brasil** Rev.Direito Práx., Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, 2018, p. 2332-2359. Disponível em

DOI:10.1590/2179-8966/2018/30077. Acesso em 22.ago.2023.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Disponível
em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm.

BERSANI, Humberto. **Aportes teóricos e reflexões sobre o racismo estrutural no Brasil.** Revista Extraprensa, São Paulo, Brasil, v. 11, n. 2, p. 175–196, 2018. DOI: 10.11606/extraprensa2018.148025. Disponível
em:
<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/148025..> Acesso em: 12 out. 2024.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder.** Trad. Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra. **Racismo Institucional - Uma Abordagem Conceitual.** Disponível
em: <https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/FINAL-WEB-Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual.pdf>

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.** In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005, p. 47.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de Negro.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

MBEMBE, J. A. **Crítica da razão negra.** Tradução Sebastião Nascimento São Paulo: N-1, 2018.

MBEMBE, J. A. **Necropolítica:** biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1, 2018.

DIAS, Thiago; MARTINS, Cleusa. Os desafios para a construção de uma agenda de proteção social nos marcos da desigualdade brasileira. Revista Temporalis, v. 19, n. 37, p. 255-274, 2019. Disponível
em:
<https://periodicos.ufes.br/abepss/article/download/22688/15170>. Acesso em: 12 out. 2024.

***A COR DO SISTEMA CARCERÁRIO: O DIREITO E SEU PAPEL
DETERMINANTE NO TOCANTE À PERPETUAÇÃO DAS
DISPARIDADES RACIAIS NO BRASIL***

Julia Rogato Bayod⁹⁴

Maitê Bressan Soares
Bariotto⁹⁵

RESUMO: A pesquisa procura debater e refletir o impasse no que diz respeito ao papel determinante da Justiça na continuidade da desigualdade racial, e , consequentemente, da racialização do sistema carcerário brasileiro, o qual, atualmente, possui como maioria a população negra. A relevância do assunto justifica-se pelos dados e estatísticas que apontam a desproporção do apenamento entre brancos e negros e a demonstração prática do racismo estrutural no regime penitenciário. Os objetivos da pesquisa baseiam-se na análise e comprovação da desigualdade racial desenfreada que se mostra na realidade brasileira, tendo como agente o Direito e, como meio, o sistema prisional. Para esse propósito, serão examinados documentos e pesquisas numéricas que denotam os fatos levantados, assim como a pesquisa bibliográfica em artigos e obras referentes ao exposto. Previamente, é possível inferir que a desigualdade no sistema carcerário é um reflexo da sociedade brasileira, na qual há um enraizamento do racismo; cabendo ao Direito identificar o porquê de o regime prisional ser genuinamente negro; proporcionando mudanças nas interpretações das leis expressas e parcialidade nas decisões. Dessa forma, a atual conjuntura, a partir de uma análise de dados estatísticos e obras literárias, busca entender a desigualdade desenfreada do sistema carcerário e o porquê do Direito, tendo como base a Dignidade da Pessoa Humana, alimentar a desigualdade racial.

Palavras-Chave: Sistema Carcerário, Direito, Racismo, Desigualdade, Sociedade.

⁹⁴ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: juliabayod1464@gmail.com

⁹⁵ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: maitebressan7@gmail.com

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Sabe-se que o desenvolvimento da sociedade brasileira é marcado por profundas disparidades econômicas e, principalmente, sociais – no que diz respeito à raça e etnia. Por esse motivo, abordar a questão das disparidades raciais e como o Direito contribui para a perpetuação delas torna-se fundamental, uma vez que parte de um contexto histórico, cultural e econômico, e que, continuamente, faz parte da realidade da população. As relações sociais evidenciam, principalmente no contexto contemporâneo, em que o debate se tornou mais recorrente, a segregação de comunidades e indivíduos pretos e pardos.

A exclusão da população negra é evidente no Brasil desde o princípio de sua história. Sendo o país que mais recebeu escravizados, as desigualdades permanecem até o contexto atual. As disparidades são vistas na política, segurança, moradia, saúde, educação e, principalmente, no panorama carcerário.

Sendo 70% da população carcerária brasileira feita de pessoas pretas e pardas, pode-se concluir que o Brasil ainda sofre com uma grande discrepância de realidades entre brancos e negros, sendo este herdado do tráfico negreiro e da escravidão, e alimentado pelo sistema capitalista no qual o Brasil se insere.

Por esse motivo é necessário que haja uma reflexão, pois tendo a comunidade negra aumentado em 42% no ano de 2022 e sendo a maioria da população brasileira, as disparidades ainda são muito presentes em todos os âmbitos no Brasil. Havendo racismo estrutural, o sistema carcerário é apêndice.

Dessa forma, torna-se de suma importância discutirmos sobre as desigualdades raciais e como elas refletem no dia a dia da sociedade brasileira; principalmente no sistema penitenciário e em como o Direito perpetua as discrepâncias de realidade entre brancos e negros.

DESENVOLVIMENTO

1. Breve histórico das disparidades raciais no Brasil

Sabe-se que o Brasil foi o país das Américas que recebeu o maior número de pessoas escravizadas no séc XIV e, além disso, foi o último país a transformar a escravização crime. Em reflexo disso, nos dias atuais, ainda é o país que mais discrimina a população negra. Essa discriminação está evidente no sistema penitenciário, educacional, político, no sistema de saúde, de moradia e de segurança brasileiro.

A começar com o tráfico de escravos, sendo este um movimento capitalista no qual os portugueses estavam interessados em explorar o território nacional; os negros africanos foram utilizados como meios de trabalho forçado, durante o período de 1501 a 1875, no Brasil. Estima-se que tenham sido retiradas da África mais de 12,5 milhões de pessoas, apresentando-se como uma das maiores migrações forçadas da história, sendo levadas às Américas. Nas palavras de Patrícia Mariuzzo (2011, p. 59):

“O Brasil recebeu quase metade dos 11 milhões de escravos desembarcados nas Américas [...]foi, portanto, o centro do comércio de escravos no Império português, tanto antes como depois da independência brasileira, em 1822”.

Nesse cenário, Lila Moritz (2017, p. 57) também esclarece:

“foi ainda a única nação independente que praticou maciçamente o tráfico negreiro, transformando o território nacional no maior agregado político escravista americano.”

Sendo a disparidade racial visível desde a entrada dos escravizados nos navios negreiros, no qual mais de 1,5 milhão de pessoas não alcançaram seu destino final - morreram no interior dos navios por varíola e por disenteria, além da falta de alimentação e água; bem como ocorrências como natimortos e revoltas de escravos, que eram duramente contidas (MARIUZZO, 2006, p. 60).

No hemisfério ocidental, o Brasil foi a maior nação escravocrata, possuindo praticamente 50% de todo o comércio escravo do mundo, sendo também o último país a promover a extinção deste, pela Lei Eusébio de Queirós, em 1850 e, por fim, o último território a realizar a abolição da escravidão, através da Lei Áurea, em 1888. O que demonstra que, historicamente, o racismo está enraizado na população brasileira.

Com a então “Lei Áurea” de 13 de maio de 1888 se abolia a escravidão no Brasil. Entretanto, trouxe consigo apenas a liberdade legal. Sob a perspectiva social, os escravos e suas gerações posteriores permanecem subjugados, conforme argumentado por Marcussi:

“Por mais que tenha havido a conquista da liberdade jurídica e relativa mobilidade social ascendente para alguns africanos e seus descendentes, é inegável que eles, como um todo, sempre ocuparam os lugares mais baixos da hierarquia social brasileira, em relação aos portugueses e seus descendentes radicados no Brasil”.

Além disso, a abolição não veio acompanhada de direitos, recursos ou medidas reparatórias que pudessem efetivamente promover uma transformação na vida desses indivíduos após mais de três séculos de escravidão, como aponta Souza (2003), nem “os antigos senhores, na sua imensa maioria, o Estado, a Igreja, ou qualquer outra instituição, jamais se interessaram pelo destino do liberto.”

Dessa maneira, essas pessoas se encontraram desprovidas de perspectivas econômicas, educacionais e, até mesmo, habitacionais. Estavam alheios aos seus próprios direitos e marginalizados pela sociedade em um sentido amplo. (OLIVEIRA, 2020). O legado do passado continuou a se refletir na segregação espacial, na limitação de oportunidades e na persistente discriminação racial, exigindo esforços contínuos para reverter essa realidade e buscar uma verdadeira igualdade entre brancos e negros.

Após o término da escravidão, os escravos libertos, como anteriormente mencionado, foram deixados à própria sorte nas cidades em crescimento, em busca de emprego. Nessa nova dinâmica, o preconceito racial tornou-se um obstáculo constante, pois estereótipos foram usados para justificar a exclusão dessas pessoas no mercado de trabalho. Assim, aquele que “durante quase quatro séculos foi o único trabalhador da sociedade brasileira, passou a ser considerado preguiçoso, ocioso, de má índole para o trabalho” (MOURA, 1983).

Atualmente, com a herança deixada pelo período escravocrata, como mostra uma pesquisa feita pela BBC em 2021, o Brasil permanece um dos países com maior desigualdade social e de renda do mundo, conforme mostra um estudo lançado mundialmente em 2021 pelo World Inequality Lab (Laboratório das Desigualdades Mundiais), que integra a Escola de Economia de Paris e é co dirigido pelo economista francês Thomas Piketty, autor de *O Capital no Século 21*, entre outros livros sobre o tema.

O país ocupa o 8º lugar no ranking dos países mais desiguais do mundo, segundo a ONU. Portanto, tendo a população negra aumentado em 42% segundo Censo de 2022 feito pelo IBGE, por que a desigualdade racial ainda é tão presente na República Federativa Brasileira, sendo que a maioria de sua população é negra?

Sabe-se que mesmo o tráfico negreiro e a escravidão sendo os maiores culpados dessa discrepância racial ainda presente no Brasil, o sistema capitalista em que se vive o país também tem culpa. Karl Marx, em seu estudo sobre a sociedade capitalista, mostra suas principais características, sendo esta, transformar a labuta em mercadoria por meio do assalariamento da força de trabalho. Nesse sentido, os pontos de destaque deste sistema são a obtenção de riquezas, o trabalho assalariado, a propriedade privada, a baixa intervenção do Estado na economia, a divisão da sociedade em classes sociais e, como consequência, o crescimento da desigualdade social (MARX, 1989). Nesse sentido, é notável as disparidades sociais em países capitalistas, principalmente os subdesenvolvidos, assim como o Brasil.

As disparidades raciais no Brasil estão presentes em todos os aspectos - educacional, saúde, moradia, política - desde o início de sua história. O período escravocrata foi um dos principais sistemas que então as consolidaram, categorizando pessoas com base na cor da pele e negando-lhes sua humanidade, deixando marcas profundas na sociedade. Além disso, o sistema capitalista em que se vive enfatiza ainda mais as desigualdades, principalmente econômicas, entre pretos e brancos no Brasil.

2. A falta de Justiça e acesso aos direitos para a população negra

No Brasil, a falta de Justiça e o limitado acesso aos direitos para a população negra são questões que perpassam a história e a realidade social, de forma que evidenciam as barreiras e obstáculos significativos em áreas como a educação, saúde, moradia, e, principalmente, no sistema jurídico.

Os negros (pretos e pardos) são a maioria da população brasileira, representando 52,6% da população em 2014, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Também são a maioria entre os mais pobres. Entre os brasileiros que compõem o grupo dos 10% mais pobres, com renda média de R\$130 por pessoa na família, 76% eram

negros em 2015. Ou seja, três em cada quatro pessoas que estão entre os 10% mais pobres do país são negras. (DINIZ, 2017)

O art. 5º da Constituição Federal, inserido no Capítulo que trata dos direitos e garantias fundamentais, dispõe especificamente acerca dos direitos e deveres individuais e coletivos, constituindo cláusula pétrea devido a sua imensa importância para o desenvolvimento e segurança de uma sociedade democrática (DA COSTA, 2019, p. 15). De acordo com o caput deste artigo:

“Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.” (CONSTITUIÇÃO, 1988).

Em contraposição ao texto legal, o sociólogo Julio Jacobo Waiselfisz, especialista em segurança pública e autor do Mapa da Violência, aponta a existência de um *apartheid* [segregação] de negros, sendo este visível no Brasil. Segundo Waiselfisz, em qualquer cidade brasileira, há uma espécie de segregação espacial, em que é branca a maioria dos moradores dos bairros que têm segurança pública e maior número de benefícios sociais. Os bairros das periferias urbanas, onde fica a população negra, não tem nenhum tipo de benefício social. O autor ainda enfatiza (DINIZ, 2017):

Se houvesse justiça social, os benefícios se espalhariam por toda a cidade. A segregação espacial que está em todas as cidades brasileiras, a favela como habitat de negros e bairros nobres como habitat de brancos, e toda essa segregação originam as desigualdades que se refletem socialmente. Negros não podem morar em bairros nobres, não porque seja ilegal, como já foi um dia: a segregação é social e econômica. Negros são malvistas, há uma segregação cultural, social e econômica, que origina o surgimento dos guetos e favelas.

Ainda no que diz respeito à incompatibilidade presente entre o que está previsto na Carta Magna brasileira e a realidade cruel enfrentada pela população negra, a discussão não se encerra apenas no que diz respeito à segurança pública e moradia. O art. 6º da Constituição Federal transcreve os direitos sociais; os quais permeiam a educação, saúde, moradia, alimentação, trabalho, transporte, lazer, segurança, previdência social, proteção à maternidade e à infância e a assistência aos desamparados.

Apesar disso, de acordo com o Observatório Digital de Trabalho Escravo no Brasil, de 1995 a 2020, foram resgatadas mais de 55 mil pessoas trabalhadoras submetidas a condições análogas à escravidão. Destes, entre o período de 2003 a 2018, 54% eram pessoas negras, quase 10 mil estavam na faixa etária entre 18 e 24 anos, com escolaridade até o 5º ano incompleto - 39% (ALMEIDA, 2021).

O percentual de negros em ocupações informais é de 47,7%, enquanto entre os trabalhadores brancos era de 34,5%. A população branca ocupada (com trabalho) ganhava em média 73,4% mais do que os negros. Dos considerados analfabetos, entre 19 e 24 anos, o índice atinge 33% em comparação aos 18,8% dos jovens não afrodescendentes (ALMEIDA, 2021).

Conforme o IBGE e a Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF), 73,9% dos domicílios cuja pessoa de referência se identifica como negra (parda ou preta) se encontra no nível de insegurança alimentar grave, ou seja, quando há privação severa de alimentos entre todos os moradores da casa, podendo chegar à fome (ALMEIDA, 2021).

A Síntese de Indicadores Sociais de 2020 do IBGE apontou que 69,2% das pessoas que residem em domicílios com algum tipo de inadequação (como falta de saneamento básico, esgoto e condições mínimas de convivência), são negras. E, ainda, o relatório do CIDH aponta que 67% das pessoas em situação de rua no país também são negras (ALMEIDA, 2021).

De acordo com o relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), considerando o acesso a espaços de decisão política, no processo eleitoral realizado em 2018, dos 1.752 candidatos eleitos para cargos eletivos em todos os níveis dos poderes executivos e legislativos brasileiros (municípios, estados federados e nacionais), somente 27,86%, ou seja, um total de 488 pessoas, reconheciam-se como afrodescendentes (ALMEIDA, 2021).

Um dado relevante citado por Telles (2003, p. 254), utilizando informações dos Tribunais do Júri da cidade de São Paulo, constatou que:

“[...] 33% dos civis mortos intencionalmente por policiais eram pardos e outros 13,3% pretos; analisando a população em geral, o total de atingidos por estes crimes passa a ser de 24% dos pardos e 4% dos pretos, o que levou o pesquisador a concluir que a polícia visava os negros para execução, especialmente aqueles mais escuros.”

A análise dos dados e índices apresentados demonstra a violação constante e contínua do que é e está resguardado à população negra no Brasil - direitos e garantias fundamentais- a qual é historicamente vulnerável e necessita de um olhar cauteloso e eficaz

por parte das instituições e do Estado. Nesse sentido, Daguila da Silva, cientista social e mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (UFV) reflete (ALMEIDA, 2021):

O Brasil foi o último país a abolir a escravidão em 1988. O racismo histórico tem relação com a escravidão, no sentido de que mesmo com a abolição, e com a Constituição Federal que diz que todos são iguais perante a lei, nota-se que, na realidade, essa estrutura racista ainda se mantém na sociedade quando, por exemplo, as condições de acesso à saúde e à educação são diferentes entre negros e brancos.

O atentado recorrente a esses direitos e garantias fundamentais transcrevem a omissão a que a população negra está fadada a viver, principalmente no que se trata do exercício da cidadania. Juridicamente, o cidadão é o indivíduo no gozo dos direitos civis e políticos de um Estado. Em um conceito mais amplo, cidadania quer dizer a qualidade de ser cidadão, e consequentemente, sujeito de direitos e deveres. Segundo Dalmo de Abreu Dallari: “A cidadania expressa um conjunto de direitos que dá à pessoa a possibilidade de participar ativamente da vida e do governo de seu povo” (SECRETARIA DA JUSTIÇA E CIDADANIA).

Evidencia-se, a partir da análise dos fatos e dados expostos, a subcondição de cidadania a que a população negra está acometida, visto que todos os direitos e garantias presentes em textos legais e na própria Constituição Federal não são devidamente respeitados e efetivados.

Ainda no que diz respeito à cidadania; a população negra, além de não possuir o que lhe é de direito posto em prática, também não possui representatividade política necessária para que esses direitos consigam, por fim, mostrar-se na realidade. O presidente do Núcleo de Pesquisas Clóvis Moura da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, Tadeu Kaçula, citou dados para demonstrar a pouca representatividade negra nas esferas do poder no país (REPRESENTATIVIDADE [...], 2018):

Dos 513 deputados federais, 24 são negros. Dos 81 senadores, três são negros. Dos 5.570 prefeitos, 1.604 são negros. Dos 57.838 vereadores, 24.282, são negros. Dos governadores dos estados e do DF, nenhum é negro. Dos ministros do STF, nenhum é negro. Não dá mais para deixar de discutir e participar, sobretudo diante do cenário político em que vivemos.

É importante ressaltar que, conjuntamente à violação dos direitos, o sistema de justiça brasileiro contribui para que haja a perpetuação desse cenário. Negros e negras enfrentam desproporcionalmente discriminação, encarceramento em massa e menor acesso à

justiça, evidenciando a necessidade urgente de transformações que garantam equidade e igualdade perante a lei. (revista)

O racismo estrutural, além de atingir os moldes sociais, não deixa de atingir a instituição jurídica brasileira. A jurisprudência atual do sistema de justiça criminal brasileiro reflete a presença de racismo estrutural, que se manifesta em decisões judiciais discriminatórias e em tratamento diferenciado para pessoas de diferentes raças e etnias. (revista). Acerca disso, o professor Silvio Almeida (2019) leciona que, para a visão estrutural:

“as instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos”.
(ALMEIDA, 2019)

As instituições que compõem o sistema de justiça criminal brasileiro, como as organizações policiais, o Ministério Público, a Defensoria Pública, o Poder Judiciário e o Sistema Penitenciário, apesar de regidas pela Constituição Federal e regulamentos específicos, não estão livres do racismo institucional. Em maior ou menor grau, essas instituições contribuem para a criação de regras e padrões sociais que beneficiam brancos ou grupos raciais específicos (ALMEIDA, 2018, p. 35).

Em uma pesquisa de Sposato et al. (2006, p. 1), é mostrado que os negros são mais suscetíveis às ações da justiça criminal, partindo da premissa de que os efeitos da justiça criminal sobre os diferentes grupos sociais não são uniformes, mas seletivos. Seguindo o entendimento de Sposato et al (2006, p. 21) afirma:

“A ideia de seletividade penal nega o pressuposto de que as escolhas criminalizantes sejam tomadas por critérios pessoais e universalmente direcionados. Segundo robusta orientação criminológica contemporânea, à intervenção penal precedem opções que raramente se pautam pela preocupação de universalizar o controle social através do Direito Penal. Essa escolha dos campos em que atuarão as estâncias penais de controle é feita através de um juízo de seletividade, que opta por criminalizar algumas condutas e não criminalizar outras.”

Dessa forma, conclui-se que a população negra sofreu e sofre com a falta de acesso à Justiça e aos direitos que lhe foram garantidos pela Constituição Federal, o que, por consequência, dificulta o acesso das pessoas pretas e pardas ao exercício efetivo da cidadania

- no que diz respeito aos direitos e à participação política - e as subcondiciona a um contexto de silenciamento e marginalização.

3. Panorama carcerário brasileiro

Sabe-se que o movimento de encarceramento da América Latina, e, então, do Brasil, é ligado a um longo processo de criminalização e segregação. Como consta Cesar (2010, p.36):

O objetivo que levou à implementação desses modelos nos países da região diferia profundamente do modelo Europeu e do norte-americano. Primeiro, porque aqui as novas prisões atuaram como laboratórios de ensaio que facilitavam dar explicações científicas sobre os problemas sociais. Assim, como bases explicariam para a nova ciência do crime e castigo, também acabavam produzindo novas formas de intervenção que incidiam na remodelação das relações entre Estado e as classes menos favorecidas. E segundo, porque o efeito penitenciário não respondia, nem contribuía ao imaginário democrático como na Europa e na América do Norte.

Como anteriormente retratado, a formação sócio-histórica da sociedade brasileira é marcada pela pobreza, no qual sempre foi entendida como sinônimo de “vadiagem” e sendo sempre tratada como questão de polícia. Tendo como ponto marcante a escravidão, que foi a forma pela qual o capitalismo se desenvolveu no país. Brisola (2012, p. 136) então diz:

Contemporaneamente, a criminalização e o estigma assumem contornos raciais e étnicos, na medida em que jovens pobres e negros e a população de rua são tidos como perigosos para a sociedade, considerados ameaça para a propriedade privada e para a reprodução do capital.

Esses jovens negros e pobres são por coincidência a cara do sistema prisional brasileiro desde o início do Estado Penal.

Consequentemente, segundo dados do INFOPEN (2016), o Brasil possui a terceira maior população carcerária do mundo, alcançando a marca de 726 mil presos, e crescendo cada dia mais. Conforme dados de 2023 o Brasil possui 850 mil presos, sendo 70% destes negros (470 mil pessoas). Fry (2000) cita dados coletados em pesquisa realizada por Moema Teixeira, que observou que, em 1988, 70% da população carcerária do estado do Rio de Janeiro era composta por pessoas “pretas” e “pardas” com idade de 40 anos. Porcentagem da

população total. (RFJ, 2000, p. 210). Teixeira, citado por Fry (2000, p. 210), também realizou uma pesquisa de análise de coeficientes para o estado de São Paulo, concluindo que se os negros não constituem um quarto da população do estado de São Paulo, então eles constituem uma parcela maior da população. Mais da metade da população encarcerada do estado.

O sistema prisional brasileiro tem apresentado um grande desgaste, chegando nos dias atuais a um ponto precário com número de presos maior do que as vagas disponíveis. Por isso, o sistema não tem conseguido alcançar seus objetivos que é o de recuperar e reintegrar os detentos na sociedade (ANDRADE e FERREIRA, 2015). Além disso, o sistema passa a se utilizar de uma política de repressão e de criminalização à pobreza, do que a uma política capaz de diminuir as ocorrências criminais. Fazendo com que as penitenciárias se tornem um “depósito” daqueles que não servem para o sistema.

Conjuntamente à questão da superlotação, o sistema prisional brasileiro ainda conta com precárias condições de higiene e aposento, sendo este um apêndice do sistema capitalista; pois, como já dito anteriormente, uma das principais características do capitalismo é a desigualdade. Portanto, se a economia do país vai bem, se há pouca desigualdade social, os cárceres tendem a ter menos pessoas presas; o contrário também é verdadeiro, quanto mais desigual é uma sociedade, maior o número de excluídos e de pessoas encarceradas.

Os “clientes naturais” das prisões da miséria são os negros, latinos, com baixa renda familiar, oriundos de famílias do subproletariado e condenados pelo direito comum por envolvimento com drogas, furto, roubo ou atentados à ordem pública. Em grande parte, pequenos delitos: são eles que, em sua maioria, se submetem a estes tipos de crime para que, no fim do dia, consigam alguns “trocados” para alimentar a família e sobreviver.

Nesse cenário, o fato de a população carcerária ser constituída 70% por negros é um reflexo do racismo estrutural e da disparidade racial que o Brasil vive, sendo estes heranças do tráfico negreiro e da escravidão. Adorno (1996) descreve que os réus negros tendem a ser punidos mais severamente em comparação aos réus brancos, apesar de partilharem de características socioeconômicas semelhantes. A justiça penal ao ser mais severa para com os criminosos negros do que com brancos expressaria a desigualdade de direitos que compromete o funcionamento e a consolidação da democracia na sociedade brasileira.

Portanto, para que haja uma mudança de panorama o Estado deve criar e expandir as unidades penitenciárias federais, como ferramenta fomentadora de políticas prisionais efetivas, além de investir na educação, pois é por meio desta que se diminui as disparidades raciais, como consta Paulo Freire (1987):

“Nenhuma pedagogia que seja verdadeiramente libertadora pode permanecer distante do oprimido, tratando-os como infelizes e apresentando-os aos seus modelos de emulação entre os opressores. Os oprimidos devem ser o seu próprio exemplo na luta pela sua redenção.”

À vista disso, o Brasil continuará sendo o 3º país com a maior população carcerária do mundo, sendo esta de maioria negra, se não for modificado o cenário racista estrutural em que se insere a sociedade brasileira e suas instituições. Como consta no artigo 5º da Constituição Federal de 1988: todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise feita neste trabalho, é clara a urgência e a importância de um olhar cauteloso voltado à questão do encarceramento em massa da população negra e como o Direito contribui para a perpetuação das disparidades raciais no Brasil.

Dessa forma, é destacado um breve histórico das desigualdades raciais e os impactos duradouros que elas causam, fortemente enraizadas pela herança da escravidão e aprofundadas pelas dinâmicas do sistema capitalista, o que perpetua a desigualdade social, econômica e política.

Apesar da abolição da escravidão e dos direitos assegurados pela Constituição, a população negra brasileira continua a enfrentar a marginalização estrutural e a falta de acesso pleno à cidadania e aos direitos e garantias fundamentais. A segregação racial e a exclusão social são reproduzidas no sistema educacional, no mercado de trabalho e, de forma gritante, no sistema penitenciário, onde a população carcerária é majoritariamente composta por pretos e pardos.

A análise dos dados apresentados evidencia um *apartheid* social que persiste, acentuando a segregação espacial e o isolamento econômico e cultural. Para além disso, o sistema judiciário - afetado pelo racismo estrutural - mostra-se seletivo, tratando de forma discriminatória a população negra.

O resultado disso é um tratamento injusto para os pretos e pardos. Para que seja possível enfrentar essa realidade abrupta e cruel, e construir uma sociedade mais equitativa, é necessário um compromisso firme das instituições e do Estado em promover políticas de reparação e ações afirmativas, garantindo o que está previsto no art. 5º da Constituição federal - igualdade de oportunidades e direitos.

REFERÊNCIAS

ADORNO, S. **Racismo, criminalidade e justiça penal: réus brancos e negros em perspectiva comparativa.** *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 1-22, 1996.

ALMEIDA, Ludmila. **População negra é a que mais sofre os impactos da falta de Direitos Humanos, diz pesquisadora - Notícia Preta - NP.** 31 mar. 2021. Disponível em: <https://noticiapreta.com.br/populacao-negra-e-a-que-mais-sofre-os-impactos-da-falta-de-direitos-humanos-diz-pesquisadora/>. Acesso em: 28 out. 2024.

BRASIL ocupa 8º lugar em ranking de desigualdade social. 24 maio 2023. Disponível em: <https://diariodocomercio.com.br/negocios/brasil-ocupa-8o-lugar-em-ranking/#gref>. Acesso em: 28 out. 2024.

COSTA FONTES, Bárbara. **Reflexões sobre o sistema carcerário brasileiro: Racismo estrutural e exclusão, interfaces do mesmo cenário.** 2019. 53 p. Trabalho de conclusão de curso — UFOP, Mariana, 2019.

CABRAL VIEIRA, Pedro Henrique. **RACISMO ESTRUTURAL E INSTITUCIONAL: seu papel na superlotação do sistema carcerário brasileiro.** 2023. 41 p. Trabalho de conclusão de curso — UERN, Natal, 2023.

DINIZ, Maiana. **Negros brasileiros não têm por que comemorar Declaração dos Direitos Humanos.** 10 dez. 2017.

Disponível em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-12/negros-brasileiros-nao-tem-por-que-comemorar-declaracao-dos>. Acesso em: 28 out. 2024.

DA SILVA LEITE, Juliherbert. **Panorama do sistema prisional no Brasil.** 2019. 29 p. Trabalho de conclusão de curso — UFPB, João Pessoa, 2019.

DA COSTA, Thaís. **Acesso à Justiça por minorias raciais e o conflito entre lugar de fala e o princípio do Juiz natural.** 2019. 66 p. Dissertação de conclusão de curso — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2019.

DINIZ, Maiana. **Negros brasileiros não têm por que comemorar Declaração dos Direitos Humanos.** 10 dez. 2017. Disponível

em: [https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-](https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-12/negros-brasileiros-nao-tem-por-que-comemorar-declaracao-dos)

[12/negros-brasileiros-nao-tem](https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-12/negros-brasileiros-nao-tem-por-que-comemorar-declaracao-dos)

[-por-que-comemorar-declaracao-dos](https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-12/negros-brasileiros-nao-tem-por-que-comemorar-declaracao-dos). Acesso em: 28 out. 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GUEDES BASTOS, Laura Beatriz. O racismo estrutural no sistema de justiça criminal brasileiro: impactos nas decisões judiciais no âmbito do processo penal. **Ciências Sociais**, v. 27, 2023.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais.** Liv Sovik (org). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MARIUZZO, Patrícia. **Atlas do comércio transatlântico de escravos.** Cienc. Cult. [online]. 2011, vol.63, n.1, pp.59-61. ISSN 0009-6725. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.21800/S0009-67252011000100021>. Acesso em: 28 out. 2024.p. 60.

MONTEIRO, Felipe Mattos; CARDOSO, Gabriela Ribeiro. **A seletividade do sistema prisional brasileiro e o perfil da população carcerária: um debate oportuno.** **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 13, n. 1, p. 93, 8 ago. 2013. Disponível em:

Tecnologias de reconhecimento facial na segurança pública: o papel do direito no perfilamento racial.

Gabriela Rodrigues dos Santos⁹⁶

Laura Pereira de Camargo⁹⁷

RESUMO

A pesquisa busca discutir a problemática da utilização de tecnologias de reconhecimento facial no âmbito da segurança pública, tendo em vista que os algoritmos utilizados na composição desses produtos mostram um padrão de seleção racista dos indivíduos analisados. A relevância da discussão se justifica pelas estatísticas que demonstram falhas expressivamente maiores em detidos negros, além do próprio capital político que envolve a política de segurança pública. Os objetivos da indagação giram em torno da fundamentação numérica que sugere o viés racista dos novos sistemas a serem implantados e a localização do direito como instrumento legitimador de políticas públicas com viés categoricamente violador. Para tal, será realizada uma pesquisa qualitativa explicativa, por meio da análise documental dos relatórios de funcionamento que demonstram os dados referidos, bem como a pesquisa bibliográfica de artigos pertinentes ao tema, para ao fim, sustentar a discussão tendo como referencial teórico o ideal de racismo estrutural proposto por Silvio Almeida. Preliminarmente, pode-se dizer que os algoritmos refletem um padrão que incorpora um perfilamento racial já enraizado no funcionamento da segurança pública e até mesmo na própria sociedade, cabendo ao direito identificar e suprimir tais manifestações excludentes de acordo com os princípios da igualdade e dignidade da pessoa humana.

Palavras-chave: Reconhecimento facial; Direito; Racismo; Segurança Pública.

INTRODUÇÃO

A definição de biometria consiste no reconhecimento de indivíduos com base em

⁹⁶ Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Mestranda em Direitos Humanos e Políticas Públicas na mesma instituição e Presidente do Grupo de Estudos de Direito Público e Sociedade.

⁹⁷ Graduanda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas e Vice-Presidente do Grupo de Estudos de Direito Público e Sociedade.

características biológicas (ex: impressões digitais, rosto), sendo a inteligência artificial utilizada nesse contexto para transformar dados coletados em algoritmos para reconhecimento. Esses dados geralmente são coletados no acesso a celulares, operações bancárias e sistemas de identificação civil. Diante do cada vez mais corriqueiro contato com esses sistemas, surgem atualmente propostas da utilização de câmeras em espaços públicos para identificar suspeitos de crimes (DE AGUIAR ARAÚJO, 2021)

O reconhecimento facial tem sido utilizado em setores como segurança pública e transporte, como é o exemplo das câmeras no transporte público de São Paulo, implementadas para combater fraudes, ou ainda, as câmeras usadas durante o carnaval de algumas cidades. Mesmo assim, a falta de uma norma federal específica que regule o uso do reconhecimento facial e a proteção de dados pessoais na segurança pública, somada ao uso indiscriminado desses dados pode resultar no acobertamento de injustiças, especialmente para grupos vulneráveis.

A criminalidade é um dos temas de maior relevância no debate social brasileiro, tendo em vista os crescentes índices de violência, especialmente nas zonas urbanas. Considerando esse problema, as propostas de políticas públicas para estancar esse problema são cada vez mais comuns nos projetos de governo. Isso se evidencia nas recentes eleições municipais, sendo comumente mencionado nas propostas de governo a incorporação de tecnologias ao sistema de segurança pública, visando aumentar sua eficiência e proteger tanto a população quanto os trabalhadores em campo.

Reflete esta tendência a inclinação pela utilização de tecnologias digitais na segurança pública por prefeitos de capitais brasileiras, revelando que 15 dos 26 prefeitos incorporaram propostas tecnológicas em seus programas de governo. As tecnologias mais citadas incluem videomonitoramento, reconhecimento facial e uso de drones. A pesquisa indica que essas propostas refletem uma tendência nacional, abrangendo diversas regiões e partidos políticos (MELO, SERRA, 2022).

Nessa toada, a chegada da utilização do reconhecimento facial é anunciada por políticos como a resolução de todos os problemas de segurança pública, uma vez que o uso de tecnologia facial para combater a criminalidade foi proposta por onze de quinze projetos de governo no Brasil e em nenhuma dessas propostas a probabilidade de erro do método foi citada. Entende-se que isso também é uma problemática tendo em vista a utilização ilimitada dessa tecnologia pode trazer consequências como o encarceramento em massa e a prisão de pessoas inocentes.

O reconhecimento de possíveis infratores via imagem sempre foi envolto de controvérsias. Isso porque o apontamento realizado pelas vítimas e testemunhas muitas vezes incorporam equívocos decorrentes da situação de trauma ou mesmo preconceitos enraizados

nessas pessoas. Isso pode ser verificado por meio dos múltiplos estudos voltados a demonstrar a ineficácia do reconhecimento dos possíveis criminosos com a forte incidência dos falsos positivos, especialmente em se tratando da população negra.

Neste viés, surge a tecnologia de reconhecimento facial, que por meio eletrônico realiza a identificação de indivíduos utilizando a conversão dos traços em códigos. Essas soluções se desenvolvem conforme os avanços tecnológicos, passando atualmente a contemplar sistemas de coleta de dados para vigilância, de forma que não só realizam o registro dos indivíduos, mas fazem uma monitoração capaz de criar perfis detalhados, desencadeando em questões éticas e práticas. A maior delas é voltada para a possibilidade de falsos positivos que ocasionam consequências graves para pessoas inocentes.

Essa questão se agrava quando consideramos a existência do racismo algorítmico, tendo em vista que a falta de diversidade nos dados usados para treinar essas tecnologias resulta em discriminações sistemáticas, perpetuando preconceitos pré-existentes. Assim, no que pese promissoras quanto ao seu potencial, a incorporação dessas tecnologias devem também serem analisadas sob o viés de suas implicações sociais e éticas, especialmente em um país com um histórico de discriminação racial e injustiças no sistema penal.

Dessa forma, considerando que Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD) exclui expressamente atividades de segurança pública do seu âmbito regulatório, ou seja, cada Estado pode adotar um sistema de regulamentação independente, assim como não há uma unificação das diretrizes para o tratamento ético de dados, especialmente no que tange a transparência sobre como os dados são coletados e utilizados. Assim, é determinante analisar os impactos dessas tecnologias sobre os direitos individuais, especialmente no que se refere à privacidade e igualdade, por meio da necessidade de regulamentação específica para o uso de reconhecimento facial no Brasil.

I- HISTÓRICO DO PERFILAMENTO E ALGORITMOS RACISTAS

O direito sempre se estabeleceu por meio de uma relação contraposta entre a dominação pelos detentores de poder e a subalternização do homem. Essa relação fez com que a prática do direito fosse utilizada de modo a justificar o cometimento de abusos de poder ao longo do tempo. Isso também fez com que a matéria jurídica contribuísse para que uma sociedade racista se estruturasse e perpetuasse na sociedade. De modo geral, a estruturação de um direito racista se deu em alguns países por meio de leis institucionalizadas e por um racismo velado como é o caso dos Estados Unidos da América e do Brasil, sendo o debate e a criação de novas leis um processo fundamental para a alteração desse status de injustiça institucionalizada.

No país norte-americano foram aplicadas as Jim Crown Laws que separavam de forma racial as pessoas em espaços públicos, incluindo ônibus e uso de bebedouros, além de casos de julgamento de precedentes judiciais como o Dred Scott v. Sanford, de 1857 que proibia juridicamente a contestação contra a escravidão e proibia o acesso a cidadania para negros e o caso “McCleskey v. Kemp”, de 1987 que a Suprema Corte proibiu as alegações de preconceito racial em condenações criminais. O reflexo acerca desse último julgamento foi o encarceramento em massa e o extermínio da população negra, contemporaneamente.

Já no Brasil, a estruturação do racismo ocorreu de modo distinto. A abolição da escravização da população negra foi dada de uma forma lenta e gradual, além da criação da Lei de Terras de 1850 que fez com que as pessoas negras não fossem capazes de adquirir solo para habitação e fossem morar em locais irregulares. Além disso, também houve a tentativa de “embranquecimento” da população brasileira através do acolhimento da imigração europeia visando mão-de-obra. Isso também trouxe consequências como a marginalização da população negra e a disparidade racial de oportunidades. Com isso, identifica-se que *“O direito não é apenas incapaz de extinguir o racismo, como também é por meio da legalidade que se formam os sujeitos racializados”* (ALMEIDA, 2019, p. 86).

No entanto, o direito também contribui com ações para a igualdade racial. Na era moderna houve o surgimento do Estado, considerado neutro e imparcial e que regulava as relações de poder utilizando o princípio jurídico da proporcionalidade e atuando de forma conjunta com os direitos fundamentais. Isso fez com que os direitos fossem válidos “erga omnes”, ou seja, para todos. Além disso, no mundo contemporâneo, a luta por uma igualdade racial também se estruturou. Um exemplo disso pode ser visto através do Brasil, último país do Ocidente a abolir a escravidão, que atualmente cria políticas públicas antirracistas para que exista uma reparação histórica e para que a população negra possa ser capaz de ter mais oportunidades no país. Por isso, fez com que a prática de racismo se tornasse um delito, inafiançável e imprescritível.

Complementarmente, o país incluiu na Constituição Federal de 1988 direitos fundamentais, o direito à liberdade religiosa e a proteção de quilombolas, afirmando que o direito dos povos negros deve ser assegurado. Ainda, o Legislativo também formulou as Leis 10.639/2003 que impõe o ensino de história da África e da cultura afro-brasileira nas escolas e a 12.288/2010 conhecida como Estatuto da Igualdade Racial que possui artigos que defendem os direitos dessa população. Outrossim, o Brasil também promove ações afirmativas, que são:

Ações que agem como políticas que alocam recursos voltados para grupos

minoritários, discriminados ou subordinados a uma posição de inferioridade injusta, com o intuito de melhorar as condições desses indivíduos por meio do reconhecimento do tratamento desigual em relação a esses grupos e da atribuição de benefícios, tendo como o exemplo a aplicação de cotas raciais nas Universidades. (CAMARGO et al.; 2024, p. 139).

Com isso, conclui-se que o direito assume uma posição opressora como também uma postura de luta pela igualdade e punição pelas desigualdades dentro da sociedade e a absorção dessas lateralidades é definida pelos detentores de poder e pela luta da população.

Tendo em vista que o Brasil enfrenta desafios contínuos relacionados à desigualdade racial, é mais do que necessário pensar em políticas públicas que não apenas deixem de perpetuar o racismo, mas que sejam também ativamente antidiscriminatórias, objetivando reparar as injustiças históricas. Dessa forma se torna fundamental a inclusão de aspectos sociais e antropológicos no debate sobre o uso de Sistemas de Reconhecimento Facial (SRF) na segurança pública.

Semelhante às falhas cognitivas no processo de tomada de decisões rápidas, os algoritmos também estão sujeitos a erros e limitações, uma vez que usam dados preexistentes e determinados por humanos para descrever padrões e aplicá-los em novas situações. Assim como em qualquer comando de programação, os criadores do algoritmo selecionam quais dados são relevantes e quais são irrelevantes, o que inevitavelmente reflete suas próprias inclinações pessoais, fazendo com que estes sistemas não sejam neutros, mas sim influenciados por aspectos sociais presentes na sociedade.

Nos Estados Unidos da América, por exemplo, o algoritmo COMPAS foi utilizado para prever reincidências criminais, mas mostrou enviesamento contra pessoas negras, ao passo que classificava pessoas negras com maior probabilidade de cometer novos crimes. Isso ressalta um problema ligado ao uso desses sistemas, no qual os desenvolvedores muitas vezes não explicam como eles funcionam, tornando difícil para os réus questionarem os resultados e reforçando ideais preconceituosos que tornam mais provável a ocorrência de falsos positivos que incriminam inocentes.

Em âmbito interno, os SRFs começaram a ser utilizados no estado da Bahia, em dezembro de 2018, sendo promovido após o feriado de carnaval de 2019, quando ajudou a capturar uma pessoa foragida da justiça, fomentando o investimento estatal nessas tecnologias, que em 2023 capturou 79 foragidos. Apesar dessa eficácia numérica, a análise não pode ser voltada somente aos casos de sucesso, devendo considerar também que houveram problemas como abordagens falhas e indevidas, especialmente em relação às disparidades raciais. (SANTOS, PRADO E OUTROS, 2023).

O que se se pretende ventilar com a discussão acerca dessas tecnologias não gira em torno do desenvolvimento exponencial da inteligência artificial (IA), que trouxe inegáveis avanços na coleta, armazenamento e processamento de dados, mas sim, reforçar que a questão não é meramente técnica e envolve aspectos éticos sobre privacidade, liberdade e a possível ampliação de práticas opressoras, especialmente em um país como o Brasil, onde o racismo estrutural ainda está muito presentes na sociedade. (SANTOS PRADO E OUTROS, 2023).

Assim, a principal crítica ao reconhecimento facial na segurança pública é que ele pode reforçar preconceitos raciais já enraizados na sociedade, já que, em resumo, são baseados em dados pré-existentes e, se esses dados refletem uma sociedade racista, os algoritmos também reproduzirão essa discriminação. Isso se agrava à medida que os sistemas continuam a se expandir sem uma regulamentação robusta para proteger os direitos individuais, colocando em risco os direitos fundamentais, perpetuando práticas discriminatórias. (SANTOS, PRADO E OUTROS, 2023).

II - DIREITO E ANTROPOLOGIA NA AVALIAÇÃO DE POLÍTICAS DE SEGURANÇA PÚBLICA

O controle das pessoas em uma sociedade tecnológica é realizado de forma virtual, voluntária, deslocalizada e onipresente. A teoria do panóptico idealizada por Jeremy Bentham e explicitada por Michael Foucault de existir um mecanismo de controle social por meio de uma estrutura material que vigia a população é vista na sociedade de vigilância como um monitoramento realizado pela tecnologia, em um caso que o próprio indivíduo se coloca nessa posição, distribuindo informações pessoais por meio das redes sociais. É assim que o perfil de um indivíduo é condicionado, de modo individual, controlando-o. Isto é, o sistema de vigilância atual ocorre com o próprio indivíduo vigiado sendo o próprio agente do seu controle. Isso faz com que as tecnologias digitais arquivem dados e rostos de cada ser-humano criando assim um reconhecimento facial digital.

Essas tecnologias estão sendo utilizadas como forma de identificação de criminosos para que haja uma maior segurança pública nas cidades brasileiras. No entanto, essa forma de reconhecimento facial não é exata, além de ser criada por seres-humanos que são os responsáveis por organizar e moldar o sistema de tecnologia e que possuem preconceitos e os transferem para os bancos de processamentos de dados que os reproduzem e que contribuem para uma sociedade tratada de modo desigual e racista.

Em relação ao reconhecimento facial errôneo, dois exemplos fáticos são apresentados.

Em primeiro, exemplifica-se o caso de José Domingos Leitão, pedreiro de Piauí que foi preso erroneamente devido a utilização de reconhecimento facial pela polícia que se demonstrou desfavorável para o indivíduo o qual perdeu oportunidades de trabalhos e ficou três dias na prisão por causa de um crime que não cometeu. Um segundo caso ocorrido no Rio de Janeiro também mostra que a tecnologia é falha. Na situação, em 2019, uma mulher foi identificada nas câmeras e foi detida por engano pela Polícia Militar sendo acusada de homicídio e ocultação de cadáver. No entanto, a autora de tal delito já estava presa desde 2015.

Ademais, identifica-se quais rostos são os mais procurados para que sejam punidos. Tanto presencialmente com através da tecnologia é sabido que rostos negros são os mais buscados pelos detentores de poder da segurança pública. De acordo com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública de 2023, o Brasil possui a terceira maior população prisional do mundo, sendo parte dessas 64% pessoas negras. Além disso, 84% das pessoas mortas em operações policiais são negras. Não considerar isso como um problema é escancarar o “mito da democracia racial” e demais pensamentos antigos que trazem reflexos para essa questão até hoje no país.

A democracia racial foi uma teoria criada pelo escritor Gilberto Freyre que acreditava em uma harmonia entre as diferentes pessoas e não enxergava que existia uma subalternização e exclusão dos indivíduos negros na sociedade. Isso fez com que ocorresse a estruturação de uma igualdade inexistente na população que invisibilizou os problemas acerca da exclusão social da população negra no país. Assim, identifica-se que “as tensões não deixam de existir, mas se tornam opacas, uma vez que se nega a existência da desigualdade racial no Brasil.” (SANTOS et al.; 2023, p. 8).

Isso contribuiu para o problema atual de processadores possuírem um viés racista na sua organização e atuarem selecionando indivíduos negros como delinquentes de forma errônea na sociedade. Essa seleção equivocada é provocada por “racismo algorítmico”. Esse termo é utilizado para exemplificar que de forma que a tecnologia é criada por seres-humanos que possuem pré-conceitos e caráter discriminatório implementando-as na sociedade de forma enviesada.

Exemplos como marcação de fotos de jovens negros com a tag “gorila” pelo Google Fotos; robôs conversacionais de startups que não encontram face de mulher negra e sistemas de visão computacional que erram gênero e idade de mulheres negras; mecanismos de busca de bancos de imagens que invisibilizam famílias e pessoas negras; aplicativos que transformam selfies e equiparam beleza à brancura; ferramentas de processamento de linguagem natural que possuem vieses contra linguagem e temas negros; análise facial de emoções que associa categorias negativas a atletas negros” (MELO; SERRA, 2022, p. 212).

Esse racismo pela tecnologia já é considerado um problema que tem sido debatido em

diversos países. Além disso, de uma maneira exemplificativa, foram criadas organizações não governamentais como a Big Brother Watch e a Liberty Human Rights no Reino Unido, além da Ban Facial Recognition nos Estados Unidos a fim de banir a utilização do reconhecimento fácil para identificar pessoas que cometeram crimes, devido as possibilidades de resultados errados e racistas.

No Brasil, essa questão também passou a ser pauta. O Projeto de Lei 824/2021 proposto pelo Vereador Reimont propõe a proibição do uso dessa tecnologia dentro da cidade do Rio de Janeiro devido a ineficácia do método. Outrossim, esse método utilizado para o reconhecimento em sedes policiais também já é muito debatido entre os operadores do direito que atuam na área criminal. Muitas vezes, os procedimentos para reconhecimento fotográfico e visual que são requisitos configurados pela resolução 484 do CNJ (Conselho Nacional de Justiça) e pelo artigo 226 do Código de Processo Penal não são aplicados na prática, trazendo assim uma criminalização em massa da população preta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, o uso de tecnologias de reconhecimento facial, ainda que promissor em termos de eficiência para a segurança pública, revela-se permeado de graves riscos éticos e sociais, especialmente em países com histórico de desigualdades raciais como o Brasil. O racismo algorítmico é uma realidade que não pode ser ignorada, visto que os vieses discriminatórios inseridos nos algoritmos acabam por reforçar práticas preconceituosas e ampliam as desigualdades já existentes, com consequências profundas para a população negra.

A ausência de uma regulamentação específica para o uso dessa tecnologia em ambientes de segurança pública expõe os cidadãos a riscos de invasão de privacidade e criminalização injusta, elevando a urgência de um debate sobre o desenvolvimento de normas robustas que assegurem transparência e ética no tratamento dos dados, sendo especialmente fundamental que a formulação desses diplomas seja pensada considerando aspectos como o racismo estrutural presente no Brasil.

Dessa forma, é fundamental que o Brasil implemente diretrizes que não só evitem a perpetuação de discriminações, mas também protejam os direitos fundamentais à igualdade e privacidade, respeitando a dignidade dos indivíduos. Isso passa pela necessidade de políticas públicas ativamente antirracistas, bem como pelo aperfeiçoamento de mecanismos de controle e fiscalização sobre o uso de tecnologias de reconhecimento facial, a fim de garantir que a segurança pública seja pautada pelo respeito aos direitos humanos.

Por fim, conclui-se que sob um âmbito histórico o racismo é propagado nas sociedades

tanto de uma forma institucionalizada como estrutural. No mundo contemporâneo e com a criação de tecnologias, o racismo é propagado de uma forma ainda mais velada, através de mecanismos tecnológicos como a utilização de Inteligência Artificial para o reconhecimento facial de pessoas criminosas. Essa proposta possui um viés racista implantado por seus criadores que possuem preconceitos provenientes de um racismo estrutural na sociedade, ocasionando assim a prisão de pessoas inocentes e resultando em um encarceramento em massa da população negra, vítima desse sistema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SANTOS, Lucas Gabriel de Matos; COSTA, Arthur Barbosa da; DAVID, Jessica da Silva; PEDRO, Rosa Maria Leite Ribeiro. RECONHECIMENTO FACIAL: tecnologia, racismo e construção de mundos possíveis. **Psicologia & Sociedade**, [S.L.], v. 35, n. 1, p. 1-16, 2023. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2023v35e277141>.

SANTOS, Luciana Rodrigues dos; PRADO, Vaner José do; RODRIGUEZ, Vanessa Brasil Campos. OS REFLEXOS DE UMA ABOLIÇÃO MAL-ACABADA NO BRASIL: da coroa ao algoritmo. **Revista de Direito, Governança e Novas Tecnologias**, [S.L.], v. 9, n. 1, p. 74, 1 ago. 2023. Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI. <http://dx.doi.org/10.26668/indexlawjournals/2526-0049/2023.v9i1.9684>.

NASCIMENTO, Luís Filipe da Silva. RACISMO ALGORÍTMICO: INTELIGÊNCIAS ARTIFICIAIS, RATIFICAÇÃO DE PROCESSOS DE MARGINALIZAÇÃO E O DIREITO. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, [S. l.], v. 9, n. 12, p. 1345–1358, 2024. DOI: 10.51891/rease.v9i12.12871. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/12871>. Acesso em: 11 jul. 2024.

DE AGUIAR ARAÚJO, Romulo; DEPERON CARDOSO, Naiara; MARCÉLIA DE PAULA, Amanda. Regulação e uso do reconhecimento facial na segurança pública do Brasil. **Revista de Doutrina Jurídica**, Brasília, DF, v. 112, n. 00, p. e021009, 2021. DOI: 10.22477/rdj.v112i00.734. Disponível em: <https://revistajuridica.tjdf.tjus.br/index.php/rdj/article/view/734>. Acesso em: 11 jul. 2024.

MELO, P. V.; SERRA, P. Tecnologia de Reconhecimento Facial e Segurança Pública nas Capitais Brasileiras: Apontamentos e Problematizações. **Comunicação e Sociedade**, [S. l.], v. 42, p. 205–220, 2022. DOI: 10.17231/comsoc.42(2022).3984. Disponível em: <https://revistacomsoc.pt/index.php/revistacomsoc/article/view/3984>. Acesso em: 11 jul. 2024.

PORTO, V. B.; ROLIM, E. C. O reconhecimento facial e o viés algorítmico racista / Facial recognition and racist algorithmic bias. **Brazilian Journal of Development**, [S. l.], v. 8, n. 5, p. 33349–33371, 2022. DOI: 10.34117/bjdv8n5-049. Disponível em: <https://ojs.brazilianjournals.com.br/ojs/index.php/BRJD/article/view/47430>. Acesso em: 11 jul. 2024.

CAMARGO, Laura Pereira de *et al.* Licitação e a contratação de mulheres vítimas de violência doméstica como iniciativa de política pública: uma análise à luz do princípio da isonomia. In: BETHLEM, N. **Direito E Política No Brasil Contemporâneo - Volume 2: Reflexões transdisciplinares**. 1. ed. [S. l.]: Ilustração, 2024. cap. 5, p. 125-158. Disponível em: <https://editorailustracao.com.br/livro/direito-e-politica-no-brasil-contemporaneo> volume-2. Acesso em: 5 out. 2024.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. "As Origens do Estado Contemporâneo ou o Leviathan Gestor da Economia". Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, vol. XXXVI, fasc. 148, p. 298-313, outubro - novembro - dezembro de 1987. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5608655/mod_resource/content/1/FERRAZ%20J%C3%A9rcio%20Sampaio%20As%20origens%20do%20Estado%20contempor%C3%A2neo%20ou%20o%20Leviathan%20gestor%20da%20economia.pdf Acesso em 29: set. 2024.

CARNEIRO, Julia Dias. Brasil viveu um processo de amnésia nacional sobre a escravidão, diz historiadora. BBC NEWS, p. 1-5, 10 maio 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44034767>. Acesso em: 10 out. 2024.

EDUARDO, Domingos Amândio; NETO, Clarindo Epaminondas de Sá. O projeto de embranquecimento da população brasileira e os efeitos sociais da utilização do direito como instrumento de segregação racial. 2023. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/dike/article/view/3961>. Acesso em: 10 out. 2024.

GADELHA, Regina Maria d'Aquino Fonseca. A LEI DE TERRAS (1850) E A ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO CAPITALISMO E FORÇA DE TRABALHO NO BRASIL DO SÉCULO XIX. 1989. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/estagiorh,+a11n120.pdf>. Acesso em: 1 out. 2024.

BOMFIN, Fabiano. Reconhecimento facial erra de novo e acusa inocente. R7 Brasília. Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/reconhecimento-facial-erra-de-novo-e-acusa-inocente-21012022/> Acesso em: 01 out. 2024.

FUSSEY, Pete; MURRAY, Daragh. Independent report on the London Metropolitan Police Service's trial of live facial recognition technology. Human Rights Centre – University of Essex. 2019. Disponível em: <https://repository.essex.ac.uk/24946/1/London-Met-Police-Trial-of-Facial-Recognition-Tech-Report-2.pdf> Acesso em: 01 out. 2024.

GELAPE, Lucas. Saúde e violência são os principais problemas para os eleitores brasileiros, segundo Datafolha. G1. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/eleicao-em-numeros/noticia/2018/09/11/saude-e-violencia-sao-os-principais-problemas-para-os-eleitores-brasileiros-segundo-datafolha.ghtml> Acesso em 01 out. 2024.

Sistema de reconhecimento facial falha e mulher é detida por engano. G1 Rio. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/07/11/sistema-de-reconhecimento-facial-da-pm-do-rj-falha-e-mulher-e-detida-por-engano.ghtml> Acesso em: 29 set. 2024.

ZUBOFF, Shoshana. Um capitalismo de vigilância. Le Monde Diplomatique Brasil. 2019. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/um-capitalismo-de-vigilancia/> Acesso em: 01 out. 2024.

Artigo de Lei. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10660633/artigo-226-do-decreto-lei-n-3689-de-03-de-outubro-de-1941>. Acesso em 01 out. 2024.

Resolução n. 484 de 19 de dezembro de 2022-CNJ. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/files/original2118372022122763ab612da6997.pdf>. Acesso em 02 out. 2024.

O Direito como Instrumento de Perpetuação do Racismo: Uma Análise da Desigualdade Racial e o Caso do Quilombo de Alcântara

Laura Andretto Repache⁹⁸

Resumo:

Este artigo aborda a persistente contribuição do direito brasileiro para a manutenção da desigualdade racial, com foco no caso atual da Comunidade Quilombola de Alcântara. Historicamente, o sistema jurídico no Brasil tem funcionado como um reflexo das estruturas de poder estabelecidas durante o período colonial, perpetuando a exclusão e marginalização das comunidades negras. O caso de Alcântara, onde a luta quilombola por direitos territoriais enfrenta barreiras jurídicas e políticas, exemplifica essa dinâmica. Apesar das disposições da Constituição de 1988, especialmente o Art. 68 do ADCT, que promete a titulação de terras para comunidades quilombolas, a realidade mostra uma aplicação falha e insuficiente da lei. O direito, em sua forma atual, continua a servir interesses econômicos e políticos que ameaçam a integridade cultural e territorial dessas comunidades. Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre a necessidade de uma abordagem decolonial na interpretação e aplicação das leis, de modo que o direito brasileiro possa finalmente ser um instrumento de equidade e justiça racial, ao invés de um pilar da desigualdade.

Palavras-chave: direito brasileiro; desigualdade racial; Comunidade Quilombola de Alcântara; estruturas de poder colonial; exclusão e marginalização; direitos territoriais quilombolas; Constituição de 1988; Art. 68 do ADCT; abordagem decolonial; justiça racial.

1. Introdução

O caso das comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão, revela um complexo histórico de resistência, exclusão e luta por direitos. Localizada em uma área de extrema relevância estratégica para o Brasil, tanto em termos de defesa quanto de tecnologia espacial, a Base de Lançamento de Alcântara se sobrepôs a territórios tradicionalmente ocupados por comunidades quilombolas, causando impacto direto na vida dessas populações. O deslocamento forçado dessas famílias, sem consulta ou compensações adequadas, é reflexo de uma política que

⁹⁸ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: laurareoach@gmail.com.

privilegia interesses econômicos e geopolíticos em detrimento dos direitos territoriais e culturais das comunidades. Este artigo examina essa situação à luz da teoria crítica do direito, com destaque para a teoria de Pierre Bourdieu e para uma abordagem decolonial que propõe alternativas mais inclusivas e justas para a resolução de conflitos fundiários e sociais.

2. Cenário dos Quilombos de Alcântara

2.1. Panorama Histórico das Comunidades Quilombolas no Brasil

Em um primeiro momento, antes de tratar a questão central deste texto, é necessário que haja uma mínima compreensão do movimento quilombola. Para tanto, será feita uma breve análise do histórico dessas comunidades e o quadro atual que as mesmas enfrentam no país.

Pois bem, o termo "quilombo" deriva da palavra africana kilombo, de línguas bantas, como o quimbundo e umbundo, que significa "acampamento" ou "fortaleza". Seu surgimento remonta ao período colonial brasileiro, como uma resposta direta ao sistema escravista. Isso, pois, os quilombos eram espaços de resistência e liberdade, formados por escravizados que fugiam das plantações, fazendas e engenhos, buscando um lugar onde pudessem viver sem a opressão do regime escravocrata.

Por conta disso, muitos desses quilombos se localizavam em áreas de difícil acesso, como florestas e montanhas, locais onde o controle colonial era limitado. Ainda, durante essa época os quilombos eram comunidades autossuficientes, onde a governança era coletiva, a terra era cultivada de forma comunitária e as tradições vindas das terras de origem eram mantidas vivas.

Passado um tempo, houve a abolição da escravidão em 1888, porém, o viés de luta não mudou para o povo quilombola. Já que o Brasil falhou em reconhecer imediatamente os direitos territoriais dessas comunidades que haviam sido conquistados durante décadas de resistência. Apenas com a Constituição Federal de 1988, houve um avanço importante na garantia de direitos das comunidades quilombolas. O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) reconheceu formalmente o direito dos quilombolas à posse das terras que tradicionalmente ocupam.

Nos dias atuais diversas comunidades negras permanecem em seus territórios ancestrais no período pós-abolição de modo que, através de seu auto-reconhecimento busca a manutenção ou reconquista da posse definitiva de sua territorialidade, em face da desigualdade estrutural presente no país.

2.2. O Caso dos Quilombos de Alcântara – MA

Um exemplo da perpetuação dessa desigualdade estrutural é o caso das comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão. A região de Alcântara possui uma longa história de luta e resistência. Durante os períodos colonial e imperial, foi um importante centro agrícola sustentado pela mão-de-obra escrava indígena e africana. Após a decadência das atividades econômicas no final do século XIX, muitas grandes propriedades foram abandonadas, e os trabalhadores libertos, junto com indígenas, passaram a formar comunidades autônomas, desenvolvendo práticas coletivas de cultivo e preservando suas tradições culturais. Essas terras, chamadas "terras de preto" ou "terras de santo," representavam a autonomia e a identidade territorial dos quilombolas.

Porém, em 1982, durante a ditadura militar brasileira, essas terras quilombolas começaram a ser desapropriadas para a construção do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), uma base aérea de lançamentos espaciais de aproximadamente 8.700 hectares. Sabe-se que a escolha de Alcântara foi estratégica devido à sua proximidade com a linha do Equador, o que reduz o consumo de combustível nos lançamentos de foguetes. Dessa forma, o território de Alcântara começou a ser cenário de disputa, estando de um lado os militares da base espacial e do outro as comunidades tradicionais.

Nesse embate, o Estado, como conciliador, adotou uma postura racista dando prioridade à base espacial, resultando assim no deslocamento forçado de centenas de famílias quilombolas. Aproximadamente 62 mil hectares de terras tradicionais foram expropriados, removendo as comunidades de suas áreas de subsistência e colocando-as nas chamadas agrovilas que eram afastadas do litoral, onde tradicionalmente exerciam atividades de pesca e agricultura.

Esse deslocamento, feito de maneira compulsória, desestruturou a organização socioeconômica das comunidades quilombolas. Elas foram transferidas para regiões com condições adversas, onde não tinham acesso adequado aos recursos naturais e às condições de vida que lhes garantiam subsistência. Além disso, o Estado brasileiro não ofereceu nenhum tipo de apoio necessário para que essas famílias pudessem se readaptar, privando-as de serviços básicos como educação, saúde e infraestrutura adequada. Esse cenário criou um ambiente de extrema vulnerabilidade social, agravado pela negligência estatal e pela falta de titulação das terras.

Contudo, o impacto negativo da instalação do CLA não se limitou apenas ao aspecto territorial. A base aérea de Alcântara trouxe à tona um conflito mais profundo, que envolve racismo estrutural e a exclusão histórica das populações negras no Brasil. O processo de

deslocamento compulsório e a imposição do projeto espacial não levaram em consideração as necessidades, a cultura e a autonomia das comunidades quilombolas. Isso reflete a perpetuação de uma política racista e colonialista, em que os interesses econômicos e estratégicos do Estado e de setores privados são colocados acima dos direitos das comunidades historicamente marginalizadas.

2.3. A Luta Contínua

As comunidades quilombolas de Alcântara nunca cessaram a luta por sua terra, seu território, sua vida, sua ancestralidade, cultura e soberania alimentar. Ao longo dos anos, diversas tentativas de reconquista de seus direitos territoriais foram feitas, mas com avanços limitados.

Em compensação, o Estado brasileiro cada vez mais deixava clara sua postura de indiferença perante essa luta. Nos anos 2000, durante o governo Fernando Henrique Cardoso, um acordo de salvaguardas tecnológicas foi assinado com os Estados Unidos, gerando novas tensões. Esse acordo permitia o uso da Base Espacial de Alcântara por potências estrangeiras, sem qualquer consulta ou respeito às comunidades afetadas.

Ademais, nos anos recentes, durante o governo Bolsonaro, o conflito se intensificou ainda mais. Em 2019, foi anunciado um novo acordo para o uso da Base de Alcântara, novamente com os Estados Unidos, reacendendo a resistência quilombola. As comunidades, organizadas por movimentos sociais como o Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (MABE), denunciaram esse acordo como uma grave violação de seus direitos.

O MABE tem sido uma voz ativa contra as tentativas de privatização da base e contra o avanço de interesses estrangeiros que ignoram os impactos diretos sobre as vidas quilombolas.

Esse histórico demonstra que, para além da questão fundiária, a luta quilombola em Alcântara é uma batalha contra a perpetuação do racismo do Estado, que é ativamente responsável por manter tais comunidades em situações de marginalização contínua.

3. Fundamentação Teórica

3.1. O Direito como Instrumento de Perpetuação do Racismo

O direito, enquanto sistema normativo destinado a organizar e regular a convivência social, se constitui como uma ferramenta de manutenção de uma elite minoritária. A análise teórica desse fenômeno passa pela compreensão de como as normas jurídicas são criadas e aplicadas dentro de uma sociedade, refletindo, uma ideologia que favoreça a supremacia desses

grupos. Nesse sentido, entre diversos outros pontos, o racismo estrutural, entendido como um conjunto de práticas que perpetuam a hierarquia racial, acaba sendo reforçado e legitimado pelo direito.

Como a teoria crítica do direito aponta, as normas jurídicas refletem interesses hegemônicos, não sendo neutras ou universais. Ao atuar em uma sociedade marcada pela desigualdade racial, o direito pode perpetuar essas desigualdades, ao invés de confrontá-las.

Conforme argumentado por Santos (2018), o direito eurocêntrico, estruturado sobre bases coloniais, perpetua a exclusão dos grupos oprimidos, servindo como um pilar da desigualdade e da subordinação racial.

A violência simbólica, como definida por Bourdieu, consiste na imposição de valores que legitimam a exclusão de grupos marginalizados, naturalizando práticas de opressão social e racial (BOURDIEU, 1989). No contexto das comunidades quilombolas, essa violência se manifesta na forma de desapropriações e outras políticas excludentes que reforçam o racismo estrutural.

A teoria crítica do direito aponta que as normas jurídicas não são neutras ou universais, mas sim produtos de contextos históricos, políticos e culturais específicos. Dessa forma, o direito tende a refletir e proteger os interesses dos grupos hegemônicos. Quando aplicado a uma sociedade marcada por profundas desigualdades raciais, o direito pode atuar como um instrumento que perpetua essas desigualdades, ao invés de confrontá-las.

No âmbito do racismo, o direito contribui para a sua perpetuação por meio de mecanismos institucionais e sistêmicos que normalizam a desigualdade racial. A reprodução de normas jurídicas que, de forma explícita ou implícita, favorecem determinados grupos em detrimento de outros, contribui para o fortalecimento de uma estrutura social racista. A neutralidade aparente das normas jurídicas esconde, muitas vezes, a perpetuação de práticas excludentes e discriminatórias que se manifestam de maneira sutil e institucionalizada.

Além disso, o direito pode ser analisado como parte de um sistema maior de controle social, no qual determinadas populações são marginalizadas ou subalternizadas. Nesse sentido, o racismo jurídico não se manifesta apenas nas normas em si, mas também em como essas normas são interpretadas e aplicadas, refletindo um processo de reprodução de privilégios raciais.

A seletividade da aplicação das normas, bem como a resistência à criação de mecanismos efetivos de reparação, evidencia o papel do direito na perpetuação de uma ordem social desigual.

Dessa forma, o direito, em vez de atuar como um mecanismo de transformação social, ele acaba legitimando estruturas de poder estabelecidas, servindo como uma ferramenta de manutenção das hierarquias raciais preexistentes. O estudo dessa dinâmica é essencial para compreender os desafios contemporâneos em torno da luta pela igualdade racial no campo jurídico.

3.2. Das Violações Legais para a Instalação da Base Aérea de Alcântara

O caso dos quilombos de Alcântara exemplifica como o direito pode ser utilizado para legitimar injustiças raciais e perpetuar a marginalização de grupos historicamente excluídos.

Como visto, a instalação da Base de Lançamentos Espaciais de Alcântara envolveu o deslocamento compulsório de famílias quilombolas, sem a devida consulta prévia e sem medidas compensatórias adequadas. Esse processo revela uma série de violações a direitos fundamentais garantidos tanto pela legislação nacional quanto por tratados internacionais, e evidencia o uso do direito como uma ferramenta para favorecer interesses econômicos e estratégicos, em detrimento dos direitos de populações negras e tradicionais.

Pois bem, um dos direitos fundamentais violados nesse contexto foi o direito à consulta prévia, livre e informada, garantido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto nº 5.051/2004, essa convenção assegura que comunidades tradicionais sejam consultadas de forma legítima antes de qualquer decisão que impacte diretamente suas terras e modos de vida.

O artigo 6º da Convenção 169 estabelece que essas consultas devem ocorrer com antecedência e de forma informada, permitindo a participação ativa das comunidades.

No entanto, no caso de Alcântara, essa consulta foi negligenciada ou realizada de maneira inadequada, desrespeitando uma garantia jurídica fundamental. O que ocasionou ao posterior deslocamento compulsório das comunidades.

Além disso, outra violação diz respeito ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 que garante às comunidades tradicionais o direito à posse definitiva das terras que ocupam, assegurando a

permanência em seus territórios. Contudo, as famílias quilombolas de Alcântara foram deslocadas compulsoriamente de suas terras, o que representa um atentado desse direito.

É importante destacar que para essas comunidades, o território não é somente um bem material, mas sim um elemento central de sua identidade cultural e ancestral. De forma que a retirada forçada dessa terra foi responsável por romper um vínculo profundo, resultando em impactos irreversíveis sobre suas tradições e modos de vida.

Além de que a realocação para áreas sem infraestrutura adequada, piorou as condições de vida das comunidades, já que perderam o acesso às terras produtivas e a recursos essenciais que garantiam sua subsistência. Como exemplo, destaca-se que antigamente a presença do litoral era indispensável para a sobrevivência das famílias, e hoje, com o deslocamento para o interior, a alimentação ficou visivelmente comprometida.

Nessa situação em si, a teoria crítica do direito ajuda a compreender como a suposta neutralidade das normas jurídicas pode ser utilizada para reforçar estruturas de poder preexistentes. Segundo essa perspectiva, o direito é frequentemente moldado pelos interesses de grupos dominantes (BOURDIEU, 1989), e no caso de Alcântara, foi instrumentalizado para legitimar o deslocamento das comunidades quilombolas sem a devida consideração por seus direitos. A violação do direito à terra reflete a instrumentalização do direito como uma ferramenta de opressão, na qual o interesse estatal e econômico prevalece sobre as garantias constitucionais de populações marginalizadas.

Por fim, outro direito violado foi o da reparação adequada, prevista na legislação brasileira, em particular pelo Decreto nº 3.365/1941, que regulamenta os processos de desapropriação.

Esse decreto estabelece que, em casos de desapropriação por utilidade pública, deve haver indenização justa e proporcional aos danos sofridos. Contudo, no caso dos quilombolas de Alcântara, as compensações oferecidas foram insuficientes e desproporcionais, agravando ainda mais a situação de vulnerabilidade dessas famílias.

Diante de todo o exposto, a doutrina se põe clara ao enfatizar a necessidade de uma abordagem mais equitativa do direito, que leve em consideração as particularidades culturais e sociais das comunidades afetadas. Segundo Boaventura de Sousa Santos, o direito, ao ser aplicado de forma neutra, frequentemente legitima estruturas de dominação, perpetuando injustiças sociais e raciais. No caso de Alcântara, a ausência de uma consulta efetiva, o deslocamento forçado e a falta de medidas compensatórias adequadas são exemplos de como o direito pode ser utilizado

para legitimar a exclusão de grupos historicamente oprimidos, como os quilombolas.

Os impactos dessas violações vão além do âmbito jurídico, afetando profundamente as condições sociais, econômicas e culturais das comunidades quilombolas.

Em conclusão, o caso dos quilombos de Alcântara evidencia como o direito pode ser instrumentalizado para perpetuar injustiças raciais e sociais. A violação de direitos fundamentais reflete a utilização seletiva e desigual das normas jurídicas em favor de interesses econômicos.

3.3. Análise Jurídica da Violação dos Direitos das Comunidades Quilombolas de Alcântara à Luz da Teoria de Pierre Bourdieu

A relação entre a violação dos direitos das comunidades quilombolas de Alcântara e a instalação da base de lançamentos pode ser compreendida à luz das teorias desenvolvidas por Pierre Bourdieu, filósofo e sociólogo francês, que aborda a interação entre estruturas sociais, relações de poder e formas de capital. A análise dessa dinâmica permite elucidar como as desigualdades sociais se manifestam e se perpetuam em contextos de intervenção externa.

Bourdieu apresenta conceitos centrais, como "campo", "habitus" e "capital" (social, cultural e simbólico), que são cruciais para entender as interações sociais e as lutas por reconhecimento e legitimidade.

O conceito de "campo" refere-se a um espaço social onde diferentes agentes e grupos competem por formas de capital, definindo as relações de poder e as hierarquias existentes. As comunidades quilombolas de Alcântara, com sua rica herança cultural e redes sociais, encontram-se inseridas em um campo onde seus interesses e direitos muitas vezes são desconsiderados.

O "habitus" é outra noção fundamental de Bourdieu, referindo-se aos conjuntos de disposições, hábitos e práticas que moldam a percepção e a ação dos indivíduos em um determinado contexto. As comunidades quilombolas, com seus modos de vida e valores arraigados, são frequentemente confrontadas por uma lógica externa que desconsidera suas práticas culturais e sociais, resultando em uma violação de seus direitos.

O "capital" em suas várias formas — social, cultural e simbólico — desempenha um papel crucial na análise do caso de Alcântara. O capital social, constituído pelas relações de confiança e solidariedade dentro da comunidade, é um ativo importante para a defesa de seus direitos. No entanto, a imposição da base de lançamentos, sem o devido consentimento e a

consulta às comunidades, evidencia uma desvalorização desse capital social. A lógica de desenvolvimento econômico que sustenta a instalação da base privilegia o capital econômico em detrimento do capital cultural e social das comunidades.

A abordagem de Bourdieu enfatiza que a luta por reconhecimento e legitimidade é um aspecto central da experiência das comunidades marginalizadas. No caso das comunidades quilombolas de Alcântara, a resistência às intervenções que desconsideram suas tradições e modos de vida é uma manifestação dessa luta. Essa resistência pode ser vista como uma resposta à violência simbólica, um conceito que Bourdieu utiliza para descrever a imposição de valores e normas que deslegitimam as experiências e identidades de grupos subalternos (BOURDIEU, 1989).

A violação dos direitos das comunidades quilombolas em Alcântara, portanto, não é apenas uma questão de direitos territoriais, mas uma questão de reconhecimento da dignidade e da identidade cultural dessas comunidades. As práticas de desconsideração e marginalização enfrentadas por essas comunidades revelam uma estrutura de poder que perpetua desigualdades, negando-lhes um espaço legítimo dentro do campo social mais amplo.

Em síntese, a aplicação da teoria de Pierre Bourdieu ao caso da violação dos direitos das comunidades quilombolas de Alcântara evidencia a complexidade das interações sociais e as relações de poder que definem a realidade dessas populações. Essa análise teórica nos permite compreender a profundidade das injustiças enfrentadas e a necessidade de se considerar as dinâmicas sociais em qualquer discussão sobre direitos e desenvolvimento.

4. Da necessidade de uma abordagem decolonial no direito

4.1. O que é uma abordagem decolonial?

A abordagem decolonial do direito busca desafiar as bases eurocêntricas e coloniais das estruturas jurídicas ocidentais, que frequentemente perpetuam a opressão e a subordinação de grupos marginalizados. Essa perspectiva critica a noção de universalidade no direito, apontando como os sistemas legais foram historicamente utilizados para consolidar as hierarquias raciais, muitas vezes reproduzindo o poder das elites coloniais.

Pierre Bourdieu, em sua análise sociológica do poder, ajuda a compreender como o direito pode ser um instrumento de perpetuação de desigualdades, incluindo o racismo, como já observado anteriormente. Para Bourdieu, o direito é uma das formas de capital simbólico que legitima as estruturas de poder. Ele argumenta que o campo jurídico opera dentro de uma lógica de

reprodução social, na qual as normas e práticas mantêm e legitimam as relações de dominação, de maneira invisível e naturalizada (BOURDIEU, 1989).

Essa visão é particularmente útil ao se discutir o racismo, pois evidencia como o direito pode consolidar práticas discriminatórias ao se apresentar como uma esfera "autônoma" e "neutra."

Ao se relacionar com o racismo estrutural, a abordagem decolonial critica o uso do direito para legitimar a subordinação racial. Como Bourdieu sugere, o direito é um instrumento que, ao ser monopolizado pelas classes dominantes, preserva a ordem social estabelecida, excluindo as vozes de grupos oprimidos, especialmente das populações negras e indígenas. Essas exclusões estão presentes em sistemas legais que criminalizam práticas culturais e sociais dessas populações, e que perpetuam uma lógica de segregação e marginalização (SANTOS, 2018).

Nesse sentido, o direito torna-se uma ferramenta de violência simbólica, no conceito de Bourdieu, pois disfarça a opressão sob a aparência de legalidade e justiça.

Assim, a abordagem decolonial propõe uma reconfiguração das estruturas jurídicas a partir de um reconhecimento plural e inclusivo de saberes e práticas, rompendo com a lógica de dominação racial e oferecendo alternativas que promovam justiça e igualdade racial (SANTOS, 2010).

4.2. Como uma abordagem decolonial ajudaria na questão das comunidades quilombolas de Alcântara

Dado o exposto anteriormente, o sistema jurídico ocidental é herdeiro de práticas coloniais que continuam a subjugar e marginalizar grupos não hegemônicos, especialmente as comunidades tradicionais. No caso de Alcântara, o direito foi instrumentalizado para justificar a expropriação de terras e a violação dos direitos dessas comunidades em nome de interesses econômicos e tecnológicos, sem que houvesse um reconhecimento adequado de seus modos de vida e das suas necessidades específicas.

Logo, a abordagem decolonial do direito propõe a reconstrução do campo jurídico a partir de uma perspectiva plural, que reconheça as diferentes formas de saber e de organização social, como o das comunidades quilombolas. Isso significa que o direito não deve, por exemplo, apenas tratar das questões de propriedade fundiária de forma isolada, mas considerar a pluralidade jurídica como um princípio fundamental. Tal pluralidade permitiria que os saberes e as práticas

dessas comunidades fossem incorporados ao debate jurídico, oferecendo uma proteção mais robusta e significativa aos seus direitos.

A abordagem decolonial propõe a inclusão de diferentes sistemas de conhecimento e formas de organização social no campo jurídico. No caso de Alcântara, isso significaria reconhecer que o sistema de justiça oficial não é o único capaz de resolver conflitos de terra ou garantir direitos. As práticas tradicionais e os modos de resolução de conflitos dentro das próprias comunidades quilombolas deveriam ser reconhecidos juridicamente. Isso pode ser feito por meio de consultas públicas verdadeiramente participativas, onde o saber tradicional tenha peso jurídico, respeitando as decisões comunitárias sobre o uso e a gestão do território.

Além disso, no caso de Alcântara, devemos analisar também a ausência de devidas consultas prévias às famílias atingidas em momentos anteriores à instalação da base aeroespacial. Ora, numa abordagem decolonial haveria uma garantia que essas consultas não apenas ocorressem de maneira transparente, mas também que as comunidades quilombolas tivessem poder de veto sobre projetos que afetem seu território e modo de vida.

Ademais, uma ação concreta seria o avanço na demarcação e titulação das terras quilombolas, seguindo os princípios decoloniais de reparação histórica e de justiça territorial. A devolução de terras que foram tomadas, direta ou indiretamente, seria uma medida prática de respeito aos direitos territoriais das comunidades. Essa ação permitiria às comunidades quilombolas manter seu modo de vida, seu vínculo com o território e suas tradições culturais.

Um outro exemplo seria a reavaliação dos projetos de desenvolvimento impostos às comunidades, como a expansão do Centro de Lançamento de Alcântara. De modo a propor uma crítica à ideia de "progresso" imposta de cima para baixo. Isso exigiria modelos alternativos de desenvolvimento, que respeitassem as escolhas das comunidades quilombolas e fossem sustentáveis para suas formas de vida. Projetos de desenvolvimento que não considerem a vontade dessas populações deveriam ser interrompidos ou reestruturados para integrar as perspectivas locais e ancestrais sobre o uso do território.

Uma abordagem decolonial também está intimamente ligada à justiça ambiental. No caso de Alcântara, a questão vai além da disputa de terras; envolve a preservação dos recursos naturais que sustentam a vida dos quilombos. Uma ação prática seria criar mecanismos legais de proteção ambiental baseados nos conhecimentos tradicionais dessas populações, garantindo que seus modos de vida sustentáveis tenham reconhecimento legal e que suas práticas agrícolas, pesqueiras e culturais sejam preservadas como formas legítimas de relação com o território.

Essas ações práticas, orientadas por uma perspectiva decolonial, teriam como objetivo dar maior protagonismo às comunidades quilombolas de Alcântara, garantindo que seus direitos fossem respeitados e que elas pudessem decidir sobre seu próprio futuro de forma soberana e em consonância com seus valores culturais.

Portanto, tal conduta seria capaz de desafiar as estruturas legais que perpetuam a colonialidade e promover um campo jurídico mais inclusivo e plural, que realmente respeite os direitos e as demandas dessas populações. Ao contrário de uma concepção jurídica restrita à lógica aristocrata, essa abordagem permitiria uma reconfiguração do direito para que ele se tornasse de fato uma ferramenta de justiça social e de reconhecimento da diversidade de saberes e práticas existentes no território quilombola.

5. Conclusão

A análise do caso dos quilombos de Alcântara expõe a profunda desigualdade estrutural que permeia a relação entre o Estado e as comunidades tradicionais no Brasil. O uso do direito como ferramenta de perpetuação do racismo estrutural é evidente nas violações cometidas contra essas populações, que se veem desprovidas de seus territórios e de suas formas de subsistência. A teoria de Pierre Bourdieu contribui para entender como o capital simbólico e a violência estrutural se manifestam nesse contexto, enquanto a abordagem decolonial oferece uma perspectiva necessária para a reconstrução de um sistema jurídico mais equitativo. Reconhecer e respeitar as tradições e os direitos das comunidades quilombolas é essencial para corrigir as injustiças históricas e construir um futuro mais inclusivo e plural, no qual o desenvolvimento não seja feito às custas da marginalização de grupos vulneráveis.

6. Fontes bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, DF: Presidência da República, 2004.

BRASIL. **Decreto nº 3.365, de 21 de junho de 1941**. Dispõe sobre desapropriações por utilidade pública. Brasília, DF: Presidência da República, 1941.

BRASIL. **Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)**. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes**. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314. Acesso em: 11 out. 2024.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul: justiça contra a epistemicídio**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2018.

MOTTA, Athayde; CORRÊA BRANDÃO, Rita. **Favelas – uma condição urbana de caráter nacional – Ibase**. 20 jun. 2022. Disponível em: <https://ibase.br/favelas-uma-condicao-urbana-de-carater-nacional/>. Acesso em: 28 out. 2024..

MOURA, C. **Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo**. Afro-Ásia, Salvador, n. 14, 1983. DOI: 10.9771/aa.v0i14.20824.

OLIVEIRA, Cecília. Apartheid à brasileira: como a falácia da democracia racial escondeu o racismo das leis. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2020/11/10/apartheid-a-brasileira-como-a-falacia-da-democracia-racial-escamoteou-o-racismo-das-leis/>. Acesso em: 28 de out 2024.

O QUE é Cidadania? Disponível em: <https://www.justica.pr.gov.br/Pagina/O-que-e-Cidadania>. Acesso em: 28 out. 2024.

REPRESENTATIVIDADE dos negros na política precisa aumentar, defendem debatedores. 5 abr. 2018. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/04/05/representatividade-dos-negros-na-politica-precisa-aumentar-defendem-debatedores>. Acesso em: 28 out. 2024.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 57. Acesso em: 28 out. 2024.

SOUZA, Jessé. **A Construção Social da Subcidadania: Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

SPOSATO, Karyna Batista et al. **Questões raciais na justiça penal e segurança pública**. Disponível em <http://www.ilanud.org.br/sistemapenalracial.pdf> Acesso em: 23 de outubro de 2023.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

***DO CARANDIRU AO PACOTE ANTICRIME: UMA ANÁLISE DO DIREITO PENAL
NO SISTEMA CARCERÁRIO DO ESTADO DE SÃO PAULO E A MANUTENÇÃO DO
RACISMO DA DÉCADA DE 1990 A 2020.***

Isabela Nascimento Gilberti⁹⁹

Letícia Maria Garcia Valente¹⁰⁰

RESUMO: O presente trabalho analisará a permanência do racismo no sistema carcerário do estado de São Paulo nos últimos trinta anos. Como parâmetro, se valerá como ponto de partida do Massacre do Carandiru, ocorrido em 2 de outubro de 1992, na Casa de Detenção do Carandiru, São Paulo, enquanto evento que reflete o conservadorismo no estado de São Paulo e o racismo no sistema penitenciário brasileiro. Os números das vítimas são incertos, mas ultrapassam 111 presos mortos, sendo o maior massacre em sistemas prisionais do Brasil. A partir disso, o projeto considera o Pacote Anticrime enquanto uma das principais mudanças legislativas penais brasileiras recentes. A partir desse contexto, o trabalho se valeu de questionar se o Pacote Anticrime se preocupou em combater o racismo que permeava o sistema penitenciário até então. Assim, o objeto também trata de questionar acerca se o racismo, após a mudança do pacote anticrime, persiste ou foi combatido. Noutra seara, serão utilizados livros e artigos científicos qualificados pertinentes ao tema, como também dados de institutos oficiais. As bases de dados foram Periódicos CAPES e Scopus. Adota-se o método hipotético-dedutivo. Por fim, após a análise do material, constata-se a persistência do racismo, corroborada pela falta de combate efetivo por parte da legislação.

Palavras-Chave: Carandiru, Pacote-anticrime, Sistema Carcerário, Racismo, São Paulo.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

⁹⁹ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: isabelanascimentog@gmail.com

¹⁰⁰ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: leticiamariagvalente@gmail.com

O Conselho de Defesa Social e Econômica da Organização das Nações Unidas (ONU) aprovou em 1955 as “Regras Mínimas para o Tratamento dos Reclusos”, que previa

[...] um conjunto articulado de ações por parte do Estado e da sociedade, para a garantia de direitos fundamentais básicos (como o direito à sobrevivência, o direito ao desenvolvimento pessoal e social, além do direito à integridade física, psicológica e moral) por meio de políticas sociais básicas (saúde, trabalho e educação), políticas de assistência social, políticas de proteção especial e políticas de garantia de direitos (Julião, 2010, p. 537).

Ocorre que, na prática, isso não ocorre no Brasil devido às questões sociais que perpassam a realidade carcerária no país. Uma dessas questões, destacadas no presente trabalho, é o racismo. No Brasil, o racismo se perpetua desde o período escravocrata e apresenta múltiplas facetas que se desdobram em questões como a maioria dos encarcerados serem negros e a superlotação nos presídios brasileiros. Na classificação de grupos humanos, o conceito de raça é uma construção social (GUIMARÃES, 1999), e a hierarquia social se concretiza uma vez que às pessoas negras têm sido atribuídas posições subalternas e os lugares desqualificados. Em sociedades hierarquicamente racializadas como o Brasil, a raça regula o status individual e coletivo das pessoas (MOORE, 2007).

Na mesma realidade racista e provindo do conservadorismo, ocorreu em 1992 o Massacre do Carandiru, na Casa de Detenção do Carandiru, em São Paulo. Considerada a maior chacina do Brasil em repressão Estatal em penitenciárias, foi um divisor de águas para o sistema prisional paulista e escancarou o racismo e impunidade dos autores do massacre.

É imprescindível considerar o Carandiru enquanto um ponto de partida de análise para as mudanças legislativas. Isso porque, uma vez que foi o maior massacre do sistema prisional brasileiro, seria urgente uma preocupação do legislador em amenizar o racismo proeminente na realidade dos apenados a fim que uma situação semelhante não ocorresse.

A considerar as mudanças legislativas pós Carandiru, se pode destacar o Pacote Anticrime, de 2019. A análise do Pacote Anticrime, dessa forma, tem a intenção de aproximar o debate do início da década de 90 à realidade legislativa e, a partir disso, ponderar e argumentar se o passado recente do sistema prisional é considerado no novo texto legal. O Pacote, por sua vez,

versou e impactou no Código Penal em sua parte geral e especial, bem como no Código de Processo Penal e outras ramificações do Direito Penal brasileiro. Dessa forma, é urgente que se argumente as mudanças que dizem respeito à permanência e tratamento dos detentos nas prisões brasileiras.

DESENVOLVIMENTO

1. Breve histórico para contextualização do racismo no sistema carcerário brasileiro.

Georg Rusche e Otto Kirchheimer, ao proporem o livro *Punição e Estrutura Social*, relacionam o mercado e a execução penal. Consideraram, dessa forma, que as bases sociomateriais da prisão e as bases do sistema carcerário se encontram no mercantilismo¹⁰¹. Em resumo, para Rusche, o crime pode ser cometido por pessoas de todas as classes, mas constata que ele em sua maioria é cometido por pessoas dos estratos que sofrem mais pressões sociais por não conseguirem satisfazer suas necessidades mais básicas. E, se as sanções penais são feitas para deter os mais pobres, as punições devem ser feitas de uma maneira que coloque essas pessoas numa situação mais degradante do que a que elas já vivem, de forma que a pena seja menos atraente e, portanto, menos elegível, pelas pessoas das classes mais baixas¹⁰².

Zaffaroni¹⁰³, por sua vez, considera que o grande mérito da obra foi a crítica ao discurso jurídico-penal ao expor a falsidade dos discursos que se esforçavam a justificar a função da prisão e da pena, corroborando com a deslegitimação do sistema punitivo. Dessa forma, questionada legitimação do sistema punitivo, o presente trabalho parte do princípio que o sistema penal reflete e serve às estruturas e dinâmica do modo de produção capitalista, no qual confluem as formas de dominação de gênero, raça e trabalho¹⁰⁴. Aqui, com foco no recorte de raça e suas implicações no Brasil. Dessa forma, analisar as relações sociais brasileiras demanda uma atenção às heranças colonialistas e escravagistas do país.

Ana Luiza Pinheiro Flauzina defende que existe uma conexão entre o controle penal latino-americano e o pacto social a que ele promove sustentação. Nesse contexto, é o racismo o

¹⁰¹ SANTOS, Paulo Roberto Félix dos. A “miséria da prisão” e a “prisão da miséria” no Brasil contemporâneo. *Argumentum*, Universidade Federal do Espírito Santo, v. 12, n. 3, 2020. ISSN 2176-9575. DOI: 10.47456/argumentum.v12i3.31229.

¹⁰² NÓBREGA DE LUCENA, Mariana B. A criminologia marxista de Rusche e Kirchheimer. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, ISSN 2359-5582.

¹⁰³ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal. Tradução de Vania Romano Pedrosa e Amir Lopez da Conceição. 5. ed. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

¹⁰⁴ LIMA, Fernanda da Silva; JEREMIAS, Jéssica Domiciano Cardoso; FERRAZZO, Débora. Como gênero e raça estruturam o sistema prisional: diálogos com Angela Davis sobre racismo e sexismo no controle punitivo brasileiro. *Revista Direito & Práxis*, v. 15, n. 2, abr.-jun. 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2023/66960>.

elemento fundamental de sustentação do caráter genocida do sistema penal no continente, da mesma forma que, conforme leciona Lélia Gonzalez, o racismo sustenta todo o processo histórico latino-americano (FLAUZINA, 2006, pp. 30-32).

O início do sistema penal no Brasil se dá, portanto, no período colonial-mercantilista e tinha sua base no exercício de poder de propriedade sobre as pessoas escravizadas. Os castigos corporais eram, portanto, aplicados de maneira extremamente violenta enquanto estratégia de dominação desse grupo social¹⁰⁵. Estes primeiros passos, dados no período de 1500 a 1822, articularam a “espinha dorsal” da atuação penal no Brasil (FLAUZINA, 2006, p. 46), caracterizando-se, portanto, o sistema penal do Império Brasileiro pela consideração dos corpos negros enquanto objetificados e descartáveis.

Com o início do período Republicano em 1889, se iniciou a noção do mito da democracia racial. No período, o Brasil lidou concomitantemente com a necessidade de mão-de-obra característica do período de industrialização, provinda da imigração, e com a intensa exploração de pessoas negras no campo. O controle penal foi fortemente orientado pela dualidade branco-produtor versus negro-ocioso, garantindo que a violência assegurasse a ordem social vigente (FLAUZINA, 2006, pp. 67-68). Flauzina também aponta que o sistema punitivo republicano continuou a noção de dimensão racial através da demarcação de posições de dominação e subalternidade na sociedade brasileira, com a continuidade das estratégias de explorações anteriores. O controle social no Brasil, portanto, tem seu caráter marcado pela violência. Nesse contexto inclui-se a noção de que o sistema penal brasileiro faz mais do que reproduzir racismo, sendo também um verdadeiro produtor deste, de acordo com Carla Benitez Martins (2018, p. 120).

Nesse contexto, temos a definição do racismo enquanto uma discriminação sistêmica, contra determinados grupos sociais em razão da sua cor de pele, etnia, religião ou raça. Que coloca um grupo em situações socialmente desvantajosas em detrimento de outros com características dissemelhantes. Desse modo, o racismo reveste diferentes dimensões: estrutural, institucional e individual, portanto, a faceta discriminatória, assume diferentes compressões discursivas, que em cada processo histórico deve ser observado criticamente, olhando para os novos paradigmas sociais de dominação e segregação, que orientam os indivíduos, as instituições políticas e jurídicas, que atuam simbolicamente na impressão dos atos racistas, manuseados para reprimir certos grupos e classes sociais. (ALMEIDA, 2018).

Noutra seara, para a contextualização deste trabalho é necessária a atenção aos dados do sistema carcerário brasileiro no recorte de raça, uma vez que o Estado de São Paulo também está

¹⁰⁵ SERRA, Marco Alexandre de Souza. Economia Política da Pena. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

inserido neste contexto. Em primeiro lugar, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2023 define que o Brasil tem uma das maiores populações carcerárias do mundo¹⁰⁶, com a totalidade de 850 mil presos. Dessa quantidade, 70% são negros. Segundo o documento, a representação racial no sistema carcerário brasileiro sempre funcionou desta mesma maneira, contando com a grande maioria dos encarcerados sendo negros em todos os Anuários já formulados. Além disso, dos 850 mil presos, 209 mil eram presos provisórios, ou seja, um em cada quatro permanecia sem julgamento.

Como se não bastasse, o sistema carcerário brasileiro ainda lida com o processo de superlotação. O encarceramento em massa é um fenômeno que se manifesta como um desdobramento do racismo estrutural¹⁰⁷. Até dezembro de 2019, o déficit prisional era de quase metade do número total de aprisionados, 312.925, ou seja, existiam 442.349 vagas para uma população de 755.277 (BRASIL). Isso acaba por contribuir para que esses ambientes se tornem *bombas-relógios*, nos quais explodem rebeliões¹⁰⁸ as quais o Estado responde utilizando a força repressiva. Nesse contexto, ocorreu no estado de São Paulo o Massacre do Carandiru.

2. O Massacre do Carandiru.

É dentro do contexto supracitado que ocorre o Massacre do Carandiru. Ocorrido em São Paulo, no dia 2 de outubro de 1992, e considerado como a maior chacina em uma penitenciária brasileira, resultou na morte de aproximadamente 111 prisioneiros em apenas vinte minutos, o que representa cerca de 5,5 mortes por minuto¹⁰⁹. Não é só. Além das vidas perdidas, houve cerca de 35 pessoas feridas, enquanto nenhum policial foi morto¹¹⁰. O incidente teve início com uma briga entre detentos, que serviu de estopim para a rebelião, levando os presos a assumirem o controle do Pavilhão 9. Em resposta, a Tropa de Choque da Polícia Militar de São Paulo realizou uma incursão na prisão a fim de conter a rebelião. A maioria dos encarcerados ainda aguardava julgamento, sem sentença condenatória transitada em julgado.

Três décadas após a chacina, nenhum dos policiais ou comandantes envolvidos, nem sequer o governador do estado, em vida, foi responsabilizado por seu papel na tragédia, o que

¹⁰⁶ [1] Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2024.

¹⁰⁷ Racismo estrutural no sistema penal brasileiro: retroalimentação cíclica e encarceramento em massa

¹⁰⁸ A “miséria da prisão” e a “prisão da miséria” no Brasil contemporâneo

¹⁰⁹ Massacre do Carandiru: 30 anos da maior chacina numa prisão brasileira. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/10/02/massacre-do-carandiru-30-anos-da-maior-chacina-numa-prisa-o-brasileira.ghtml>>. Acesso em: 01 out. 2024

¹¹⁰ Comissão Interamericana de Direitos Humanos, Relatório nº 34/00, Caso 11.291, Brasil, 13 de abril de 2000. Disponível em: <<https://cidh.oas.org/annualrep/99port/brasil11291.htm>> Acesso em: 01 out. 2024.

demonstra a ausência de responsabilização dos envolvidos. O massacre do Carandiru, nesse contexto, torna-se um símbolo das condições de extrema precariedade e violência que permeiam o sistema prisional brasileiro, com a prática de abusos institucionais e o fenômeno recorrente da impunidade. A impunidade fortalece um ciclo de violência estatal cujas raízes históricas encontram eco em um contexto de discriminação estrutural e negligência em relação aos direitos humanos das pessoas encarceradas, tanto as que vivem essa realidade atualmente quanto aquelas que vivenciaram o sistema prisional em épocas anteriores.

A ação da Tropa de Choque, coordenada pelo coronel Ubiratan Guimarães, se deu de forma combativa e desprovida de alternativas pacíficas de contenção, revelando uma cultura punitivista impregnada no aparato de segurança pública, caracterizada pela criminalização exacerbada de populações vulneráveis e pela carência de políticas que promovam a reintegração social, acobertadas pela justificativa de legítima defesa, quando não havia necessidade de defesa dos envolvidos. A cultura do punitivismo penal no Brasil se manifesta na ideia popular que a polícia tem o dever de somente proteger o "cidadão de bem", descartando a tutela dos direitos dos indivíduos marginalizados (STEIN SILVA; MOREIRA DA CUNHA, 2020). Essa lógica de combate ao crime tem suas raízes em períodos históricos que reforçaram a militarização das forças policiais e a criminalização da pobreza (CAMPOS, 2021).

O estudo “Carandiru não é coisa do passado: um balanço sobre os processos, as instituições e as narrativas 23 anos após o Massacre”¹¹¹ constatou que a Polícia Militar paulista manteve e mantém em seus quadros os réus do processo, estando a maioria dos réus de maior patente àquela época (tenentes-coronéis, maiores e capitães) figurando atualmente no portal da transparência do governo estadual¹¹² como coronel, patente de hierarquia superior. Persistem dúvidas sobre a existência e o desfecho dos processos disciplinares, além de questionamentos acerca das sanções aplicadas: as vítimas, em sua maioria ainda em prisão provisória, foram penalizadas com a morte, enquanto os envolvidos no massacre ascenderam a posições profissionais e sociais ainda mais elevadas após o contexto que ajudaram a construir — o de um massacre.

Em busca por justiça, numerosas entidades e personalidades públicas que atuam na defesa dos direitos humanos apresentaram uma reclamação disciplinar contra o desembargador Ivan Sartori, do Tribunal de Justiça de São Paulo (TJ-SP) e ex-presidente do mesmo tribunal. O documento foi encaminhado à presidente do CNJ (Conselho Nacional de Justiça) à época, a

¹¹¹ Carandiru não é coisa do passado: um balanço sobre os processos, as instituições e as narrativas 23 anos após o Massacre. Disponível em: <<https://repositorio.fgv.br/items/c409b1b8-397c-4343-b467-d57f290a5546>>

¹¹² Disponível em: <<http://www.transparencia.sp.gov.br/pessoal.html>>.

ministra Carmen Lúcia, após voto do desembargador Ivan Sartori, pelo voto proferido a favor da inocência dos 74 policiais militares que atuaram no massacre do Carandiru. No voto, o desembargador afirmou que “não houve massacre, houve legítima defesa”¹¹³. Forçoso então o questionamento sobre o argumento utilizado, uma vez que nove em cada dez presos mortos (90,4%) no terceiro pavimento do pavilhão 9 do Carandiru foram baleados com tiros na cabeça e no pescoço, segundo o Ministério Público, enquanto nenhum policial foi morto ou sofreu ferimentos comprometedores a sua saúde.

Em agosto de 2024, o Órgão Especial do Tribunal de Justiça de São Paulo considerou constitucional o indulto concedido pelo ex-presidente Jair Messias Bolsonaro aos policiais militares condenados pelo massacre do Carandiru. Com base nessa decisão, a 4ª Câmara de Direito Criminal do mesmo tribunal declarou, em 2 de outubro, a extinção das penas de todos os envolvidos no caso.

O Supremo Tribunal Federal (STF) ainda não se manifestou sobre a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) proposta pela Procuradoria Geral da República (PGR), que questiona a validade do indulto, alegando que os crimes seriam de lesa-humanidade e, portanto, imprescritíveis.

O perfil das pessoas encarceradas no Pavilhão 9 era composto por jovens, provenientes de periferias e de baixa escolaridade. Enfrentavam superlotação, atritos entre os aprisionados e viviam em condições insalubres, que comprometiam não só a sobrevivência, mas também a dignidade humana dos então encarcerados. Nas 248 celas do Pavilhão, havia uma média de oito pessoas em cada uma, o que as obrigava a permanecer em pé ou sentadas, apoiando-se umas nas outras devido à falta de espaço (OEA, 2000)¹¹⁴.

A música “Haiti”, de Caetano Veloso e Gilberto Gil, lançada no álbum “Tropicália 2” em 1993, de forma crítica, trata sobre o perfil das vítimas do massacre:

E quando ouvir o silêncio sorridente de São Paulo

*Diante da chacina, 111 presos indefesos, mas presos são quase todos pretos Ou
quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres*

E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos.

É igualmente relevante mencionar a composição de Sabotage em “O Retorno”:

¹¹³ “Não houve massacre, houve legítima defesa”, diz desembargador sobre Carandiru. Disponível em: <<http://glo.bo/2cV66Ne>>. Acesso em: 01 out. 2024.

¹¹⁴ Comissão Interamericana de Direitos Humanos, Relatório nº 34/00, Caso 11.291, Brasil, 13 de abril de 2000. Disponível em: <<https://cidh.oas.org/annualrep/99port/brasil11291.htm>> Acesso em: 01 out. 2024.

*Outra versão, Pavilhão 9, eu vou citar pra vocês
Que os mandantes da chacina ficaram no caso
Sendo tirados de otários, pra todos, acasalados E
nunca são julgados atrás de quem se esconde Não
vão pagar pelo massacre dos 111
Pois é assim que eles enganam o povo a todo tempo Pela
contagem dos presos se foram embora 300 detentos*

A letra de "Diário de um Detento", coescrita por Josemir José Fernandes Prado, ex-detento, baseou-se nas impressões do coautor das vivências relatadas por outros detentos e expõe as diversas formas de violência que permeavam, cotidianamente, a rotina dos encarcerados, além de mencionar o Massacre, entre os trechos marcantes da música, assim versam:

*Já ouviu falar de Lúcifer?
Que veio do Inferno com moral
Um dia no Carandiru, não, ele é só mais um*

Ainda que a música tenha sido lançada cinco anos após a data do massacre e faça citações indiretas, a composição destaca-se pela visibilidade que é dada ao conjunto de relatos dos detentos que presenciaram o ocorrido, conforme se destaca:

*Fleury foi almoçar, que se foda a minha mãe
Cachorros assassinos, gás lacrimogêneo
Quem mata mais ladrão ganha medalha de prêmio O
ser humano é descartável no Brasil
Como modess usado ou Bombril
Cadeia? Guarda o que o sistema não quis*

Apesar da composição completar 27 anos em 2024, ela ainda se aplica a realidade da população carcerária brasileira, especificamente a de São Paulo. As composições, dessa forma, são compatíveis com a realidade apontada por Suzann Cordeiro e Valdirene Daufemback (2015), ao sugerirem que a prisão, predominantemente ocupada por pessoas negras e pobres, pode ser considerada o "buraco dos negros" no Brasil:

A prisão pode ser considerada o “buraco dos negros” no Brasil, ao constatar a predominância de pessoas presas negras e pobres, é possível estabelecer mais uma relação do espaço da prisão como repositória de uma etnia historicamente marginalizada, marcada pela escravidão e preconceito – relação essa que se insiste em omitir (CORDEIRO, S., & DAUFEMBACK, 2015, p.478).

3. Breve contexto do Sistema Penitenciário do Estado de São Paulo após o episódio.

O Massacre do Carandiru é considerado um “divisor de águas” na história do sistema penitenciário paulista. Não apenas pela violência com que ocorreu, como também pelas diretrizes, políticas e programas para o setor penitenciário nesta data, já mencionados. Nesse contexto, é preciso analisar brevemente 2 momentos: o de 1987 a 1994 e o de 1995-2001.

Em primeiro lugar, no período pré-massacre e o neste período os debates em torno da questão carcerária diminuem expressivamente e são substituídos por um consenso conservador em que se verá, pouco a pouco, o desmonte do arcabouço legal em torno das garantias individuais em nome de urgências referidas ao risco à paz e à segurança da “sociedade honesta”. Práticas e discursos que, finalmente, acompanham aquelas que já estavam em voga no “primeiro mundo” há vinte anos, em que o sujeito de direito perde espaço para uma concepção mais voltada à proteção da sociedade e à incapacitação dos elementos indesejáveis ao convívio social.

É nesse contexto que o conservadorismo ganhou força suficiente para embasar o massacre. E, não somente o do Carandiru, outros casos em que agentes do Estado corroboraram na morte de centenas de indivíduos, juntamente com a impunidade, foram, por exemplo, a rebelião na Penitenciária de Presidente Wenceslau, em 1986, com 14 presos; a ação da polícia na rebelião da Penitenciária do Estado, em 1987, que provocou 29 mortes; em 1989 a política de extermínio tem continuidade com o evento que ficou conhecido como “caso do 42º Distrito Policial”, onde 18 presos, todos em São Paulo.

No período de 1995 a 2001, é possível mencionar uma nova racionalidade emergente no sistema penitenciário de São Paulo. É o que se refere Camila Dias e Giane Silvestre¹¹⁵

¹¹⁵ DIAS, Camila Caldeira Nunes; SILVESTRE, Giane. *Situação carcerária no estado de São Paulo*. São Paulo: Editora UNESP.

Desde o massacre do Carandiru, a pressão social para a desativação da Casa de Detenção, palco não apenas deste teatro de horror, mas de sistemáticas denúncias de todo tipo de maus-tratos, abusos e torturas – impostas por funcionários, diretores e presos – mas também de uma corrupção endêmica, que assolava a estrutura da instituição, sendo cada vez mais frequentes as denúncias de fugas impossíveis de serem efetivadas sem o auxílio direto ou a conivência de funcionários. Isso para não falar da disseminação do uso de substâncias ilícitas dentro da cadeia e da conhecida prática de compra e venda de celas por presos que tinham a colaboração direta de funcionários. Além disso, havia uma forte pressão de moradores da região do Carandiru e de setores imobiliários visando à valorização da região que utilizavam a justificativa das cada vez mais constantes fugas por túneis – que algumas vezes desembocavam em bueiros da região ou mesmo dentro de moradias – para ampliar as pressões sobre o governo da necessidade de desativar a unidade, haja vista a insegurança trazida pela mesma no bairro. Tendo a desativação da Casa de Detenção de São Paulo como uma importante proposta de governo de Mário Covas, o estado de São Paulo recebeu significativa verba do Governo Federal para a construção de novas unidades prisionais – que desencadeou o processo, que abordaremos adiante, de interiorização do sistema carcerário. A Casa de Detenção, no entanto, continuou funcionando a todo vapor neste período, muito embora a todo vapor também se expandisse o sistema carcerário paulista, em um aumento vertiginoso e inédito em sua história, acompanhado de um aumento também vertiginoso da população carcerária que impedia a abertura de vagas suficiente para absorver a enorme população carcerária da Detenção, que chegou a mais de 8 mil presos.

Ainda no que se refere aos impactos do massacre, houve esforços governamentais, tanto no governo de Fleury, tanto nos seguintes, para que a desativação da Casa de Detenção do

Carandiru ocorresse. Após o massacre, a resposta governamental mais imediata foi a criação da Secretaria de Administração Penitenciária, pelo Governador Fleury em 26 de janeiro de 1993, com a intenção de gerir as unidades prisionais do estado. Para tanto, houve um projeto de expansão de vagas com a intenção de desativar a Casa de Detenção do Carandiru. Ao final do mandato de Fleury, São Paulo tinha 43 unidades prisionais e uma população de 55.021, segundo dados da SAP.

Em seguida, no governo de Mario Covas a partir de 1995, iniciou-se a “interiorização” das Unidades Prisionais do Estado:

[...] no ano de 1996 o então governador inicia um grande projeto de construção simultânea de 21 duas novas unidades prisionais em São Paulo para receber os presos da Casa de Detenção do Carandiru sendo todas estas Unidades construídas no interior do estado. Este chamado processo de interiorização das Unidades Prisionais no estado foi acompanhado por diversas crises, violências e rebeliões e, sobretudo, pela descrença no papel/função das prisões por parte da sociedade. Contudo, interesses econômicos e políticos também se vincularam nesse processo de negociação entre estado e municípios. De acordo com Eda Góes (2004), o contexto econômico do País neste período da interiorização penitenciária (fi nal da década de 1990) era de profunda estagnação e crise em vários setores da economia, materializada, sobretudo, no desemprego. Diversas pequenas e médias cidades do interior paulista vivenciaram este cenário, com o fechamento de fábricas e empresas. Em contrapartida, a construção destas novas unidades prisionais no interior do estado representou a geração de 18 mil novas vagas de empregos, resultantes de um investimento de 230 milhões de reais, segundo os dados de Góes (idem). Tais investimentos assumiram uma dimensão ainda muito mais significativa no âmbito municipal [...] tação de uma Unidade Prisional em um município de pequeno porte gera um impacto bastante sentido tanto em sua dinâmica econômica, como na social e esta foi uma prática bastante

utilizada durante o referido processo de interiorização.

4. O Pacote Anticrime enquanto mudança significativa da legislação.

Em 23 de janeiro de 2020 entra em vigor a Lei n.º 13.964/2019, conhecida como Pacote Anticrime e utilizada neste presente artigo enquanto parâmetro por se tratar de mudança significativa da legislação processual penal brasileira. A lei foi proposta pelo então Ministro da Justiça e Segurança Pública, Sérgio Moro, ao Congresso Nacional como uma série de medidas a fim de deter o crime organizado, a corrupção e os crimes praticados com grave violência à pessoa. Apesar do que fora proposto, o projeto tem causado controvérsias acerca de sua viabilidade e, principalmente, o aumento do encarceramento de pessoas negras e pobres. Em um país que tem a terceira maior¹¹⁶ população carcerária do mundo, o encontro com um discurso punitivista a partir da promulgação do Pacote Anticrime não parece encontrar lógica, apesar de ser fortalecido.

No capítulo "Ilegalismos e delinquência" da obra "Vigiar e Punir", Michel Foucault analisa como o conceito de delinquência é construído por discursos sociais e institucionais que criminalizam certos comportamentos e categorias de pessoas, com base em normas estabelecidas para manter a ordem social. Foucault argumenta que a delinquência não é apenas um fenômeno individual, mas um constructo social que serve para justificar a vigilância e o controle estatal sobre populações marginalizadas. Essa construção discursiva é essencial para entender as dinâmicas de poder que permeiam as instituições punitivas e a forma como a sociedade define o que é considerado crime e quem é visto como delinquente (Barbosa, 2017).

Essa ideia encontra respaldo no conceito de "Direito Penal do Inimigo", definido por Günther Jakobs, que diferencia a reação estatal às condutas individuais, delineando duas formas de Direito Penal: o do Cidadão e o do Inimigo. No primeiro, a norma é preservada, permitindo ao infrator a reintegração social e mantendo seu status de cidadão. Já o Direito Penal do Inimigo configura-se como um mecanismo de coação, destinado a conter aqueles que desafiam o Estado com práticas delitivas.

As principais mudanças legislativas que versam sobre o tema do presente trabalho se encontram nos artigos 121, § 2º, VIII, no Parágrafo Único ao Art. 25, e no Art. 75, todos do Código Penal Brasileiro. Em primeiro lugar, cumpre destacar o aumento de pena para homicídio

¹¹⁶ Brasil se mantém como 3º país com maior população carcerária do mundo. Disponível em:

<<https://www.conectas.org/noticias/brasil-se-mantem-como-3o-pais-com-a-maior-populacao-carceraria-do-mundo>>

praticado com arma de fogo de uso restrito (art. 121, § 2º, VIII), passando a ser de 12 a 30 anos. Além disso, a legítima defesa também teve uma nova previsão, a da legítima defesa do Agente de Segurança Pública que repele agressão ou risco de agressão à vítima mantida refém, dialogando com a noção de estrito cumprimento do dever legal. Ao ampliar as possibilidades de excludente de ilicitude, o Pacote Anticrime legitima ações violentas em contextos marcados pela desigualdade social. Assim, a "defesa de terceiros" frequentemente ocorre em cenários de abordagem discriminatória, onde a cor da pele se torna o principal marcador de suspeição.

Por fim, insta salientar que houve mudança no limite máximo de cumprimento de Pena, passando de 30 a 40 anos, conforme Art. 75. Essa alteração reflete uma visão punitivista que contrasta com as discussões globais sobre redução de encarceramento.

Nesse contexto, é visível a possibilidade de questionamento acerca das mudanças promovidas pelo Pacote Anticrime. Se o Pacote Anticrime tem a intenção de ser mais rigoroso e dinâmico, sem as devidas cautelas, é, na verdade, uma maneira de reafirmar a realidade carcerária brasileira. Dessa forma, a falta de cautela do legislador com as questões sociais que permeiam o sistema penitenciário teve como consequência a manutenção do racismo no sistema carcerário brasileiro.

A falta de preocupação com a análise do negro dentro do sistema penal faz que o Pacote Anticrime se torne um componente da retroalimentação cíclica do encarceramento, definido por Menefee (2018) enquanto feedback loops dos processamentos para a condenação. Define que, a retroalimentação no sistema brasileiro e, após, a retroalimentação de um indivíduo negro e pobre de daria da seguinte maneira¹¹⁷:

Desvantagens na atuação dos agentes policiais e jurídicos -> prisão preventiva -> condenação -> acesso ao capital humano e econômico prejudicado -> comportamento criminalizado -> prisão. Ou ainda, numa tentativa de expandir esse exemplo para um modelo cíclico completo: indivíduo negro e pobre -> desvantagens acumuladas ao longo do ciclo de vida -> desvantagens no subsistema policial -> desvantagens no subsistema justiça criminal -> prisão preventiva -> condenação ->

¹¹⁷ ALMEIDA-SEGUNDO, Damião Soares de; MOURA JÚNIOR, James Ferreira; COSTA, Angelo Brandelli; PIZZINATO, Adolfo. Racismo estrutural no sistema penal brasileiro: retroalimentação cíclica e encarceramento em massa. *Sociedade em Debate*, v. 28, n. 2, 2022. DOI: <https://doi.org/10.47208/sd.v28i2.3118>.

privação de capital humano e econômico
(estigmatização e isolamento)

-> comportamento criminalizado -> condenação à prisão ->
acumulação de desvantagens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Constituição Federal de 1988 incorporou à ordem jurídica brasileira a luta pela igualdade de direitos, tratando a discriminação racial como uma afronta aos direitos fundamentais. Isso se dá pela fundamentação considerando a igualdade enquanto valor fundamental, tornando o crime de racismo inafiançável e imprescritível, como também a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Assim, ao final da análise, é viável argumentar que a legislação brasileira, em especial a Constituição Federal atual, consagra a igualdade como um princípio fundamental. Nesse contexto, é paradoxal que uma nação que adote tal diretriz orientadora não reflita sobre as transformações em sua legislação penal e sobre sua abordagem racista no sistema de justiça criminal. O massacre do Carandiru, ocorrido em 1992, é emblemático desse ciclo de violência institucionalizada. A atuação do Estado, por meio de forças policiais, resultou na morte de 111 detentos, em sua maioria oriundos de periferias, em um episódio que carece de responsabilização e justiça plena. A análise desse episódio à luz dos princípios constitucionais de igualdade e de dignidade humana revela uma falha significativa no cumprimento desses preceitos, uma vez que, ao invés de proteger os direitos dos cidadãos, o sistema penal contribui para a perpetuação da violência estatal.

Theodor Adorno, em seu artigo “O que significa elaborar o passado”, publicado em 1959, afirma: “o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo”. O massacre do Carandiru, nesse sentido, continua sem responsabilização e sem memória; ao contrário, a ordem jurídica atual, segundo os textos e normas observadas para elaboração do artigo, reforçam o mesmo punitivismo que contribuiu para a ocorrência do massacre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. Que significa elaborar o passado. In: *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. de A. B. T. de Alencastro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ALMEIDA-SEGUNDO, Damião Soares de; MOURA JÚNIOR, James Ferreira; COSTA, Angelo Brandelli; PIZZINATO, Adolfo. Racismo estrutural no sistema penal brasileiro: retroalimentação

cíclica e encarceramento em massa. *Sociedade em Debate*, v. 28, n. 2, 2022.

DOI: <https://doi.org/10.47208/sd.v28i2.3118>.

BARBOSA, A. R. (2017). Ilegalismos e delinquência: uma análise sobre o controle social. *Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 2, p. 85-100.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Departamento Penitenciário Nacional. Dados do Sisdepen do primeiro semestre de 2020. Disponível em:

<https://www.gov.br/senappen/pt-br/assuntos/noticias/depen-lanca-dados-do-sisdepen-do-primeiro-semester-de-2020>. Acesso em: 10 out. 2024.

Cabelo de Campos, L. (2021). A continuidade punitiva na história do Brasil: da era colonial à contemporaneidade.

Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Relatório nº 34/00, Caso 11.291, Brasil, 13 de abril de 2000. Disponível em: <https://cidh.oas.org/annualrep/99port/brasil11291.htm>. Acesso em: 01 out. 2024.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo Negro Caído no Chão: o Sistema Penal e o Projeto Genocida do Estado Brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Direito). Pós Graduação em Direito - Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

Fórum Brasileiro de Segurança Pública, *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2023*. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/07/anuario-2023.pdf>.

GIL, Gilberto; VELOSO, Caetano. Haiti. In: *_Tropicália 2_*. São Paulo: Elektra Records, 1993. 1 disco sonoro (CD). Faixa 2.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIMA, Fernanda da Silva; JEREMIAS, Jéssica Domiciano Cardoso; FERRAZZO, Débora. Como gênero e raça estruturam o sistema prisional: diálogos com Angela Davis sobre racismo e sexismo no controle punitivo brasileiro. **Revista Direito & Práxis**, v. 15, n. 2, p., abr.-jun. 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2023/66960>.

MACHADO, Maíra Rocha; MACHADO, Marta Rodriguez de Assis (coordenadoras). Carandiru não é coisa do passado: um balanço sobre os processos, as instituições e as narrativas 23 anos após o massacre. São Paulo: FGV Direito SP, 2015.

MASSACRE DO CARANDIRU: 30 anos da maior chacina numa prisão brasileira. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/10/02/massacre-do-carandiru-30-anos-da-maior-ch-acina-numa-prisao-brasileira.gh.html>. Acesso em: 01 out. 2024.

MENEFEE, Michael R. The role of bail and pretrial detention in the reproduction of racial inequalities, v. 12, n. 5, p. e12576, 2018.

Miranda Santos, B. M. (2020). Mentalidade punitivista prejudica segurança pública. UFG.

MOORE, Carlos. Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

NÓBREGA DE LUCENA, Mariana B. A criminologia marxista de Rusche e Kirchheimer. Revista Brasileira de Sociologia do Direito. ISSN 2359-5582.

"NÃO HOUVE MASSACRE, HOUVE LEGÍTIMA DEFESA", DIZ DESEMBARGADOR SOBRE CARANDIRU. Disponível em: <http://glo.bo/2cV66Ne>. Acesso em: 01 out. 2024.

RODRIGUES, Arménio Alberto. Racismo prisional: crítica às políticas carcerárias no extermínio de corpos negros no Brasil e nos Estados Unidos. Direito & Paz, São Paulo, SP, v. XIV, n. 43, p. 189-206, 2º semestre, 2020. ISSN 2359-5035. Artigo recebido em 07 out. 2020; revisado em 24 nov. 2020; aceito para publicação em 28 nov. 2020. Em memória a George Floyd (Black Lives Matter).

RACIONAIS MC's. Diário de um detento. In: Sobrevivendo no Inferno. São Paulo: Cosa Nostra, 1997. 1 disco sonoro (CD). Faixa 7. Letra de Jocenir e Mano Brown.

SABOTAGE. O Retorno de Sabotage. In: Sabotage. São Paulo: Cosa Nostra, 2016. 1 disco sonoro (CD). Faixa 3.

SANTOS, Paulo Roberto Félix dos. A “miséria da prisão” e a “prisão da miséria” no Brasil contemporâneo. Universidade Federal do Espírito Santo, v. 12, n. 3, 2020. ISSN 2176-9575. DOI: 10.47456/argumentum.v12i3.31229.

SERRA, Marco Alexandre de Souza. Economia Política da Pena. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

STEIN SILVA, R.; MOREIRA DA CUNHA, P. G. (2020). A quem atinge o punitivismo penal? Revista do Pet Economia Ufes.

EDUCAÇÃO E IGUALDADE RACIAL: A EFICÁCIA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE EDUCAÇÃO NA INSERÇÃO DE PESSOAS NEGRAS NO MEIO ACADÊMICO

Júlia Marchiori¹¹⁸

Sophia Prianti¹¹⁹

RESUMO

O presente trabalho objetiva analisar as políticas públicas educacionais voltadas para a população negra, além das cotas raciais, legitimadas pela Lei de Cotas (Lei 12.711/2012). Sabe-se que, embora necessárias para que se atinja a igualdade em seu aspecto material, a solução trazida pelas cotas raciais é superficial, haja vista que não há, por estas, uma redução significativa das desigualdades educacionais desde o ensino básico. Em outros termos, mesmo que os beneficiados pela política de cotas raciais acessem o Ensino Superior, ainda sofreriam os impactos da falta de educação de qualidade desde a infância, haja vista o despreparo geral comumente visto nas escolas públicas brasileiras. Logo, se faz necessário investigar quais políticas educacionais foram promovidas, desde a Lei 12.711/12, que visem a inserção e permanência de pessoas negras no meio acadêmico, dadas as dificuldades enfrentadas por esses indivíduos ao acessar e progredir academicamente. Como método para a análise do estudo, optou-se pelo método hipotético-dedutivo baseado no modelo de Karl Popper. Nesse sentido, em sede de hipótese-tentativa, levanta-se a hipótese de que há, entre as Casas Legislativas, certa passividade com a integração de pessoas negras ao ambiente acadêmico. Ademais, elencou-se como método de pesquisa a revisão bibliográfica de livros e artigos qualificados nacionais e internacionais acerca do tema. Os resultados esperados apontam para uma quantidade ínfima de políticas públicas voltadas para a inclusão da população negra ao meio educacional, com vistas à revelação da necessidade de reformas pedagógicas desde a educação básica.

Palavras-Chave: POLÍTICAS PÚBLICAS; POPULAÇÃO NEGRA; EDUCAÇÃO; COTAS; JUSTIÇA RACIAL.

INTRODUÇÃO

¹¹⁸ Pontifícia Universidade Católica de Campinas

¹¹⁹ Pontifícia Universidade Católica de Campinas

O presente estudo busca, a partir do método da revisão bibliográfica e documental, analisar as políticas públicas de educação voltadas para a população negra, feitas a partir da Lei de Cotas (Lei nº 12.711/11)¹²⁰. A Constituição Federal de 1988¹²¹ estabelece a dignidade humana como pilar fundamental do Estado Democrático de Direito, cujo objetivo essencial é construir uma sociedade livre, justa e solidária, sem preconceitos ou qualquer forma de discriminação.¹²²

Nessa mesma toada, destaca-se que foi com a retomada da luta contra o racismo e a reorganização das entidades negras, a temática da discriminação e a reivindicação por igualdade passaram a ocupar cada vez mais lugar no debate público, influenciando a pesquisa acadêmica, o discurso da sociedade civil e pautando gradativamente a agenda das casas legislativas e os pronunciamentos de autoridades públicas.¹²³

Para atingir esse fim, as cotas raciais são essenciais para que haja uma redução nas desigualdades nos bancos das universidades. Porém, é necessário entender que referida política pública, isoladamente, não é capaz de abranger todas as carências da educação para o povo negro. Nesse sentido, é de suma relevância acrescentar que essas políticas de ação afirmativa fundadas na discriminação reversa apenas são legítimas se a sua manutenção estiver condicionada à persistência, no tempo, do quadro de exclusão social que lhes deu origem.¹²⁴

O Brasil apresenta, de forma agravada, algumas características próprias de países em desenvolvimento, entre as quais enorme desigualdade na distribuição da renda e imensas deficiências no sistema educacional.¹²⁵ Nesse diapasão, as desigualdades entre brancos e negros são evidentes no cotidiano. Além do aspecto econômico, no qual pessoas pretas e pardas (agrupadas sob a categoria de população negra pelo IBGE) representam a maioria entre os de menor renda, a continuidade de situações de vulnerabilidade, comprovada por dados nos campos da educação, saúde, habitação, lazer, revela um desequilíbrio claro na garantia de direitos fundamentais, desfavorecendo a população negra.

Nas palavras de GOMES:

A sociedade brasileira sempre negou insistentemente a existência do racismo e do preconceito racial mas no entanto as pesquisas atestam que, no cotidiano, nas relações

¹²⁰ BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2012.

¹²¹ BRASIL. Constituição da República Federativa, 05 out. 1988. Diário da República Federativa do Brasil, 06 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10/10/2024.

¹²² BRASIL. Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Cadernos de Jurisprudência do Supremo Tribunal Federal: Concretizando Direitos Humanos – Direito à Igualdade Racial. P. 08.

¹²³ SILVA JÚNIOR, H.; BENTO, M. A. S. B.; SILVA M. R. (org). Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial. São Paulo, SP: CEERT, 2019. p. 10.

¹²⁴ BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). Igualdade étnico-racial e políticas de cotas e compensação [recurso eletrônico] : jurisprudência do STF e bibliografia temática / Supremo Tribunal Federal. — Brasília : STF, Secretaria de Documentação, 2018. p. 17.

¹²⁵ GOLDEMBERG, José. O repensar da educação no Brasil. Estudos avançados, v. 7, 1993. p. 65.

de gênero, no mercado de trabalho, na educação básica e na universidade os negros ainda são discriminados e vivem uma situação de profunda desigualdade racial quando comparados com outros segmentos étnico-raciais do país.¹²⁶

As diferenças também são visíveis em posições de liderança em empresas, no Judiciário e na política. Ademais, a desigualdade racial no Brasil se configura como um problema de caráter estrutural e sistêmico, de modo que permanece evidente e persiste pela fragilidade das políticas públicas para seu enfrentamento, conforme se demonstrará a seguir.¹²⁷ Ainda de maneira incipiente, as ações afirmativas no Brasil começam a ser utilizadas como forma de transformar a igualdade meramente formal em igualdade de material.¹²⁸

Desse modo, destaca-se que o presente artigo está dividido no seguinte sentido: (I) primeiramente, realizará a contextualização do surgimento da Lei nº 12.711/2012 (“Lei de Cotas”) no Brasil, abordando, inclusive, o ajuizamento e julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 186/DF, a qual trouxe a experiência pioneira das cotas raciais na UnB; (II) em seguida, busca-se, mediante a utilização de números oriundos do último censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), trazer a desigualdade racial na prática; e (III) por fim, no terceiro capítulo, almeja-se explorar outras políticas raciais voltadas para a educação no Brasil, como o “Programa Universidade para Todos” (PROUNI), a Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola (PNEERQ), ou ainda, os benefícios da ação afirmativa prevista na Lei 12.990/2014, que reserva vagas para negros em concursos públicos.

Ao final do estudo, espera-se que o leitor compreenda a importância das ações afirmativas no ordenamento jurídico brasileiro. Trata-se daquilo que denominam “discriminação positiva”, na qual se busca tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, na medida de suas desigualdades.¹²⁹

Justiça Social em Debate: O Contexto e a Criação da Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012)

Para entender a problemática envolta na lei de cotas, se faz necessário estudar o contexto histórico-social de seu surgimento, compreendendo assim as razões e necessidades de sua existência. Logo, mostra-se relevante analisar os motivos sociais que levaram o legislador a promover tal ação afirmativa.

¹²⁶ GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005. p. 46.

¹²⁷ DU BOIS, W. E. B. As almas do povo negro – 1ª edição. São Paulo: Editora Veneta, 2021. p. 13.

¹²⁸ BARAVIERA, Verônica de Camargo Maia. A Questão Racial na Legislação Brasileira. Brasília, 2005. p. 23.

¹²⁹ BARBOSA, Ruy, 1849-1923. Oração aos moços / Rui Barbosa ; prefácios do senador Randolfe Rodrigues, Christian Edward Cyril Lyuch. – Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2019. p. 12.

A primeira instituição federal de ensino superior a aderir ao sistema de cotas foi a Universidade Federal de Brasília (UnB), em 2004, após um longo período de discussões. A proposta para a implementação dessa política surgiu em 1999, após o “caso Ari”, em que o discente Ari Lima, primeiro aluno negro aprovado para o doutorado em antropologia da universidade, foi reprovado (de forma injustificada) em uma matéria que, em 20 anos de programa, ninguém havia reprovado.

Com a repercussão desse episódio, os professores José Jorge de Carvalho e Rita Laura Segato apresentaram as primeiras propostas de implementação de cotas raciais em um evento do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro, que visavam cotas para pessoas negras e indígenas, assegurando que 20% das vagas do vestibular fossem destinadas a esses grupos.

Os anos de 1999 a 2002 ficaram marcados pelos assíduos debates quanto às cotas, na UnB, haja vista o teor polêmico do tema. Havia várias discussões nesse sentido, tanto entre discentes, quanto entre o corpo docente da faculdade de antropologia, até que as propostas foram efetivamente levadas para a reitoria da universidade e, por ela, consentidas.¹³⁰

Passada a fase de deliberações sobre o tema, em 2003, se iniciava um estágio de preparos e análises para que, enfim, as cotas fossem aprovadas. Em 2004, a UnB finalmente aplicou o sistema de cotas raciais, o que desencadeou um caminho para a redução da desigualdade em seu aspecto material, haja vista que esse seria o primeiro passo para que essa ação afirmativa se transformasse em lei com validade para todas as outras universidades federais.

Anos mais tarde, em 2009, o partido Democratas ajuizou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 186, de relatoria do Ministro Ricardo Lewandowski, em face de atos administrativos da UnB que instituíram o sistema de cotas raciais para o ingresso à universidade.¹³¹ O partido alegou que houve, por meio desses atos, violação a diversos preceitos fundamentais, afirmando que houvera a criação de um “tribunal racial”, bem como a criação de uma ação afirmativa “racialista” o que, para o Democratas, era um meio de perpetuação do racismo por instituir uma consciência estatal de raça, o que ofenderia o princípio da igualdade.¹³²

A parte arguida, pautando-se nos princípios da dignidade humana e equidade, alegou que não houve qualquer inconstitucionalidade em seus atos, argumentando que não se pode

¹³⁰ SIQUEIRA, Carlos Henrique Romão de. O processo de implementação das ações afirmativas na Universidade de Brasília (1999-2004). *O Público e o Privado*, v. 2, n. 3 jan. jun, p. 165-188, 2004.

¹³¹ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186/DF. Relator: Min. Ricardo Lewandowski, 03 de março de 2016. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2691269>. Acesso em: 23 out. 2024.

¹³² BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186/DF. Relator: Min. Ricardo Lewandowski, 03 de março de 2016. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2691269>. Acesso em: 23 out. 2024.

ignorar dados estatísticos sobre a realidade educacional brasileira, em que se sabe que grande parte das pessoas negras vêm de condições socioeconômicas desfavoráveis em relação às pessoas brancas.¹³³

A Corte Suprema decidiu por indeferir os pedidos do partido Democratas, com base na análise dos fatores sociais, econômicos, históricos e culturais que envolvem a problemática racial do Brasil. Ademais, prezaram pelo argumento de que para que se atinja equidade, mostra-se pertinente criar ações afirmativas como as cotas raciais, que não violam o princípio da isonomia, mas, como explica Aristóteles em sua obra “Ética a Nicômaco”, buscam tratar de forma desigual os desiguais na medida de suas desigualdades, a fim de que se atinja a igualdade material.¹³⁴

Na análise de SIMÃO e RODOVALHO sobre o resultado do julgamento da ADPF 186/DF:

A Corte procurou assentar que o critério racial, porque criado artificialmente e embasado em relações sociais de cunho histórico-cultural de dominação de uma classe sobre a outra, não pode servir como mecanismo impeditivo de integração social de seus membros, restringindo as chances dos indivíduos do grupo étnico à igualdade de condições na distribuição dos bens e vantagens sociais. Como consequência, a política afirmativa de reserva de vagas para acesso ao ensino superior traz dois importantes resultados: primeiro, atua de forma a compensar a constante discriminação contra os negros, muitas vezes praticada de maneira velada; e, segundo, promove a estima social e cria lideranças que servem como paradigmas de ascensão social.¹³⁵

Todo esse seguimento de fatos ensejou para que em 2012 fosse sancionada a lei 12.711, que regularizou o sistema de cotas para as universidades federais.¹³⁶ A lei prescreve, em termos gerais, que 50% das vagas de instituições federais de educação superior vinculadas ao Ministério da Educação devem ser preenchidas por estudantes que cursaram integralmente o ensino médio em escolas públicas ou escolas comunitárias conveniadas com o poder público, que venham de famílias com renda igual ou inferior a um salário mínimo *per capita*.

De acordo com o que preleciona José Jorge de Carvalho acerca da relevância conferida ao papel das cotas na promoção de igualdade racial:

Vale lembrar, para a Antropologia como uma disciplina tanto teórica como aplicada, que a luta pelas cotas surgiu, e ainda se mantém, como uma posição engajada no interior da academia. Por um lado, a objetividade científica (ou neutralidade

¹³³ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186/DF. Relator: Min. Ricardo Lewandowski, 03 de março de 2016. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2691269>. Acesso em: 23 out. 2024.

¹³⁴ FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Introdução ao estudo do direito. 3. ed. São Paulo: Atlas S.A., 2001.

¹³⁵ SIMÃO, J. L. A.; RODOVALHO, T. O Estado na promoção da igualdade material: A constitucionalidade das cotas raciais como critério para ingresso no Ensino Superior - ADPF 186/DF. Revista de Informação Legislativa. Ano 51 Número 202 abr./jun. 2014. P. 141.

¹³⁶ BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2012.

axiológica, como preferem alguns) deve orientar nosso olhar etnográfico e nossa análise dos dados; por outro lado, não podemos abandonar os nossos posicionamentos políticos, pois as cotas afetam diretamente o nosso padrão de convivência interétnica e inter-racial.¹³⁷

Assim, em seu artigo 3º, a lei estabelece que as vagas serão preenchidas, por curso e turno, por “(...) autodeclarados pretos, pardos, indígenas e quilombolas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e quilombolas e de pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)”.¹³⁸

Desse modo, essa política educacional surge como um instrumento de promoção de equidade não somente para a população negra, mas para outros grupos vulneráveis.

A desigualdade racial na prática e a necessidade de ações afirmativas educacionais

Sabe-se que o fato originário que levou à criação da lei de cotas em si, foi o caso Ari. Porém, é sabido também que este não se trata de um caso isolado, mas sim de um nítido exemplo de uma realidade antiga e duradoura, que atinge mais da metade da população brasileira. Segundo o último censo demográfico feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), constatou-se que 55,5% da população brasileira é negra.¹³⁹ Entretanto, nos anos de 2000 a 2010, antes da implementação da lei 12.711/12, esse número não era percebido em igual proporção no meio universitário.

Conforme a taxa bruta de escolaridade no ensino superior, que considera estudantes de 18 a 24 anos, realizada pelo Relatório Anual das Desigualdades Raciais, em 2010, é possível identificar que no ano de 1998, 16,8% desse grupo, era branco, enquanto, em 2008, esse número era de 35,8%.¹⁴⁰ Ou seja, os dados demonstram que a porcentagem de pessoas brancas que ingressaram no ensino superior nesse período de 10 anos teve um aumento de 2, 13 vezes. Para a população negra, os dados mostram-se diferentes. Em 1998, apenas 4% do grupo citado era

¹³⁷ CARVALHO, José Jorge de. Cotas étnico-raciais e cotas epistêmicas: bases para uma antropologia antirracista e descolonizadora. *Mana*, v. 28, n. 3, p. 1-36, 2022. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0402>. Acesso em: 25 out. 2024.

¹³⁸ BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2012.

¹³⁹ BRASIL. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2022: resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

¹⁴⁰ INEP. Resumo técnico do Censo da Educação Superior 2022. 2022. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_educacao_superior_2022.pdf. Acesso em: 28 out. 2024.

negro. Em 2008, esse número teve um salto de 4,1 vezes, atingindo a marca de 16,4%.¹⁴¹

Importante mencionar o fato de que não houve aumento significativo na taxa de estudantes negros na década de 1988 a 1998.¹⁴² Ou seja, o aumento da porcentagem de número de brancos no ensino superior era maior que o aumento da porcentagem da população negra. Logo, é possível perceber que a partir da década em que o sistema de cotas começou a ser instaurado nas universidades (dentre outras ações afirmativas) houve um tipo de redução das desigualdades raciais nesse meio. Ainda assim, não se pode negar a evidente desigualdade presente no meio universitário, frente a discrepância entre os números para a população negra e a população branca.

Segundo o Censo da Educação Superior, realizado em 2022 pelo Instituto de Pesquisa e Educação Anísio Teixeira (INEP), é possível perceber que os dados mudaram quanto ao ingresso de pessoas negras nas universidades e que as cotas raciais tiveram importante papel nessa transformação, haja vista que o número de ingressantes negros foi de 33,2%, enquanto o número de ingressantes brancos foi de 35,9%.¹⁴³ Sabe-se que ainda é presente a desigualdade no meio acadêmico. Porém, é inegável o fato de que o sistema de cotas raciais impulsionou a redução dessas desigualdades ao longo de 10 anos.¹⁴⁴

No entanto, o que se pretende demonstrar é que, por mais que as cotas raciais foram e são fundamentais para que se atinja a equidade racial no meio universitário, esse sistema não abrange o ensino básico, meio educacional repleto de desigualdades e que merece tamanha atenção no que tange à políticas educacionais.¹⁴⁵

Além da Lei de Cotas: outras políticas raciais voltadas para a educação no Brasil

Entendeu-se de suma relevância ir além da lei de cotas e explorar quais os outros mecanismos de implementação do direito fundamental à educação à luz da justiça racial o Brasil dispõe. Nesse sentido, é de grande importância tratar de um dos grandes marcos em termos de política pública de educação: “Programa Universidade para Todos” (PROUNI), que, frisa-se, é anterior à já abordada Lei de Cotas.

¹⁴¹ PAIXÃO, Marcelo (Org.). Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009-2010. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

¹⁴² PAIXÃO, Marcelo (Org.). Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009-2010. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

¹⁴³ ARTES, Amélia; RICOLDI, Arlene Martinez. Acesso de negros no ensino superior: o que mudou entre 2000 e 2010. Cadernos de Pesquisa, v. 45, n. 158, p. 858-881, 2015.

¹⁴⁴ ARTES, Amélia; RICOLDI, Arlene Martinez. Acesso de negros no ensino superior: o que mudou entre 2000 e 2010. Cadernos de Pesquisa, v. 45, n. 158, p. 858-881, 2015.

¹⁴⁵ KLEIN, Ruben. Como está a educação no Brasil? O que fazer?. Ensaio: avaliação e políticas públicas em educação, v. 14, p. 139-171, 2006.

O PROUNI é um exemplo claro de política compensatória que busca mitigar as desigualdades históricas e estruturais no acesso ao ensino superior no Brasil. Lançado em 2004 e positivado mediante a Lei 11.096/2005, o ProUni oferece bolsas de estudo integrais e parciais em instituições privadas de ensino superior para estudantes de baixa renda, especialmente aqueles que cursaram o ensino médio em escolas públicas ou que foram bolsistas integrais em escolas particulares.¹⁴⁶ É digno de nota que esse critério de elegibilidade, que considera a origem educacional e a condição socioeconômica, é uma forma de “diferenciação compensatória”, conforme a teoria de que o Direito deve ajustar desigualdades preexistentes para promover um equilíbrio social.¹⁴⁷

O PROUNI se fundamenta no princípio de justiça social, equilibrando a falta de acesso ao ensino de qualidade nas escolas públicas e reconhecendo as barreiras econômicas enfrentadas por grande parte da população. Ao proporcionar acesso a universidades para grupos historicamente marginalizados, o programa busca elevar esses grupos à uma condição de maior competitividade no mercado de trabalho e, conseqüentemente, de mobilidade social, um movimento de ascensão que contrabalança as condições desfavoráveis impostas a eles pela sociedade ao longo do tempo, o que inclui patentemente a população negra.

Do ponto de vista jurídico, o ProUni se alinha com a máxima aristotélica de “tratar desigualmente os desiguais na medida de suas desigualdades”, uma vez que a diferenciação positiva realizada pelo programa é necessária para reequilibrar as condições de competição social. A medida não fere o princípio constitucional de igualdade, pois não discrimina arbitrariamente; ao contrário, promove uma igualdade substantiva, corrigindo injustiças históricas e oferecendo condições mais equânimes para o ingresso na educação superior.

Além disso, o programa reafirma o compromisso do Estado com os direitos sociais, conforme previsto na Constituição, ao entender a educação como um bem público essencial para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Em suma, o ProUni exemplifica o uso da diferenciação legal para corrigir desigualdades sociais, permitindo que a sociedade avance em direção a uma convivência mais equitativa e democrática.¹⁴⁸

¹⁴⁶ BRASIL. Lei nº 11.096, de 13 de janeiro de 2005. Institui o Programa Universidade para Todos – PROUNI, regula a atuação de entidades beneficentes de assistência social no ensino superior; altera a Lei nº 10.891, de 9 de julho de 2004, e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 14 jan. 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/111096.htm. Acesso em: 28 out. 2024.

¹⁴⁷ 28 BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). Igualdade étnico-racial e políticas de cotas e compensação [recurso eletrônico] : jurisprudência do STF e bibliografia temática / Supremo Tribunal Federal. — Brasília : STF, Secretaria de Documentação, 2018. p. 20-22.

¹⁴⁸ BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). Igualdade étnico-racial e políticas de cotas e compensação [recurso eletrônico] : jurisprudência do STF e bibliografia temática / Supremo Tribunal Federal. — Brasília : STF, Secretaria de Documentação, 2018. p. 20-22.

Já a Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola (PNEERQ) do Ministério da Educação (MEC) é uma iniciativa estruturada para promover a igualdade racial e valorizar a diversidade étnico-racial no Brasil.¹⁴⁹ A PNEERQ se concentra em eliminar as desigualdades étnico-raciais na educação e fortalecer as oportunidades e a valorização educacional da população quilombola. Com investimento de R\$1,5 bilhão até 2027, a política se estende a todos os 5.570 municípios brasileiros, promovendo tanto ações universalistas quanto medidas focalizadas em áreas de maior desigualdade.¹⁵⁰

Entre os compromissos da PNEERQ estão a criação de metas e mecanismos para monitorar a Lei nº 10.639/2003, que institui o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas, e a Lei nº 11.645/2008, que adiciona a temática indígena, além da formação de gestores e educadores para lidarem com a educação para relações étnico-raciais e a educação escolar quilombola. Além disso, esta política institui protocolos para prevenir e responder ao racismo em ambientes escolares, criando um ambiente educativo mais inclusivo e seguro.

Assim, os sete eixos da PNEERQ abrangem uma governança robusta, com investimentos em infraestrutura escolar; diagnóstico e monitoramento das leis voltadas à equidade racial; formação específica para gestores e professores sobre relações étnico-raciais; e a criação de materiais didáticos que valorizem a história e cultura quilombola e afro-brasileira.¹⁵¹ Outros aspectos nesse diapasão estão intrinsecamente atrelados a valorização da trajetória de estudantes e professores quilombolas e a difusão de saberes sobre cultura negra e educação antirracista.

Apesar das duas políticas, uma de vinte anos atrás e outra recentíssima, serem de suma relevância para mitigar o racismo como problema estrutural no Brasil, viu-se, mediante a análise dos dados que ainda há um longo caminho a ser percorrido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante todo o exposto, é possível refletir sobre os avanços e limitações das políticas públicas educacionais direcionadas à população negra no Brasil, especialmente no que concerne ao sistema de cotas como ação afirmativa para mitigar as desigualdades étnico-raciais. As cotas

¹⁴⁹ BRASIL. Ministério da Educação. MEC cria Política Nacional de Equidade na Educação. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2024/maio/mec-cria-politica-nacional-de-equidade-na-educacao>. Acesso em: 26 out. 2024.

¹⁵⁰ BRASIL. Ministério da Educação. MEC cria Política Nacional de Equidade na Educação. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2024/maio/mec-cria-politica-nacional-de-equidade-na-educacao>. Acesso em: 26 out. 2024.

¹⁵¹ BRASIL. Ministério da Educação. MEC cria Política Nacional de Equidade na Educação. Disponível em: <https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2024/maio/mec-cria-politica-nacional-de-equidade-na-educacao>. Acesso em: 26 out. 2024.

raciais, apesar de essenciais, não eliminam as desigualdades estruturais, pois muitas dessas disparidades estão enraizadas no sistema educacional básico.

Portanto, ainda que essas políticas públicas possibilitem o ingresso de estudantes negros no ensino superior, nem sempre conseguem enfrentar efetivamente o obstáculo de um preparo educacional desigual, que remonta, principalmente, aos primeiros anos de formação escolar. Esse contexto expõe a necessidade de políticas educativas mais amplas e estruturantes, que comecem desde o ensino fundamental e médio, para verdadeiramente diminuir as disparidades educacionais e ampliar o acesso a uma educação de qualidade para todos.

Ademais, a pesquisa aponta para a falta de políticas públicas robustas e constantes que garantam a inclusão e permanência de estudantes negros no meio acadêmico. A proposta de um compromisso legislativo mais ativo e direcionado a questões raciais na educação se torna crucial. Em um país onde a população negra é maioria e, historicamente, a mais vulnerável, a continuidade e ampliação de políticas como o PROUNI, ou a PNEERQ, juntamente de novos programas que contemplem a qualidade da formação básica, representam caminhos concretos para a construção de uma sociedade que proporcione maior igualdade material

Por fim, conclui-se que o Brasil necessita de uma revisão de suas políticas educacionais com uma abordagem que considere o aspecto racial de forma transversal, focando não apenas no acesso ao ensino superior, mas na qualidade da educação desde os primeiros anos escolares. Isso exige investimentos e comprometimento para que o sistema educacional deixe de ser um perpetuador das desigualdades e se torne um promotor da justiça social e racial.

REFERÊNCIAS

ARTES, Amélia; RICOLDI, Arlene Martinez. Acesso de negros no ensino superior: o que mudou entre 2000 e 2010. *Cadernos de Pesquisa*, v. 45, n. 158, p. 858-881, 2015.

BARAVIERA, Verônica de Camargo Maia. *A Questão Racial na Legislação Brasileira*. Brasília, 2005. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/82/Veronica_de_Carvalho.pdf?sequence=4&isAllowed=y. Acesso em: 05/08/2024.

BARBOSA, Ruy, 1849-1923. *Oração aos moços / Rui Barbosa ; prefácios do senador Randolfe Rodrigues, Cristian Edward Cyril Lyuch*. – Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça (CNJ). *Cadernos de Jurisprudência do Supremo Tribunal Federal: Concretizando Direitos Humanos – Direito à Igualdade Racial*.

BRASIL. Constituição da República Federativa, 05 out. 1988. Diário da República Federativa do Brasil, 06 out. 1988.
Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10/10/2024.

BRASIL. IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2022: resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/>. Acesso em: 24 out. 2024.

BRASIL. Lei nº 11.096, de 13 de janeiro de 2005. Institui o Programa Universidade para Todos – PROUNI, regula a atuação de entidades beneficentes de assistência social no ensino superior; altera a Lei nº 10.891, de 9 de julho de 2004, e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 14 jan. 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/111096.htm. Acesso em: 28 out. 2024.

BRASIL. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2012.

BRASIL. Ministério da Educação. MEC cria Política Nacional de Equidade na Educação. Disponível em:

<https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2024/maio/mec-cria-politica-nacional-de-equidade-na-educacao>. Acesso em: 26 out. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186/DF. Relator: Min. Ricardo Lewandowski, 03 de março de 2016. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2691269>. Acesso em: 23 out. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (STF). Igualdade étnico-racial e políticas de cotas e compensação [recurso eletrônico] : jurisprudência do STF e bibliografia temática / Supremo Tribunal Federal. — Brasília : STF, Secretaria de Documentação, 2018.

CARVALHO, José Jorge de. Cotas étnico-raciais e cotas epistêmicas: bases para uma antropologia antirracista e descolonizadora. *Mana*, v. 28, n. 3, p. 1-36, 2022. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0402>. Acesso em: 25 out. 2024.

DU BOIS, W. E. B. As almas do povo negro – 1ª edição. São Paulo: Editora Veneta, 2021.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Introdução ao estudo do direito. 3. ed. São Paulo: Atlas S.A., 2001.

GOLDEMBERG, José. O repensar da educação no Brasil. Estudos avançados, v. 7, p. 65-137, 1993.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005.

INEP. Resumo técnico do Censo da Educação Superior 2022. 2022. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_educacao_superior_2022.pdf. Acesso em: 28 out. 2024.

KLEIN, Ruben. Como está a educação no Brasil? O que fazer?. Ensaio: avaliação e políticas públicas em educação, v. 14, p. 139-171, 2006.

PAIXÃO, Marcelo (Org.). Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009-2010. Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

SILVA JÚNIOR. H; BENTO, M. A. S. B.; SILVA M. R. (org). Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial. São Paulo, SP: CEERT, 2019.

SIMÃO, J. L. A.; RODOVALHO, T. O Estado na promoção da igualdade material: A constitucionalidade das cotas raciais como critério para ingresso no Ensino Superior - ADPF 186/DF. Revista de Informação Legislativa. Ano 51 Número 202 abr./jun. 2014.

SIQUEIRA, Carlos Henrique Romão de. O processo de implementação das ações afirmativas na Universidade de Brasília (1999-2004). O Público e o Privado, v. 2, n. 3 jan. jun, p. 165-188, 2004.

JANELAS ENTRE MUROS: ARTE, ETNOGRAFIA E O MUSEU DA UFC

Inês Esther Aurélio Paz¹⁵²

Aline Teresinha Basso¹⁵³

RESUMO

O presente relato de experiência, vivenciado durante as práticas de extensão universitárias, aponta para a permeabilização das fronteiras erigidas entre campos de saberes distintos como pressuposto para se pensar a práxis museal de modo amplo e integrado. O palco da experiência foi o Museu de Arte da Universidade Federal do Ceará, o MAUC, que, enquanto fértil território de preservação da cultura brasileira, em especial, da memória cearense, é atravessado por fluxos, influxos e narrativas diversas. Os Museus, configurando-se como microcosmos que espelham macrocosmos, visam abarcar materialidades diversas que dialoguem com a multiplicidade de vozes ecoantes no seio social. Assim sendo, o presente relato expressa, de modo crítico e reflexivo, o contraste entre cosmovisões vivenciado na mediação das obras do artista cearense Descartes Gadelha, que operava artisticamente sob um viés etnográfico, e o circuito de curta duração “ReVouVer”, em comemoração ao centenário da marchand Ignez Fiúza, ocorrido em março de 2024. Ambas as exposições, coexistentes espaço-temporalmente no MAUC, lançavam olhar para a temática do trabalho sexual sob diferentes lentes analíticas forjadas a partir de recortes econômicos, ideológicos, e de classe distintos. Ao incluir nas mediações o contexto das duas exposições, surgiram lampejos perceptivos acerca da necessidade de se pensar e fazer os museus de modo interseccional, lançando olhar para os discursos que circulam nos espaços de memória e cultura de modo crítico e politicamente engajado. Para isto, diluíram-se as fronteiras entre sociologia, arte e etnografia, estabelecendo diálogos entre campos de saberes a fim de construir janelas entre muros.

Palavras-chave: Arte. Prática etnográfica. Diálogo interdisciplinar. Educação museal. Relato.

1 INTRODUÇÃO

¹⁵² Graduanda em psicologia pela Universidade Federal do Ceará e bolsista de extensão do Museu de Arte da UFC

¹⁵³ Doutora em Belas-Artes com especialidade em desenho pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa; Mestre em Artes Visuais pelo PPGAV-UFPB/UFPE. Professora do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará

Os museus são espaços vivos que desempenham um papel crucial no que tange à preservação da memória e disseminação de atividades de cunho artístico e político. Em diálogo constante com as demandas e transformações sociais, os museus não se configuram enquanto estruturas estanques e contemplativas, mas sim, como espaços de intersecção entre narrativas múltiplas e contrastantes. Desse modo, a Lei nº 11.904 de 14 de janeiro de 2009, afirma que os museus são instituições sem fins lucrativos que conservam, investigam, comunicam e expõem para fins diversos, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, ou de qualquer outra natureza cultural. A Lei afirma, ainda, que os museus estão a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento. (BRASIL, 2009)¹⁵⁴

Em consonância com a Política Nacional de Educação Museal, o Museu de Arte da Universidade Federal do Ceará, o MAUC, configura-se como um território cultural rico e efervescente, tendo um acervo composto por obras de diversos artistas nacionais e internacionais, e, especialmente, possuindo um expressivo quantitativo de materialidades típicas da cultura popular cearense. O MAUC desempenha, portanto, um papel crucial no que tange à preservação da memória nordestina, configurando-se, também, como um espaço dinâmico e experimental, direcionado por excelência para o ensino, pesquisa e extensão, o tripé basilar das universidades brasileiras.¹⁵⁵

Direcionando o olhar para as leituras múltiplas da realidade que atravessam o MAUC, o presente relato de experiência tem como objeto de análise o contraste entre as temáticas expressas nas obras do artista cearense Descartes Gadelha, e uma exposição temporária ocorrida em março de 2024. Esta diversidade de modos de pensar, sentir e construir a realidade, possibilitada pelo fazer artístico, pode ser pensada enquanto ferramenta de diálogo entre diferentes áreas de conhecimento, em especial, a arte e a etnografia. Tornando porosas e permeáveis as fronteiras erigidas entre diferentes campos de saberes, o relato que se segue visa pensá-los de maneira ampla e integrativa.

O presente relato é dividido em recortes de análise. Em primeira instância, há o registro das circunstâncias em que a experiência ocorreu, bem como o substrato histórico sobre os recortes sociais, econômicos e ideológicos basilares das exposições de Ignez Fiúza e Descartes Gadelha para que, em última análise, surjam possibilidades e vias para se pensar os vieses diversos e divergentes que permeiam o fazer artístico, entrecruzando-se no espaço museal.

¹⁵⁴ Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/111904.htm

¹⁵⁵ Disponível em https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/65210/1/2021_revista_mauc_n1.pdf

2 DESENVOLVIMENTO

A experiência a ser retratada ocorreu no Museu de Arte da Universidade Federal do Ceará (MAUC), e foi vivenciada por Inês Aurélio, extensionista do núcleo educativo do museu. Dentre as atividades abrangidas pela modalidade de bolsa assumida pela estudante estão as visitas mediadas com público espontâneo e agendado, bem como a participação na montagem das exposições temporárias, promovidas em formato expositivo/dialógico pelos idealizadores dos circuitos.

A vivência balizadora sob a qual erige o presente relato teve como contexto a fala de um dos curadores da exposição “ReVouVer\ Ignez Fiúza - Legado & Memória\ 100 anos” no que tange à temática do trabalho sexual. A mostra ocorrida em março de 2024 no Museu de Arte da UFC era composta por mais de 70 obras da coleção de Ignez, contendo também partes da memória da galerista, como fotos e documentos. De modo sintético, a experiência vivida e aqui relatada teve como base inspiradora a divergência ideológica, política, e socioeconômica entre o contexto no qual se inseria a galeria Ignez Fiúza e o Restaurante La Bohème, por volta da década de 80, opondo-se ao recorte social e contextual no qual localizava-se o artista Descartes Gadelha. O objetivo configura-se, portanto, pelo evidenciar das formas diversas e possíveis de lançar olhar para problemáticas sociais comuns.

Ademais, dentre os elementos centrais e mobilizadores que, em consonância com a experiência vivida, guiaram a presente escrita, tem-se a ocorrência simultânea de ambas as exposições no espaço e no tempo, o que foi sentido, por parte da bolsista, como terreno fértil para pensar museologia e arte em consonância com a etnografia. De fato, o fazer artístico é atravessado por recortes díspares que dizem respeito às realidades múltiplas experienciadas pelos autores das obras. Estes, inseridos em situações espaço-temporais específicas, estabelecem diálogos com aquilo que lhes atravessam, o que transborda para as técnicas, formas, cores, e temáticas expressas nas materialidades produzidas, sejam as influências apreendidas ou não pelas vias da consciência.

Tal fato encontra-se presente nas falas dos bolsistas durante as mediações, quando são mencionadas as trajetórias de vida e as realidades socioeconômicas vividas pelos artistas. Assim sendo, cabe afirmar que a arte não se constrói sem bases, não emerge do vazio ou vacuidade sociohistórica posto que não há sujeitos alheios aos seus contextos. A arte é, portanto, solo fértil para o cultivo do diálogo com distintos campos de saberes, em especial, daqueles que fazem das análises sociais seus objetos de conhecimento, como a etnografia.

O Museu de Arte da Universidade Federal do Ceará, local da ocorrência da experiência vivida pela extensionista Inês Aurélio, foi idealizado pelo reitor Martins Filho em 25 de junho de 1961. A inspiração para a criação de um museu universitário surgiu após a realização de uma viagem à Europa pelo reitor. Lá, Martins Filho se defrontou com os imensos acervos de arte europeus, e suas visitas geraram não só contemplação, como inquietação e ímpeto para a criação de um espaço de valorização das artes da sua terra natal, o Ceará.

O contato com a arte através de livros e catálogos de revistas que circulavam em sua época não eram suficientes para expressar a grandeza e a eloquência do ato de defrontar-se com as obras de arte *in loco*, assim sendo, retornando à sua terra natal, Martins Filho deu início ao projeto de criação de um museu de arte com o intuito de valorizar as produções artísticas do Ceará, tão ricas e diversas quanto seu vasto povo e território. “Para ele tornava-se necessário e urgente criar este templo de fruição e deleite findando esta privação da sociedade com as obras de arte.” (MAUC)¹⁵⁶.

Em última análise, a criação do museu foi a realização de um ideal que se concretizou, e, sendo um museu universitário, o MAUC é por excelência, um espaço vivo e dinâmico de ensino, pesquisa e extensão, tripé basilar da cultura universitária brasileira. Por fim,

Coerente desde o princípio com sua política de alcançar o “universal pelo regional” o reitor Martins Filho realiza não apenas a proeza de instalação de um Museu de Arte, rico em qualidade e plural na natureza das manifestações artísticas, mas comunga o acervo deste museu com os centros culturais nacionais e internacionais. Os laços vitoriosos e consequentes entre a ideia e a realização de um museu de arte têm seu mérito reconhecido, em suas memórias, pelo próprio autor: “a ideia, transformada em realidade, constituiu uma das promoções de destaque dos doze anos de meu Reitorado.”¹⁵⁷

Dentre os artistas que compõem o acervo do Museu de Arte da UFC, as obras de Descartes Gadelha são tema do circuito de longa duração que possui maior vinculação com temáticas sociais densas e delicadas, sendo permeado por representações da miséria, dor, e crise humanitária, de modo que, ao longo do tempo, o circuito dedicado ao artista sofreu modificações com o intuito de tornar a experiência mais “palatável” para determinados públicos que visitavam

¹⁵⁶ <https://mauc.ufc.br/pt/historico/>

¹⁵⁷ Disponível em <https://mauc.ufc.br/pt/historico/>

o museu, sem que houvesse, no entanto, a remoção dos principais temas sociais abordados em pinceladas pelo artista. Em um ato politicamente engajado por parte da direção do museu universitário, a sala de Descartes também foi realocada para um ambiente central dentro da instituição, como forma de evitar que os visitantes pulassem o defronte com os espelhamentos provenientes da outra face da capital do Ceará.

Descartes Gadelha, nascido em Fortaleza no dia 18 de junho de 1943, cresceu próximo ao porto da praia Formosa, bem como do Arraial Moura Brasil, conhecido popularmente como Curral das Éguas. No ano de 1934, sob a gestão de Menezes Pimentel, o Curral das Éguas foi espaço no qual, por exigência e pressão das “famílias de bem”, operou como um depósito para as trabalhadoras do sexo consideradas exercentes do “baixo meretrício”. Foi uma política de limpeza social que efetivou-se sob vias de eliminação da presença incômoda daqueles sujeitos que, de algum modo, tangenciavam as condutas ditas morais de convivência em sociedade (SOUZA, 1997).

Descartes Gadelha acessou de modo direto o território cujo passado foi símbolo de higienismo e crise social, o que influenciou fortemente suas produções artísticas. Inspirado pelo complexo cenário político que atravessou seu bairro em épocas não tão distantes, o pintor dá início a uma série de obras que abordaram em seu âmago a atmosfera do trabalho sexual. Com sensibilidade estética ímpar, na coleção intitulada “De um alguém para outro alguém”, Descartes traz fortes expressões para as telas a partir de uma perspectiva humana e sensível para com a temática, posto que as trabalhadoras do sexo foram por ele representadas em seus mistérios, dores e paixões. Assim sendo, o artista assumiu uma posição de confronto e subversão ao tocar em questões que geravam incômodo e desconforto, tendo em vista o contexto de marginalização e desumanização da parcela populacional em suas telas representada.

Em uma entrevista para o canal da Assembleia Legislativa do Estado do Ceará no Youtube¹⁵⁸, Descartes expõe que a origem do termo “Éguas” para referir-se às mulheres que faziam do sexo sua fonte de renda por necessidade partiu das “senhoras da sociedade” reafirmando, portanto, o contexto moralista e discriminativo que permeava a temática. O artista também expôs em entrevista o carinho sentido por Isaura, uma profissional do sexo convidada pelo pai de Descartes para cuidar de sua casa, e que é considerada pelo pintor como uma segunda mãe, cujas histórias contadas serviram de inspiração e temática para seus desenhos. Descartes afirmou em fala que as informações passadas a respeito do Curral das Éguas não bastaram, levando-o a fazer uso da arte como forma de expressão.

¹⁵⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BEijP2K-XUE>

Pode-se reafirmar, portanto, o sensível trato do artista para com o drama das mulheres que encontravam no trabalho sexual suas fontes de renda, sensibilidade esta amplamente sentida nas obras que compuseram a exposição “De um alguém para outro alguém”, realizada em 1991 pelo MAUC, cujas artes em intensos tons quentes expunham “Em crua nudez, uma visão quase fantasmagórica na imagem de mulheres exalando e expulsando libido da maneira a mais orgíaca”.¹⁵⁹

Ao longo de anos, Descartes Gadelha apreendeu em suas obras as transformações sociais vividas pela cidade de Fortaleza. Em seus trabalhos, o pintor se punha imerso nos cenários os quais almejava retratar, caracterizando um fazer artístico que flerta com o viés etnográfico de produção de conhecimento, posto que Descartes exerce uma abordagem êmica, que consiste na “visão interna dos observados que olham de dentro” (ATAÍDES; OLIVEIRA; SILVA, 2021, p.136). Foi o caso da coleção “Catadores do Jangurussu”, na qual o artista estabeleceu seu ateliê em meio ao lixão, elaborando as pinturas sem preocupação fotojornalística, primando a apreensão da atmosfera psicológica do ambiente. O resultado foram corpos retorcidos e faces expressivas daqueles que retiram do lixo a fonte de sustento. De acordo com José Alcides Pinto, em uma fala exposta no site do Museu de Arte da UFC,

Sua pintura tira da impureza a beleza do horror. (...) O lado social neste pintor é importante: a denúncia. O lixo, aqui, é fonte de vida dos desamparados, sem outra opção. Embora o sensualismo seja uma constante na arte de Descartes, nesta exposição, porém, a degradação superpõe-se ao sensualismo.¹⁶⁰

Podem-se dissolver as ilusórias barreiras estanques que isolam os campos distintos de saberes ao compreender a etnografia enquanto

(...) um estudo holístico que busca entender as percepções e comportamentos na rotina diária de grupos sociais ou pessoas, a fim de elucidar o significado cotidiano, nos quais o ser humano age. (ATAÍDES; OLIVEIRA; SILVA, 2021, p.137)

¹⁵⁹ Disponível em: <https://mauc.ufc.br/pt/exposicoes-realizadas/exposicao-1991-01-de-um-alguem-para-outro-alguem-descartes-gad-elha-26-02-1991/>

¹⁶⁰ Disponível em: <https://mauc.ufc.br/pt/exposicoes-realizadas/exposicao-1989-01-catadores-do-jangurussu-descartes-gadelha-20-07-1989/>

Assim sendo, abrem-se janelas para a apreensão do fazer artístico de Descartes Gadelha como uma práxis de cunho também etnográfico, posto que, de acordo com a afirmação do artista para a matéria intitulada “Arte denuncia vida no lixo”¹⁶¹, publicada pelo Diário do Nordeste em junho de 2010, “A minha preocupação era mais com os aspectos humano e psicológico daquelas pessoas que sobreviviam do lixo”.

As obras que compunham a mostra em comemoração ao centenário de Ignez Fiuza compartilharam o mesmo recorte espaço-temporal com as artes de Descartes Gadelha, cabendo à extensionista Inês Aurélio, enquanto mediadora pertencente ao núcleo educativo, tecer reflexões e mencionar em suas atividades de comunicação com o público os tão distintos contextos por detrás das obras dos circuitos. A exposição de curta duração ReVouVer, apresentava os significativos trabalhos realizados pela considerada “dama das artes plásticas” no Ceará¹⁶², e esteve presente no MAUC dos dias 9 de março a 3 de maio de 2024. Dentre os trabalhos impactantes desenvolvidos em vida pela marchand, foi mencionada pela equipe de curadoria da exposição a descoberta de novos talentos, bem como a fomentação de grande movimentação no cenário artístico e cultural cearense.

Dentre os estabelecimentos chefiados por Ignez, pode-se citar sua galeria de arte, bem como o Restaurante La Bohème, erigidos na Praia de Iracema nas décadas de 70 e 80 respectivamente.¹⁶³ O restaurante foi sede de eventos artísticos, festivos e intelectuais frequentados pela boemia de Fortaleza, tendo seu fechamento, de acordo com a equipe de curadoria da exposição, uma ligação direta com a “degradação da Praia de Iracema” em função da prostituição. Assim sendo, em uma das falas mencionadas pela equipe de Ignez para o documentário “Uma Mulher Ignezquecível”, publicado na página oficial da Agência Legislativa do Estado do Ceará, no Youtube¹⁶⁴, foi expresso que, após diversas idas às sedes governamentais a fim de solicitar apoio político para solucionar a problemática da prostituição e do turismo sexual na praia de Iracema, Ignez Fiuza empenhou-se na realização de um ato simbólico, consistindo na compra de materiais de higiene, como sabão e vassoura, utilizados pelas pessoas da mobilização para a limpeza do espaço que ia desde a Igreja de São Pedro ao Estoril, na praia de Iracema. “Nós lavamos como quem lavasse a sujeira que estava habitando o bairro”, afirmou a equipe de

¹⁶¹ Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/arte-denuncia-vida-no-lixao-1.549095>

¹⁶² Disponível em <https://www.opovo.com.br/vidaarte/2024/03/08/exposicao-no-mauc-celebra-legado-da-artista-plastica-ignez-fiuza.html>

¹⁶³ Disponível em <https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2016/02/morre-aos-91-anos-a-galerista-ignez-fiuza.html>

¹⁶⁴ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=gomaVzCI4pI>

curadoria a respeito do ato de apelo realizado em prol de mudanças. A ação objetivava o apaziguamento dos impactos negativos que as novas configurações socioespaciais da praia de Iracema, ocorridas em meados dos anos 2000, estavam ocasionando nos negócios geridos por Ignez.

A fala realizada pela equipe para o documentário foi também reproduzida aos bolsistas do MAUC durante a mediação da curadoria, o que direcionou o olhar da extensionista Inês Aurélio para as diversas apreensões possíveis acerca de uma mesma problemática social, inspirando a elaboração do presente relato de experiência. Pode-se afirmar que, em Descartes, as trabalhadoras do sexo são retratadas de modo sensível e complexo em conjunção às dores e angústias, havendo um comprometimento com as nuances afetivas e humanitárias expressas nas pinturas em tons de tramas e conflitos, o que opõe-se de modo significativo à forma como a temática foi abordada pela equipe de curadoria da exposição ReVouVer, que expôs a problemática moral e os empecilhos socioeconômicos como principal via de experiência e significação da mesma temática.

A perspectiva assumida por Descartes, portanto, é a de quem observa os tipos sociais de dentro. Um fazer artesanal de caráter etnográfico no qual o artista, inserido no contexto daquelas que almejava pintar, visava apreender de modo aproximado as cosmovisões, rotinas, e medos das trabalhadoras do sexo. Possuindo contato com a realidade da prostituição desde tempos primevos, Descartes teve seu olhar sensibilizado para uma compreensão mais ampla acerca da situação. A cosmopercepção pintada em seus quadros era não a do empecilho econômico gerado pelas trabalhadoras do sexo, mas a de mulheres que, enquanto pessoas em situações de trabalho degradantes, exprimiam em seus olhos e expressões o peso do processo ativo de marginalização e desumanização, forjados no seio social ao longo da história das civilizações desde tempos imemoriais.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo os museus compostos por discursos múltiplos, a bolsista experienciou como as trajetórias, cosmovisões, e experiências vividas pelos artistas, galeristas e curadores estão intrinsecamente relacionadas às formas dinâmicas assumidas por estes espaços de preservação e tensionamentos da cultura e memória. Assim sendo, direcionando o foco para o museu palco da experiência vivida, Inês Aurélio observou como a coexistência simultânea de dois discursos originários de locais socioeconômicos, políticos, e ideológicos distintos podem cruzar-se gerando insights reflexivos acerca do diálogo que a arte deve estabelecer, e estabelece, entre campos de saberes como a sociologia, história, e etnografia, e como estes fatores podem ser

inseridos na práxis mediacional a fim de exercê-la de modo comprometido com a crítica e a transformação social.

Há no MAUC um trabalho constante em prol da construção de um espaço vivo de representação da cultura local, o que incita a reflexão acerca da multiplicidade de vozes que entoam o canto do “Ser cearense”. A escolha das materialidades que serão expostas, bem como a organização destas ao longo do espaço a fim de tornar o museu alinhado aos fluxos e influxos da sociedade, e assim estabelecer uma relação de diálogo em uma dinâmica de serviço ao povo cearense, é uma tarefa árdua e assídua. Reflexões como “O que compõe a cultura cearense” e “Quais obras devem ou não ser incluídas” são tecidas com cautela, sensibilidade, e aporte teórico. Assim sendo, o Museu de Arte da UFC caracteriza-se também como um território de lutas, resistências e potencialidades.

Diante da complexa rede contextual e discursiva sob a qual se erguem os museus, faz-se necessário romper com a ilusão dos sólidos muros que separam os campos de saberes, estabelecendo a interdisciplinaridade como substrato analítico para se promover uma práxis crítica e politicamente engajada. Desse modo, o presente relato teve como objetivo sensibilizar o olhar para o pensar e agir em museus a partir de um viés dialógico e interdisciplinar, apontando para um horizonte possível de pesquisas de cunho historiográfico, psicológico, sociológico, artístico e etnográfico. Estas, entrecruzando-se dentro das instituições de fomentação da memória e cultura, operam como somas de vetores, enriquecendo-se e complexificando-se mutuamente.

REFERÊNCIAS

ALECETV. PERFIL ENTREVISTA | Descartes Gadelha. YouTube, 12 jun. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BEijP2K-XUE>. Acesso em: 12 ago. 2024.

ALECETV. Uma Mulher Ignezqueável. YouTube, 12 jun. 2024. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=eXaJ_T7pXx4. Acesso em: 12 ago. 2024.

AQUINO, Raquel. Exposição no Mauc celebra legado da marchand Ignez Fiúza. *O Povo*, 2024. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/vidaarte/2024/03/08/exposicao-no-mauc-celebra-legado-da-artist-a-plastica-ignez-fiuza.html>. Acesso em: 12 ago. 2024.

ATAÍDES, Fernanda Barros; OLIVEIRA, Guilherme Saramago de; SILVA, Anair Araújo de Freitas. A etnografia: uma perspectiva metodológica de investigação qualitativa. *Cadernos da Fucamp*, Monte Carmelo, MG, v. 20, p. 133-147, 17 out. 2021.

BRASIL. Lei n.º 11.904, de 14 de janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 15 jan. 2009.

MAUC. Exposição 1989.01 - Catadores do Jangurussu - Descartes Gadelha. 20 jul. 1989. Disponível em: <https://mauc.ufc.br/pt/exposicoes-realizadas/exposicao-1989-01-catadores-do-jangurussu-des-cartes-gadelha-20-07-1989/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

MAUC. Exposição 1989.01 - De um Alguém para Outro Alguém - Descartes Gadelha. 26 fev. 1991. Disponível em: <https://mauc.ufc.br/pt/exposicoes-realizadas/exposicao-1991-01-de-um-alguem-para-outro-al-guem-descartes-gadelha-26-02-1991/>. Acesso em: 12 ago. 2024.

MAUC. Histórico. Museu de Arte da UFC. Disponível em: <https://mauc.ufc.br/pt/historico/#:~:text=Ap%C3%B3s%20estes%20dois%20eventos%2C%20o,assinada%20por%20Ant%C3%B4nio%20Martins%20Filho>. Acesso em: 23 set. 2024.

O POVO. Morre, aos 91 anos, a galerista Ignez Fiúza. 2016. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/noticias/fortaleza/2016/02/morre-aos-91-anos-a-galerista-ignez-fiuzza.html>. Acesso em: 12 ago. 2024.

REVISTA MAUC. *Revista MAUC*, v. 1, Fortaleza, CE, dez. 2021. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/65210/1/2021_revista_mauc_n1.pdf. Acesso em: 12 ago. 2024.

SALES, Iracema. Arte denuncia vida no lixão. *Diário do Nordeste*, 2010. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/arte-denuncia-vida-no-lixao-1.549095>. Acesso em: 12 ago. 2024.

SOUZA, Francisca Ilmar de. O território do prazer: a gênese da prostituição em Fortaleza. *Revista Educação em Debate*, Fortaleza, v. 19, n. 34, p. 13-23, 1997.

“Violência contra jovens negros no Brasil: A construção do sistema jurídico e a perpetuação do preconceito de raça.”

Alex Alves

O presente trabalho tem por objetivo questionar de maneira crítica o problema da violência sofrida por jovens negros em todo território nacional, violência essa manifestada de forma implícita e enraizada na maneira como o Estado lida com as questões sociais.

Ao se analisar os trabalhos publicados que tratam do tema, nota-se que os números da violência expostos em pesquisas recentes são reflexo da construção jurídica que nasce a partir da perspectiva de propriedade e do seu proprietário, excluindo e marginalizando grupos, rotulando-os e tornando-os inimigos sociais. Ao entender o processo de construção do ordenamento jurídico, tendo como referência a Constituição Federal, torna-se inteligível a análise dos motivos pelo qual a violência é normalizada para determinadas camadas da sociedade e repudiada em outras, observa-se ainda quem são os beneficiários do atual sistema de leis e quais corpos experimentam as consequências do não pertencimento.

Por fim, busca questionar de maneira crítica a questão da insegurança pública gerada pelo próprio Estado que ao mascarar o racismo estrutural, perpetua desigualdades e preconceitos, caminhando em sentido contrário aos princípios constitucionais.

PALAVRAS-CHAVE: Violência; Jovens Negros; Racismo Estrutural; Preconceito; Constituição Federal;

INTRODUÇÃO

Durante a expansão marítima europeia no século XV, a Europa era o centro de uma divisão do mundo em três continentes. Os outros dois continentes eram América e África, ambos continentes de exploração, o primeiro de recursos naturais e rendimentos mercantis e o último como mão de obra escrava, sendo que a saída de homens e mulheres do continente africano chegando até a costa brasileira tinha como intuito servir como mão de obra escrava, em um período que o Brasil passava por um processo de povoamento e exploração por parte de sua então metrópole, Portugal. (Chiavenato, 1980).

O africano detinha papel central no processo produtivo visto que as relações econômicas de grande e médio porte, internas e externas, dependiam da força do trabalho escravo para se desenvolver e por mais de três séculos o escravo foi uma mercadoria no Brasil (Carvalho, 2001). Foi apenas em 1888, com a assinatura da Lei Áurea que a escravidão foi abolida, porém não houve nenhum projeto ou política pública capaz de inserir os ex escravos na sociedade, sendo largados a própria sorte. (Santos, 2009)

Com a abolição e o advento do trabalho livre ocorreram mudanças sociais que mudaram a relação de trabalho e o escravo, ao se emancipar, transformou-se em negro, livre e assalariado, vendendo sua força de trabalho de acordo com a ordem competitiva do mercado.

Porém, a sociedade brasileira foi fortemente influenciada por teorias racistas da Europa entre a segunda metade do século XIX até meados do século XX, sendo que essas teorias pautavam pela origem da espécie humana e afirmavam que diferenças étnicas seriam fruto da superioridade ou da inferioridade de determinados grupos humanos sobre outros e, apoiados nessa ideia, muitos cientistas passaram a desenvolver argumentos que justificavam a inferioridade da

população que não fosse europeia. Desse modo, o enorme contingente de pessoas negras se viu sem perspectiva de trabalho, de educação e inclusão social visto que a mão de obra europeia já estava presente. (Ferreira, 2009)

Um dos primeiros estudos realizados sobre o negro no Brasil surge no final do século XX, realizado pelo professor de medicina Raimundo Nina Rodrigues. Esse autor escreveu sobre perspectivas diversas, abordando aspectos físicos, psíquicos, sociais e culturais sobre os africanos e afrodescendentes, inaugurando o chamado racismo científico no Brasil, apresentando em suas teses considerações do negro e do mestiço, desenvolvendo ideias de crença na inferioridade por uma suposta degenerescência mental e física dos negros e mestiços, além de sua propensão ao crime. (Buonicore, 2005)

Comum acreditar que a situação dos afrodescendentes no Brasil se encontrarem nas camadas mais pobres da população se deve muito mais à pobreza e ao passado escravista do que a existência de preconceitos e discriminações, isso porque uma extensa miscigenação teria criado uma sociedade híbrida e mais tolerante com as diferenças, porém a fronteira entre classe e raça é muito tênue, sendo que a raça e a cor são conceitos essências para se pensar as hierarquias sociais no Brasil, podendo até mesmo afirmar que a pobreza tem cor no nosso país.

Ao se tratar da identidade, principalmente da identidade da pessoa negra, é comum a categorização dos indivíduos através de características raciais reducionistas, baseando-se exclusivamente na cor da pele. A categoria de identidade é efetivamente importante para a compreensão sobre o modo como o indivíduo se constitui, sofre influência sobre sua autoestima e seu modo de existir, sendo importante o conhecimento de como essa identidade é desenvolvida principalmente nos contextos sociais adversos discriminatórios. Considerando ainda que as relações entre humanos estão perpassadas por relações de poder e manutenção de interesses, entende-se o contexto das relações raciais em que se observa a desigualdade entre a população negra e a população branca.

A população brasileira assume as características do branco europeu como representativas de sua superioridade étnica fazendo com que o negro seja visto como tipo étnico culturalmente negativo. Desse modo, pessoas com características que a aproximam do tipo branco tendem a ser mais valorizadas do que aquelas cujas características a aproximam do tipo negro, este último com uma maior tendência a desvalorização e a ser socialmente repelido. Essas implicações culminam em uma dificuldade de formação da identidade negra, vez que fica encoberta pela ideia do moreno, mestiço.

Apesar da política de branqueamento físico da sociedade não ter obtido o êxito desejado, o ideal fixado por ideologias e seus mecanismos continua enraizado no inconsciente do brasileiro, sendo que essa perspectiva prima pela exclusão e trata as diferenças como deficiências, impedindo a construção de uma identidade baseada na negritude, já que, por julgarem superior, a grande maioria sonha em desenvolver uma identidade branca.

Por este fato se dá a dificuldade de a população negra desenvolver uma identidade que culminaria em políticas com o objetivo de melhorar sua condição social, sendo que a negação de si próprio, de sua cor e de suas características fenotípicas demonstra que essa parcela da população nasce e sobrevive imerso em uma ideologia de que o branco é o ideal a ser atingido. Esse ideal de branqueamento está introjetado na maioria da população brasileira que de forma inconsciente interfere no processo de construção da identidade, pois o sentimento de pertencimento de grupo acaba enfraquecido, interferindo ainda sobre a autoestima, pois é interiorizado os preconceitos projetados desenvolvendo sua conduta na assimilação dos valores culturais da esfera dominante branca.

A categoria de raça foi mobilizada pelo projeto moderno/colonial instituindo duas zonas. Essas zonas são divididas em a zona do humano, categorizada como zona do ser e a zona do não humano, categorizada como zona do não ser, sendo o padrão de humanidade determinado pelo sujeito homem, branco, cis/hetero, cristão, proprietário e sem deficiência, definindo o sujeito de direito a partir do qual se construirá toda narrativa jurídica. (Pires, 2018)

Partindo da ideia de que a construção da norma teórica e jurisprudencial se produz a partir da experiência da zona do ser, busca-se narrativa que reposicione o papel dos direitos sobre o processo de violência sobre a zona do não ser. Ora, tomar a como parâmetro a zona do ser para se pensar processos de promoção de direitos produz aparato normativo incapaz de perceber e responder às violências manifestadas na zona do não ser, sendo a humanidade atributo exclusivo da zona do ser.

No Brasil, a questão do preconceito e da discriminação estão associados a raça e classe, sendo que a posse ou ausência de capital define o pertencimento a uma das classes fundamentais, sendo elas as classes dos burgueses ou proletários, estando essas hierarquias intimamente ligadas ao processo de formação de nossas diferenças sociais.

O processo de violência é estruturado e condicionado a partir da normalização da zona do ser como representativa do pleno, autônomo e centrado, distorcendo e criando uma percepção sobre o que pode ser entendido como violência.

DA VIOLÊNCIA ESTRUTURAL

A crença que a neutralidade da atividade legislativa oferece caminho para a promoção de uma sociedade equitativa, justa e democrática legitima uma realidade desigual e racialmente seletiva. É sabido que ser negro no Brasil implica em diferenças de tratamento, como por exemplo o acesso ao mercado de trabalho.

A raça ou a cor funciona como um critério relevante no preenchimento da estrutura de classes. Nesse sentido, funciona como um mecanismo de registro de desvantagens no acesso ao mercado de trabalho e a outros setores da vida social.

Ancorado no mito da democracia racial, a compreensão do racismo no contexto brasileiro encontra raízes em sua formação histórica (Gonzalez, 2020). O racismo por denegação se apresenta como chave para a compreensão do racismo no Brasil, ao contrário do racismo explícito que operou com formas abertas de segregação, no racismo por denegação, baseado na miscigenação e na assimilação, foram as hierarquias raciais que garantiram a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante em oposição a inferioridade negra (Ibidem, p. 131).

Os estudiosos brasileiros viram, de início, a mistura de raças como um veneno para o destino da nação, porém mudaram sua concepção para atender as necessidades políticas do momento, visto que o negro passa a ser relacionado na nova ordem capitalista ao atraso e incompatível com o desenvolvimento e a modernidade que o país buscava construir. Desse modo, precisou dar sentido positivo a miscigenação no Brasil, considerando o avançado processo de mestiçagem. (Schwarcz, 1993)

Válido observar que para se constituir como nação, o Brasil já possuía alguns requisitos como território e idioma, porém as figuras influentes da sociedade brasileira exigiam a resolução da questão envolvendo a composição racial, uma vez que as conclusões acerca da inferioridade racial ainda marcavam a época (Munanga, 2004). A visão poligenista da humanidade influenciou os pensadores brasileiros a condenar o cruzamento inter-racial, por conta da crença que tal cruzamento ocasionaria a perda da pureza do sangue da raça branca e superior, produzindo seres incapazes e sem raça, comprometendo o caráter civilizatório do povo brasileiro.

A sociedade brasileira foi fortemente influenciada por teorias racistas da Europa entre a segunda metade do século XIX até meados do século XX, sendo que essas teorias pautavam pela origem da espécie humana e afirmavam que diferenças étnicas seriam fruto da superioridade ou da inferioridade de determinados grupos humanos sobre outros e, apoiados nessa ideia, muitos cientistas passaram a desenvolver argumentos que justificavam a inferioridade da população que não fosse europeia. Desse modo, o enorme contingente de pessoas negras se viu sem perspectiva de trabalho, de educação e inclusão social visto que a mão de obra europeia já estava presente (Ferreira e Mattos, 2007).

Conforme essa ideologia, a intenção dos dirigentes brasileiros era promover um processo de transformação pela qual a sociedade, com o passar dos anos, pudesse vir a ser composta por uma maioria de brancos com ancestralidade europeia, distanciando as matrizes africanas presentes na formação do povo brasileiro, servindo como justificativa de exclusão do negro na sociedade, sendo sua presença percebida como obstáculo a ser superado.

O processo de imigração fortaleceu a política de branqueamento e potencializou a substituição da força de trabalho negra pela branca europeia, sob os argumentos baseados nas ideias racistas de que o negro tinha menos preparo e capacidade que o trabalhador branco, já ajustado ao trabalho livre e as demandas que a sociedade de classes exigia.

Apesar da política de branqueamento físico da sociedade não ter obtido o êxito desejado, o ideal fixado por ideologias e seus mecanismos continua enraizado no inconsciente do brasileiro, sendo que essa perspectiva prima pela exclusão e trata as diferenças como deficiências, impedindo a construção de uma identidade baseada na negritude, já que, por julgarem superior, a grande maioria sonha em desenvolver uma identidade branca.

Por este fato se dá a dificuldade de a população negra desenvolver uma identidade que culminaria em políticas com o objetivo de melhorar sua condição social, sendo que a negação de si próprio, de sua cor e de suas características fenotípicas demonstra que essa parcela da população nasce e sobrevive imerso em uma ideologia de que o branco é o ideal a ser atingido. Esse ideal de branqueamento está introjetado na maioria da população brasileira que de forma inconsciente interfere no processo de construção da identidade, pois o sentimento de pertencimento de grupo acaba enfraquecido, interferindo ainda sobre a autoestima, pois é interiorizado os preconceitos projetados desenvolvendo sua conduta na assimilação dos valores culturais da esfera dominante branca.

A construção do Estado como nação foi estruturada através de um modelo que hierarquizava em termos étnico-raciais os europeus civilizados e racionais em relação aos indígenas e negros tratados como bárbaros, essa perversidade foi justificada por teorias como o racismo científico, darwinismo social e positivismo, que reforçam a humanidade de uns em detrimento de outros.

É sabido que ser negro ou branco no Brasil implica em diferenças de tratamento, sendo que a raça ou cor funciona como critério para o preenchimento de posições na estrutura de classe, funcionando como mecanismo de criação de desvantagens no acesso ao mercado de trabalho e da vida social

A partir da proposta de criminalização do racismo no âmbito constitucional, resultado da luta dos Movimentos Negros brasileiros, busca-se desvincular o racismo como um problema de ordem privada tornando-o uma questão de ordem pública, cujo combate passaria a ser responsabilidade das instituições políticas.

A criminalização de manifestações de desrespeito surge como bandeira política de grupos minorizados, dando visibilidade a violências perpetradas contra eles, a fim de fazer com que o Poder Público assuma a responsabilidade no enfrentamento das condições que subsidiam suas vulnerabilidades. A partir do Artigo 5º, XLII da Constituição Federal de 1988, houve a tipificação de condutas reconhecidas como resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

Tal medida trouxe reposicionamento na discussão pública sobre a crueldade da estratificação social brasileira e anunciou o respeito aos corpos secularmente violentados, denunciado que a exclusão e atos de fala discriminatórios representam violências graves. Mais do que “simples ofensas”, as condutas tipificadas como representativas do crime de racismo se não coibidas oferecem condições para a manutenção de hierarquias e justificativas públicas para o nosso extermínio.

A ideia de que a mestiçagem poderia melhorar a descendência étnica de povo brasileiro auxiliou na construção do mito da democracia racial, amplamente divulgado por vários autores brasileiros, entre eles Gilberto Freyre que em seu livro *Casa Grande e Senzala* defende a miscigenação como fator positivo para se corrigir as distâncias sociais provenientes do sistema

escravocrata. Na visão desse autor, o mestiço, ao ser aceito socialmente, representaria nova configuração do povo brasileiro, atribuindo caráter simbólico aos negros, tornando-os objetos culturais simbólicos, fundadores de uma civilização brasileira sem, todavia, afirmar sua cidadania ou sequer o seu direito a ela (Munanga, 2004). Tal sutileza permitiu a sociedade inferir aceitação ao negro sem precisar incluí-lo socialmente de fato, mantendo relação hierárquica como a existente na época da escravidão. Objetificados, desumanizados, infantilizados, docilizados e muitas outras expressões denunciam o tratamento conferido aos que compõe a zona do não ser (Guimarães 1999).

O mito da democracia racial traz a visão do problema da desigualdade como uma questão de renda e acesso a educação que a maior parte da população não consegue ter ou manter por falta de recursos, porém o problema real está mascarado por uma sociedade que acredita não haver racismo e discriminação em nosso país. No entanto este problema é complexo, de difícil compreensão e enfrentamento, tendo com o advento das leis antidiscriminatórias e com as normas da política de boa convivência social mera transformação formal de expressão racista (Gonzalez, 2020).

A crença nas ideias de universalidade e neutralidade de direitos produz apropriação da agenda de forma hierarquizada e violenta para grupos minorizados e afastados dos bens materiais e simbólicos essenciais para o bem viver, a confiabilidade na universalidade e neutralidade de direitos foi acompanhada pelo desenvolvimento de modelos político econômicos estruturados na desigualdade e no distanciamento das condições proveitosas de vida para a zona do não ser. No caso brasileiro, a violência do racismo por denegação aponta

que a tolerância étnica contribui para a promoção da ideia de que há igualdade de direitos e oportunidades entre brancos e negros, assegurando a perpetuação da desigualdade com apoio da norma legal.

Diferente do caso norte americano, por exemplo, no Brasil o preconceito é caracterizado como preconceito de marca, associado a características físicas que, a partir de um processo histórico, desenvolveu-se de forma institucionalizada que é a todo tempo negado. Isso se dá por conta dos seus mecanismos subliminares que encontram suporte na cordialidade, dando a impressão de inexistência, levando a conclusão de que não se deve adotar nenhum tipo de postura de enfrentamento. No Brasil prevalece a forma de racismo cordial, sendo este a discriminação de pessoas não brancas, caracterizado por uma cortesia superficial que esconde atitudes discriminatórias, expressadas através de piadas, ditos populares, brincadeiras, entre outras formas sempre de cunho racial.

Apesar do papel fundamental na construção e no desenvolvimento do nosso país, houve um processo de desqualificação sistemática da população negra, sendo criadas referências estigmatizantes de ordem física, intelectual e social, sendo legitimadas, tornando-se verdades compartilhadas e difundidas por grande parte da população, levando as pessoas negras a vivenciarem situações de violências como humilhações e desprestígio social, desencadeando desvantagens vivenciadas no dia a dia. A imagem do negro no Brasil depende da sua posição na sociedade e se mostra impossibilitada de mobilidade e sem força para a conquista de espaço que ofereça vantagem. Ao negro, sempre recai um olhar que o lembra que é negro, fato este nunca esquecido colocando de lado todas as suas outras características, evidenciando apenas sua condição racial.

Segundo dados do IBGE (2022), há acesso desigual de grupos populacionais a bens e serviços básicos para o bem-estar social, sendo a população negra a mais vulnerabilizada socioeconomicamente e violentada letalmente. A utilização do direito para segregar não significa apenas elaborar enunciados normativos com caráter discriminatório, deixar de aplicar normas de teor antirracista, esvaziar medidas de promoção da igualdade racial e fortalecer a imagem do negro como não humano, inferior, delinquente, primitivo, lascivo e servil são exemplos da violência do racismo institucional.

DA VIOLÊNCIA LETAL

O sistema de valores representados na legislação penal expressa o universo moral próprio de uma cultura individualista burguesa, conferindo foco máximo a proteção do patrimônio privado, orientando-se para atingir formas de desvio dos grupos socialmente marginalizados. A violência como modelo normalizado para a resolução de conflitos na zona do não ser é tratada como violação ou inefetividade de direito, que reproduzem proteção ilusória da tutela jurídica a corpos e experiências não brancas.

Essa cruel realidade vivenciada aos que vivem na zona do não ser não torna evidente a violação de direitos, mas sim a aplicabilidade do direito nos termos em que foi construído para que atue para os sujeitos para os quais ele foi pensado para funcionar.

Como já é sabido, o racismo é problema social de maior gravidade no Brasil com consequências imensas, variadas e de diferentes graus, refletindo historicamente no campo da segurança pública por meio das altas taxas de homicídio de pessoas negras em comparação com pessoas não negras.

Segundo dados do IPEA, em 2022 a cada cem jovens entre 12 e 29 anos que morreram no Brasil por qualquer causa, 34 foram vítimas de homicídio, resultando em uma média de 62 jovens assassinados por dia no país. Considerando o recorte dos últimos onze anos (2012 a 2022) foram 321.466 jovens vítimas de violência letal no Brasil.

Ainda, considerando o mesmo recorte histórico, a vitimização de pessoas negras em registro de homicídios correspondeu a 76,5% do total de homicídios registrados no país, colocando os números em proporção com a respectiva população, em média, para cada pessoa não negra assassinada no Brasil, 2,8 são negros.

A discussão sobre gênero também é colocada em pauta ao se observar que em 2022, segundo dados do sistema de saúde, do total de homicídios de mulheres registrados, as mulheres negras correspondem a 66,4% das vítimas, ou seja, em proporção, mulheres negras tiveram 1.7 vezes mais chances de serem vítimas de homicídio em comparação com as mulheres não negras.

A violência do racismo estrutural e institucional tem interseccionalidade entre gênero e raça, e é consequência da insuficiência de políticas específicas de proteção. Essas são chaves de interpretação a ser consideradas para compreender os altos índices de mortalidade, vez que mulheres negras são tradicionalmente mais expostas a fatores de violência em comparação com mulheres não negras.

O racismo institucional, encarceramento em massa e a ineficácia histórica de normas penais antirracistas formam o cenário que faz do sistema de justiça criminal uma cruel máquina de destruição dos corpos negros. Em estudo realizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública buscou-se verificar se a influência dos níveis educacionais mais elevados funcionaria como ferramenta para a diminuição do conjunto de vulnerabilidades que aumentam o risco de violência letal e como resultado houve constatações que demonstraram que apesar da diminuição da taxa de homicídios, o decréscimo foi mais intenso entre jovens brancos do que entre jovens negros, ampliando a desigualdade em termos de vulnerabilidade a violência letal. Sendo a escolaridade um aspecto protetivo contra a violência letal, tendo efeitos distintos entre as populações negras e brancas, demonstrando a incidência do racismo sobre o grupo de pessoas negras mediante um amplo conjunto de fatores.

A agenda histórica dos movimentos negros posiciona-se secularmente contra os processos normalizados de encarceramento, tortura e servidão. Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988 até a metade de 2016, houve avanço no campo das ações afirmativas relacionados a educação e mercado de trabalho, mantendo-se acesa a disputa por acesso a terra e demais medias que valorizem a cultura e a memória do processo de formação da sociedade brasileira. A fixação da mensagem de que insultos não devem ser naturalizados, exclusões não devem ser assumidas e que lugares sociais determinados se relacionam a um sistema de privilégios que se pretende romper faz com que negros confrontem os privilégios da população branca de todas as formas democraticamente admitidas, incluindo a criminalização do racismo.

Entender como as dinâmicas do racismo opera é fundamental para a construção de respostas político-institucionais, o racismo se manifesta através de condutas individuais que promovem discriminação racial de variadas formas, seja de forma violenta causando letalidades ou através da atuação contundente de órgãos públicos e privados na expropriação da humanidade, do descarte de vidas e na mobilização de violência sobre grupos pertencentes a zona do não ser.

Nesse sentido, o estudo demonstra através de suas conclusões a possibilidade do protagonismo da educação como forma de política pública que busca tornar mais brando a desigualdade racial, atuando ainda em diferentes áreas como saúde, cultura e segurança, considerando o negativo impacto do racismo na vida das pessoas negras. A forma de composição de conflitos na zona do não ser se dá a partir da violência como norma, sobretudo pela via estatal.

Em sentido contrário a ideia difundida de que não houve segregação legal no Brasil, a análise do sistema de justiça criminal no Brasil nos permite acessar exemplos evidentes de iniciativas públicas de apartheid, comprovando seu êxito, entre outros aspectos, pelos números que evidenciam a cor da terceira maior população carcerária do mundo.

CONCLUSÃO

É preciso ter coragem para confrontar esse modelo ilusório de proteção de direitos que pensa a violência de forma eventual e abstrata, para que seja possível a construção de categorias jurídicas capazes de responder a violência concreta e permanente, estruturais e estruturantes, possibilitando o reconhecimento e exercício da nossa humanidade plena.

Ao observar a forma como a legislação antidiscriminação é mobilizada pelo sistema de justiça, torna-se necessário o acesso a outros referenciais de construção do direito, para que seja capaz de corresponder as demandas da zona do não ser. A busca deve se pautar em categoria de amefricanidade, buscando olhar a formação do Brasil e da América Latina considerando a contribuição dos povos negros e indígenas na construção cultural do continente. (Pires, 2018)

Trata-se de proposta que compreende a forma como adquirimos, justificamos e validamos o conhecimento, rompendo radicalmente com as descrições hierarquizadas que a colonialidade fez de nós, não disputando a possibilidade de sermos incluídos na noção sujeito de direitos posta, nossa disputa é a possibilidade de produzir o direito, a política e o Estado a partir dos nossos termos considerando o nosso devido lugar.

A luta antirracismo tem como pressuposto o combate das estruturas que mantêm vivo o legado colonial escravista, enraizado em modelo de modernidade que é racista, sexista, cis/heteronormativo e capitalista. Enquanto vigorar a lógica da desumanização e do descarte de seres humanos, haverá formas de hierarquização de pessoas.

A análise crítica realizada sobre a formação da identidade racial frente a postura do Estado e os números apresentados neste artigo demonstraram o contexto violento atravessado pela população negra no Brasil, assinalando a urgência de ações estratégicas para possibilitar condições de vida, e não de sobrevivência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Atlas da Violência 2024 – 6. Violência contra pessoas negras - Pag.56 - Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/7868-atlas-violencia-2024-v11.pdf>> Acesso em: 11/08/2024.

Racismo estrutural: conceito, exemplos e como é no Brasil - Enciclopédia Significados Disponível em: <<https://www.significados.com.br/racismoestrutural/#:~:text=O%20racismo%20tem%20classifica%C3%A7%C3%B5es%20diferentes>> Acesso em: 11/08/2024.

PIRES, Thula. RACIALIZANDO O DEBATE SOBRE DIREITOS HUMANOS: Limites e possibilidades da criminalização • do racismo no Brasil – Revista Ensaios.

BATISTA, Waleska Miguel; **SANTOS**, Julio Cesar Silva; **SANTOS**, Lídia Carolina Nascimento dos Santos; **SILVA**, Ariella Luiza Rodrigues. **SISTEMA DE JUSTIÇA CRIMINAL BRASILEIRO E O RACISMO INSTITUCIONAL: RACIALIZAÇÃO E CRIMINALIZAÇÃO DA POPULAÇÃO NEGRA** - Revista Brasileira de Sociologia do Direito, ISSN 2359-5582.

AGUIAR, Márcio Mucedula; **A CONSTRUÇÃO DAS HIERARQUIAS SOCIAIS: CLASSE, RAÇA, GÊNERO E ETNICIDADE**. - Cadernos de Pesquisa do CDHIS — n. 36/37 — ano 20 — p. 83-88 — 2007

PINTO, Mercia Cristina. Costa., & **FERREIRA**, Ricardo. Franklin. (2009). **RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DA PESSOA NEGRA**. - Pesquisas e Práticas Psicossociais – PPP - 9(2), São João del-Rei, julho/dezembro/2014

A INFLUÊNCIA DOS ANTECEDENTES CRIMINAIS NA EXCLUSÃO DA POPULAÇÃO NEGRA DO MERCADO DE TRABALHO: uma análise crítica.

*Nicole Luquerini Oliveira dos Santos*¹⁶⁵

*Thaila Cristina Camargo*¹⁶⁶

RESUMO: Este estudo propõe a análise crítica a respeito da falta de oportunidades para a população negra no mercado de trabalho, devido ao direito de consultar antecedentes criminais que muitas empresas contratantes exercem. Busca-se então, analisar como a prática desse direito contribui para as desigualdades raciais. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostram que a população negra enfrenta uma taxa de desemprego significativamente maior e é desproporcionalmente impactada pelo sistema de justiça criminal (IBGE, 2022). Isso se dá principalmente pelo racismo estrutural enraizado na sociedade brasileira (ALMEIDA, 2019). As ocupações que restam para essa comunidade são aquelas de menor prestígio e remuneração, como empregadas domésticas e vigilantes de segurança, profissões que frequentemente exigem a apresentação de antecedentes criminais (ABDALA, 2023). No entanto, mesmo após o cumprimento das penas e a reintegração legal, essas pessoas encontram enormes dificuldades para conseguir um emprego digno, o que gera a exclusão desse povo no mercado formal, reforçando ainda mais as disparidades raciais e perpetuando um ciclo de marginalização da comunidade negra (IPEA, 2024). Portanto, é necessário reavaliar a prática de consulta de antecedentes criminais pelas empresas, uma vez que, ao invés de ser uma ferramenta neutra de seleção, ela tem funcionado como um mecanismo de exclusão que aprofunda as desigualdades raciais no Brasil e acaba, de certa forma, ferindo o objetivo constitucional de que todos devem ser iguais perante a lei, assim, prejudicando a justiça criminal e social (SOUZA, 2017; BRASIL, 1988).

Palavras-Chave: Racismo estrutural, desigualdades, emprego, justiça criminal, antecedentes criminais.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O Brasil, desde o período colonial, é marcado por profundas desigualdades sociais e raciais que, mesmo após a abolição da escravidão em 1888, continuam a moldar as relações sociais e econômicas do país (GOMES, 2017). A marginalização da população negra, que por séculos foi forçada ao trabalho escravo, persiste na atualidade, e uma das formas mais prejudiciais dessa exclusão se reflete na consulta a antecedentes criminais. Essa prática, embora legal, opera como um dos mecanismos que reforçam o racismo estrutural, afetando desproporcionalmente a

¹⁶⁵ Doutorando em Direito pela UNISINOS (RS), bolsista do Programa de Excelência Acadêmica da CAPES (PROEX). Mestre e bacharel em Direito pela PUC-Campinas (SP). Professor da Faculdade de Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: mariodsfilho.adv@gmail.com.

¹⁶⁶ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: nickolivalho@gmail.com. ³ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: thaila_camargo@hotmail.com.

população negra e contribuindo para a discriminação racial (IPEA, 2024).

No contexto do mercado de trabalho brasileiro, a exigência de antecedentes criminais por parte das empresas tem sido um dos principais obstáculos para a reintegração social de ex-detentos, que em sua maioria são negros (INSTITUTO ETHOS, 2023). A desproporção racial no sistema de justiça criminal contribui para a exclusão desses indivíduos dos postos de trabalho formais, perpetuando um ciclo de pobreza, estigmatização e reincidência criminal (IPEA, 2024).

De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os negros representam mais de 56% da população brasileira; contudo, possuem pouca representação nos cargos de maior prestígio e rendimento (IBGE, 2022). Por outro lado, representam 66% da população carcerária, conforme levantamento do Infopen (Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias) (BRASIL, 2024). Esse quadro é agravado pela prática de consulta a antecedentes criminais, que impede que indivíduos com histórico criminal, em sua maioria negros, tenham acesso a empregos formais e até mesmo aos empregos menos remunerados (FGV, 2024). Essa prática acaba, na realidade, contribuindo para a manutenção de um ciclo de marginalização e discriminação (SOUZA, 2017).

Deve-se, então, propor uma análise crítica da prática de consulta a antecedentes criminais e de como ela contribui para a perpetuação da desigualdade racial no Brasil. A prática da exclusão de indivíduos com antecedentes criminais reforça o racismo estrutural e impede que a população negra tenha acesso a melhores oportunidades econômicas e sociais (IPEA, 2024). Além disso, é importante que sejam discutidas possíveis soluções e propostas de reformas que visem mitigar os impactos dessa prática sobre a população negra (CNJ, 2024).

DESENVOLVIMENTO

1. O Legado da Escravidão e a Exclusão da População Negra

A exclusão da população negra no Brasil remonta ao período colonial, quando milhões de africanos foram trazidos à força para trabalhar nas plantações de açúcar, café e mineração (GOMES, 2017). O sistema escravista brasileiro, além de ser um dos mais longos da história moderna, deixou profundas cicatrizes que moldaram as estruturas sociais e econômicas do país. Mesmo após a abolição da escravidão, os negros foram deixados à margem da sociedade, sem acesso a terras, educação ou empregos formais (NASCIMENTO, 1978). Assim, caracteriza-se o que existe enraizado em nossa sociedade desde então: o chamado racismo estrutural, que prejudica a vida de muitas pessoas negras (SOUZA, 2017).

A marginalização da população negra foi mantida ao longo dos anos por meio de uma

série de práticas discriminatórias, que se manifestam de várias formas até os dias de hoje (IPEA, 2024). A consulta a antecedentes criminais, por exemplo, pode ser vista como uma continuação das políticas excludentes que historicamente impediram a ascensão social da população negra. Esse mecanismo, que ostensivamente visa garantir a segurança nas contratações, funciona, na realidade, como uma barreira para o acesso de negros ao mercado de trabalho formal (FGV, 2024).

Carolina Maria de Jesus, em sua obra “Quarto de Despejo”, retrata de maneira pungente as dificuldades enfrentadas pelas pessoas negras e pobres nas periferias urbanas, revelando o ciclo de pobreza e marginalização que perpetua a exclusão dessas pessoas (JESUS, 1960). Sua narrativa não apenas descreve as privações materiais, mas também a estigmatização social enfrentada pela população negra. A obra de Carolina nos faz refletir sobre como as estruturas sociais que marginalizam os negros se mantêm e se reproduzem ao longo do tempo. A consulta a antecedentes criminais é um exemplo moderno dessas práticas que, de forma sutil e muitas vezes invisível, perpetuam a exclusão de pessoas já vulnerabilizadas socialmente e desprivilegiadas (CNJ, 2024).

2. A Seletividade Penal e o Racismo Estrutural no Brasil

O sistema de justiça criminal brasileiro, assim como outras instituições sociais, está profundamente marcado pelo racismo estrutural. A seletividade penal, que se manifesta na maior criminalização da população negra, é um dos fatores que contribuem para o desproporcional encarceramento de negros no país. Segundo dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen), mais de dois terços da população carcerária brasileira é composta por negros, refletindo o viés racial no sistema de justiça (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2023).

A Defensoria Pública do Estado de São Paulo, em seus relatórios anuais, tem destacado como o racismo estrutural permeia o sistema de justiça (DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2024). Em muitos casos, negros são presos com base em provas frágeis ou em crimes de menor gravidade, como furtos cometidos por necessidade econômica, enquanto brancos, acusados de crimes semelhantes, frequentemente recebem penas mais brandas ou são absolvidos. Esse padrão de seletividade penal reflete uma prática enraizada de controle social, onde a população negra é constantemente vigiada, criminalizada e marginalizada.

Estudos do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) indicam que a criminalização da pobreza no Brasil atinge de maneira desproporcional a população negra. Jovens negros têm três vezes mais chances de serem mortos ou presos (muitas vezes injustamente) em

operações policiais do que jovens brancos (IPEA, 2024). Esse dado, alarmante por si só, revela como a exclusão da população negra começa muito antes do encarceramento, se manifestando nas abordagens policiais, nos processos judiciais e, posteriormente, na vida após o cumprimento da pena.

Um dos exemplos mais emblemáticos da seletividade racial do sistema de justiça brasileiro é o caso de Rafael Braga. Ele foi o único preso nas manifestações de 2013 por portar uma garrafa de desinfetante, considerada material inflamável pelas autoridades. Enquanto manifestantes brancos envolvidos em atos de maior violência foram liberados ou sequer processados, Braga, um jovem negro e morador de uma favela, foi condenado e tornou-se símbolo da injustiça racial no Brasil (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021).

Esse quadro de criminalização seletiva reflete o racismo estrutural que permeia todas as esferas da sociedade brasileira, inclusive o mercado de trabalho. A exigência de apresentação de antecedentes criminais em processos seletivos, embora tenha como objetivo declarado proteger as empresas, acaba funcionando como um mecanismo que perpetua a marginalização da população negra (FGV, 2024). Isso ocorre porque a população negra, mais frequentemente criminalizada, é também a mais vulnerável a ter seus antecedentes utilizados como justificativa para exclusão do mercado de trabalho, tornando-se uma forma das empresas disseminarem preconceitos ao entrevistar pessoas negras e associá-las a criminosos, de maneira totalmente discriminatória.

3. Consulta a Antecedentes Criminais e Exclusão no Mercado de Trabalho

A consulta a antecedentes criminais tornou-se uma prática comum no mercado de trabalho brasileiro, especialmente em setores como segurança privada, serviços gerais e empregos domésticos, cujas áreas são majoritariamente ocupadas por negros. O argumento por trás dessa prática é garantir a segurança no ambiente de trabalho. Porém, a realidade é que essa exigência exclui de maneira sistemática indivíduos que já pagaram suas dívidas com a justiça e desejam mudar de vida com uma oportunidade digna de trabalho, sem que sejam condenados pelo resto da vida por crimes já pagos. O dever do sistema carcerário é reinseri-los na vida social (BRASIL, 1984). Muitos dos crimes pelos quais os negros são condenados no Brasil são de menor gravidade, como furtos cometidos por necessidade, ou crimes relacionados ao tráfico de drogas em pequena escala, que, conforme aponta a Defensoria Pública de São Paulo, têm como vítimas principais os jovens negros das periferias (DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2024). No entanto, esses crimes, quando registrados nos antecedentes criminais,

tornam-se barreiras praticamente intransponíveis para a reintegração desses indivíduos no mercado de trabalho.

De acordo com um estudo realizado pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), mais de 70% das empresas brasileiras consultam os antecedentes criminais de seus candidatos durante o processo de seleção (FGV, 2024). Essa prática, embora presente no direito, levanta importantes questões éticas e sociais. O fato de que a maior parte das pessoas com antecedentes criminais seja composta por negros implica que essa prática acaba funcionando como um mecanismo de exclusão racial para pessoas já vulnerabilizadas e desprivilegiadas, impedindo que esses indivíduos acessem empregos formais e, consequentemente, melhores condições de vida. A função da justiça nisso seria garantir dignidade à população negra e minimizar qualquer preconceito (IPEA, 2024).

Outro aspecto importante a ser considerado é o impacto psicológico dessa exclusão. Carolina Maria de Jesus, em “Quarto de Despejo”, descreve a dor da exclusão e a sensação de invisibilidade que a acompanha. Da mesma forma, os indivíduos com antecedentes criminais, especialmente aqueles que são negros e vêm de comunidades marginalizadas, sentem-se permanentemente marcados pela sua passagem no sistema de justiça. O estigma do “ex-detento” se torna uma marca que os acompanha para o resto da vida, dificultando sua reintegração plena na sociedade, levando-os ainda mais para o caminho do crime, por ser sua única “oportunidade” de sobrevivência (JESUS, 1960).

Nesse sentido, a exclusão do mercado de trabalho formal contribui para o aumento da informalidade e da reincidência criminal. Sem acesso a empregos formais, muitos ex detentos são forçados a recorrer a atividades informais ou ilícitas para sobreviver, perpetuando o ciclo de pobreza e criminalidade. A consulta a antecedentes criminais, portanto, não apenas reforça o estigma sobre os ex-detentos, mas também impede que eles tenham uma segunda chance real de se reintegrarem à sociedade, o que deveria ser o resultado de uma pena cumprida (IPEA, 2024).

4. Impacto Econômico da Exclusão de Ex-Detentos

A prática de consulta a antecedentes criminais exclui a população negra do mercado de trabalho formal no Brasil, resultando em perda de produtividade e crescimento econômico, com potencial de aumento de até 30% no PIB, segundo o Instituto Ethos (INSTITUTO ETHOS, 2023). Essa exclusão perpetua a desigualdade social e limita a mobilidade das famílias negras, enquanto a inclusão dessa população no trabalho traria benefícios econômicos, como aumento da competitividade, conforme aponta a Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2024). Casos emblemáticos, como o de Rafael Braga, ilustram a seletividade penal que afeta

desproporcionalmente a população negra, reforçando a necessidade de justiça social e inclusão no mercado de trabalho (SILVA, 2021). Esse tipo de criminalização seletiva resulta em uma super-representação da população negra nas prisões e, consequentemente, uma maior dificuldade para esses indivíduos se reintegrarem ao mercado de trabalho após cumprirem suas penas (INFOPEN, 2023). A consulta a antecedentes criminais, ao ser aplicada de maneira indiscriminada, impede que muitos desses indivíduos tenham uma segunda chance, perpetuando o ciclo de pobreza e marginalização.

Um exemplo particularmente preocupante foi o caso de Luiz Carlos Justino, um músico negro de 23 anos, que foi preso injustamente em 2020 e novamente em 2022, acusado de crimes que não cometeu. Luiz Carlos foi acusado de envolvimento em um roubo, embora não houvesse evidências concretas que o ligassem ao crime (G1, 2022). Ele passou meses preso até que sua inocência foi comprovada e, como muitos negros no Brasil, enfrentou dificuldades extremas para se reintegrar à sociedade após a prisão. Mesmo sendo um músico talentoso e ativo em sua comunidade, o registro criminal manchou sua reputação e dificultou o acesso a oportunidades de trabalho e desenvolvimento pessoal. Em razão desse acontecido, Luiz relatou que não anda sozinho com medo de acontecer essa injustiça novamente (G1, 2022).

Casos como o de Luiz Carlos Justino são emblemáticos da seletividade racial do sistema penal brasileiro, onde jovens negros são frequentemente criminalizados com base em provas frágeis ou equivocadas. A prática de consulta a antecedentes criminais, especialmente sem uma análise criteriosa, perpetua esse ciclo de exclusão social. É urgente reformar essa prática, restringindo o uso da consulta apenas para cargos de alta confiança ou segurança pública, para que indivíduos como Luiz Carlos possam reconstruir suas vidas sem o fardo de uma injustiça que nunca deveria ter ocorrido (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2024).

Além disso, é fundamental que sejam implementadas políticas públicas voltadas para a reintegração social de ex-detentos. Programas de qualificação profissional, aliados a incentivos fiscais para empresas que contratam ex-presidiários, podem ser medidas eficazes para reduzir a reincidência criminal e promover a inclusão social (IPEA, 2024). Essas políticas precisam ser acompanhadas de campanhas de conscientização para combater o estigma associado aos antecedentes criminais e promover uma visão mais justa e inclusiva da reintegração social.

A criação de um marco legal que limite o uso de antecedentes criminais como critério de exclusão no mercado de trabalho é uma medida que já vem sendo discutida em várias partes do mundo e deveria ser considerada no Brasil. Nos Estados Unidos, por exemplo, o movimento “Ban the Box” tem ganhado força, buscando eliminar a exigência de antecedentes criminais em aplicações de emprego, exceto para cargos em que isso seja absolutamente necessário

(NATIONAL EMPLOYMENT LAW PROJECT, 2023). No Brasil, uma legislação semelhante poderia ajudar a reduzir as barreiras enfrentadas por ex-detentos, especialmente negros, na busca por emprego.

Logo, é importante que as empresas brasileiras passem a adotar políticas mais inclusivas em relação à contratação de ex-detentos. Em vez de utilizar os antecedentes criminais como um filtro eliminatório, as empresas deveriam avaliar os candidatos com base em suas qualificações e competências, considerando a reintegração social como parte de sua responsabilidade social corporativa (MCKINSEY & COMPANY, 2024). O racismo estrutural, evidenciado na consulta a antecedentes criminais, exige não apenas reformas legais, mas também uma mudança de paradigma na forma como a sociedade brasileira encara a reintegração social e a igualdade de oportunidades. O sistema atual, ao excluir ex-detentos de maneira indiscriminada do mercado de trabalho formal, perpetua desigualdades e, ao mesmo tempo, mina as bases da própria justiça social e econômica. Para abordar essas questões, é crucial propor reformas que promovam a justiça racial e a inclusão social.

Um ponto crucial para combater a exclusão da população negra e dos ex-detentos do mercado de trabalho é o incentivo fiscal para empresas que contratarem esses indivíduos. No Brasil, programas como o “Começar de Novo” do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) foram criados com o intuito de reintegrar e ressocializar ex-detentos, oferecendo oportunidades de emprego em empresas que aceitam formar parcerias para facilitar essa inclusão (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2024). No entanto, é necessário expandir e fortalecer essas iniciativas, de modo que as empresas se sintam encorajadas, por incentivos fiscais e sociais, a dar uma nova chance a quem já pagou pelos seus crimes. Além disso, campanhas de conscientização pública são essenciais para combater o estigma social que recai sobre os ex-detentos, especialmente os negros. A mídia e as redes sociais têm um papel importante a desempenhar na mudança dessa narrativa, promovendo histórias de sucesso e evidenciando como a inclusão de ex-presidiários pode ser benéfica não apenas para os indivíduos, mas para a sociedade como um todo. A Organização Internacional do Trabalho (OIT), por exemplo, já demonstrou em seus estudos que a inclusão de minorias e a redução de barreiras no mercado de trabalho têm um impacto positivo na produtividade econômica de um país, aumentando sua competitividade no cenário global (OIT, 2024).

5. Casos Concretos, Propostas de Reformulação e Mudanças Necessárias

O movimento “Ban the Box” nos Estados Unidos é um exemplo a ser considerado no Brasil, pois visa eliminar a pergunta sobre antecedentes criminais dos formulários de emprego, permitindo que os candidatos sejam avaliados com base em suas qualificações e habilidades antes

que seu histórico seja considerado (NATIONAL EMPLOYMENT LAW PROJECT, 2023). No Brasil, essa política poderia ser adaptada, focando em eliminar a consulta a antecedentes em cargos de menor risco e promovendo a avaliação justa dos candidatos. Isso seria especialmente benéfico para a população negra, que, como já discutido, é a mais afetada pela criminalização seletiva e pela exclusão social (INSTITUTO ETHOS, 2023).

A educação tem um papel fundamental na desconstrução dos estereótipos e no combate às desigualdades raciais e sociais. No entanto, o sistema educacional brasileiro reflete, em muitos aspectos, as mesmas desigualdades estruturais que vemos no mercado de trabalho e no sistema de justiça criminal. A população negra, historicamente marginalizada do acesso à educação de qualidade, enfrenta barreiras desde os primeiros anos de vida, o que limita suas oportunidades de ascensão social e econômica (IPEA, 2024). Isso se reflete diretamente na sua maior vulnerabilidade ao sistema de justiça criminal e, consequentemente, na exclusão gerada pela consulta a antecedentes criminais.

Autores como Abdias do Nascimento, em sua obra “O Genocídio do Negro Brasileiro”, destacam como o racismo no Brasil vai além da violência física e se manifesta também por meio da exclusão do acesso a direitos fundamentais, como a educação e o emprego. Ele argumenta que essa exclusão é uma forma de genocídio cultural, pois impede que a população negra tenha as mesmas oportunidades de desenvolvimento que a população branca (NASCIMENTO, 1978). Para Nascimento, o sistema educacional deveria ser uma das principais ferramentas para combater essa forma de genocídio, oferecendo à população negra uma educação de qualidade que promova a sua inclusão social e econômica.

Outro autor brasileiro que discute amplamente a questão racial é Jessé Souza, em seu livro “A Elite do Atraso”. Souza argumenta que o racismo estrutural no Brasil está intimamente ligado à forma como a elite brasileira construiu um sistema que favorece a exclusão da população negra e pobre (SOUZA, 2017). Ele destaca que, sem uma reforma profunda no sistema educacional, que promova a igualdade de oportunidades desde a infância, será impossível combater as desigualdades sociais e raciais de maneira eficaz. Souza também aponta que a exclusão da população negra do mercado de trabalho é uma consequência direta da falta de acesso à educação de qualidade e das barreiras adicionais, como a consulta a antecedentes criminais, que dificultam a mobilidade social (SOUZA, 2017).

Portanto, uma proposta de reformulação para combater a exclusão gerada pela consulta a antecedentes criminais deve estar necessariamente vinculada a uma melhoria no sistema educacional. É necessário garantir que a população negra tenha acesso à educação de qualidade desde os primeiros anos, para que possa competir de maneira justa no mercado de trabalho. Além disso, a inclusão de disciplinas que abordem o racismo estrutural e a história da população negra

no Brasil nas escolas é fundamental para que as futuras gerações possam desconstruir os estereótipos raciais e criar uma sociedade mais justa e igualitária.

6. Impacto a Longo Prazo da Exclusão no Mercado de Trabalho

A exclusão da população negra do mercado de trabalho formal e a marginalização dos ex-detentos geram efeitos devastadores que transcendem o aspecto individual, afetando a coletividade e perpetuando a desigualdade intergeracional. Esse impacto, além de econômico, é profundamente social e psicológico, criando um ciclo contínuo de pobreza e marginalidade que afeta comunidades inteiras. O historiador Flávio dos Santos Gomes, em sua obra “Histórias do Pós-Abolição”, explora como as exclusões históricas da população negra continuam a reverberar na sociedade brasileira contemporânea, impedindo que essa parcela da população tenha acesso pleno aos direitos e às oportunidades (GOMES, 2017).

A exclusão do mercado de trabalho formal impacta diretamente o bem-estar econômico das famílias negras. Como as oportunidades formais de emprego são bloqueadas por práticas como a consulta a antecedentes criminais, muitos ex-detentos são empurrados para o mercado informal, onde a remuneração é mais baixa e os direitos trabalhistas são frequentemente inexistentes (IPEA, 2024). A consequência disso é que famílias inteiras continuam presas em um ciclo de pobreza, sem acesso a uma educação de qualidade, à saúde adequada e a condições de moradia dignas.

Estudos do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) mostram que a informalidade é mais comum entre a população negra, e a consulta a antecedentes criminais só agrava esse cenário (IPEA, 2024). Quando as empresas optam por excluir aqueles que têm antecedentes, elas estão, na prática, relegando-os ao trabalho informal ou à marginalidade. Isso impacta a qualidade de vida não apenas dos ex-detentos, mas também de suas famílias, perpetuando a desigualdade intergeracional.

O impacto psicológico da exclusão também não pode ser negligenciado. O estigma associado ao histórico criminal e a constante rejeição no mercado de trabalho formal causam uma série de problemas emocionais, como depressão, ansiedade e sentimento de fracasso (SOUZA, 2017). A exclusão do mercado de trabalho não apenas nega aos ex detentos a oportunidade de ganhar uma vida honesta, mas também rouba deles a dignidade e a autoestima, contribuindo para a marginalização contínua. A escritora Carolina Maria de Jesus, como já citada, capta a essência dessa marginalização ao descrever a luta diária das populações periféricas e negras contra a fome, a miséria e o preconceito. Sua obra reflete o impacto psicológico e social de viver à margem da

sociedade, sem oportunidades de ascensão social e econômica (JESUS, 1960).

Do ponto de vista da sociedade como um todo, a exclusão da população negra e dos ex-detentos do mercado de trabalho formal gera um ciclo de dependência do Estado e dos serviços públicos. Sem emprego formal, muitos recorrem ao auxílio governamental, o que aumenta a pressão sobre os já escassos recursos destinados às políticas sociais (IPEA, 2024). Além disso, a exclusão do mercado de trabalho contribui para o aumento da criminalidade, uma vez que muitos ex-detentos, sem outra opção de subsistência, acabam reincidindo no crime (CNJ, 2023).

Quando grandes parcelas da sociedade são sistematicamente excluídas das oportunidades econômicas e sociais, cria-se um ambiente de tensão e desigualdade, onde o ressentimento e a insatisfação crescem. Isso pode levar ao aumento da violência e da instabilidade social, o que, por sua vez, impacta negativamente o desenvolvimento econômico e social do país (IPEA, 2024).

7. Responsabilidade das Empresas e o Papel da Responsabilidade Social Corporativa

Diante desse cenário de exclusão e marginalização, as empresas têm um papel crucial a desempenhar na promoção da justiça social e da inclusão no mercado de trabalho. A responsabilidade social corporativa (RSC) tem se tornado um tema cada vez mais relevante no contexto empresarial global, e as empresas brasileiras precisam adotar uma postura mais ativa na promoção da inclusão de ex-detentos e da população negra no mercado de trabalho. Empresas que adotam políticas de inclusão e diversidade não apenas cumprem sua responsabilidade social, mas também colhem benefícios econômicos (MCKINSEY & COMPANY, 2024).

A criação de programas internos de capacitação para ex-detentos também pode ser uma estratégia eficaz para garantir que essas pessoas estejam preparadas para as demandas do mercado de trabalho. Esses programas podem incluir treinamento em habilidades técnicas, desenvolvimento de competências socioemocionais e mentoria, ajudando os ex-presidiários a se adaptarem ao ambiente corporativo e a desenvolverem uma carreira de longo prazo (CNJ, 2023).

Outro aspecto importante é a transparência das empresas em relação às suas políticas de inclusão e a adoção de práticas de compliance que garantam que os processos de contratação sejam justos e não discriminatórios. Isso inclui a revisão dos formulários de emprego, para que a consulta a antecedentes criminais não seja utilizada de maneira automática como critério de exclusão, e a criação de mecanismos de avaliação que levem em conta a reintegração social dos candidatos.

A reintegração social e econômica dos ex-detentos, especialmente os negros, é uma questão de justiça social que requer uma abordagem multifacetada, envolvendo o Estado, o setor privado e a sociedade civil. O primeiro passo para enfrentar essa exclusão é a reformulação da

legislação trabalhista, especificamente no que tange à consulta a antecedentes criminais. Como mencionado anteriormente, muitos países já adotaram práticas que limitam ou restringem o uso de antecedentes criminais como critério de contratação, permitindo que os candidatos sejam avaliados com base em suas qualificações, competências e no tempo decorrido desde o cumprimento de suas penas (BAN THE BOX, 2024).

No Canadá, por exemplo, o uso de antecedentes criminais para a exclusão de candidatos ao emprego é limitado por leis que visam proteger os direitos humanos e prevenir a discriminação. O país adotou a “Human Rights Code”, que proíbe a discriminação com base no histórico criminal, exceto em casos onde o crime está diretamente relacionado às exigências do cargo (CANADIAN HUMAN RIGHTS COMMISSION, 2024). Esse modelo poderia servir de inspiração para o Brasil, onde a legislação trabalhista poderia ser reformulada para limitar a exigência de antecedentes criminais apenas a cargos onde essa informação seja essencial.

Outro exemplo inspirador é a União Europeia, onde vários países adotaram políticas de reintegração para ex-detentos, incluindo incentivos fiscais para empresas que contratam indivíduos com histórico criminal. O objetivo dessas políticas é promover a inclusão social e econômica de ex-presidiários, reconhecendo que, ao negar-lhes uma segunda chance, as sociedades estão, na verdade, perpetuando o ciclo de exclusão e criminalidade (EUROPEAN UNION, 2024). Tais medidas poderiam ser implementadas no Brasil, juntamente com a criação de um marco legal que garanta que o histórico criminal não seja um critério eliminatório nos processos seletivos, a menos que seja estritamente necessário para a função.

A reintegração também passa pela mudança cultural e pela forma como a sociedade enxerga os ex-detentos, principalmente os negros. A Fundação Getúlio Vargas (FGV) conduziu um estudo que revelou que o estigma associado aos antecedentes criminais afeta de maneira desproporcional os negros, perpetuando o racismo estrutural e a exclusão econômica (FGV, 2024). Para superar esse estigma, é necessário um esforço conjunto entre o governo e o setor privado para promover campanhas de conscientização que abordem o racismo, a exclusão social e a importância de oferecer uma segunda chance aos indivíduos que já cumpriram suas penas.

8. O Papel do Estado na Promoção da Igualdade Racial e a Responsabilidade das Empresas na Inclusão de Ex-Detentos

O Estado brasileiro tem um papel central na promoção de políticas públicas que incentivem a reintegração dos ex-detentos, especialmente dos negros, ao mercado de trabalho formal. No entanto, as políticas atuais são insuficientes para lidar com o problema estrutural da exclusão racial e social. É fundamental que o governo adote uma abordagem mais ativa e

abrangente, implementando políticas de incentivo à inclusão social e econômica de ex-detentos, além de revisar as leis que perpetuam a exclusão (IPEA, 2023).

Uma das principais reformas que o Estado brasileiro precisa implementar é a revisão da Lei de Execuções Penais (Lei nº 7.210/1984), que, embora preveja a reintegração social dos presos como um de seus objetivos, na prática, não oferece mecanismos eficazes para que essa reintegração ocorra de forma adequada (BRASIL, 1984). A lei precisa ser atualizada para refletir as realidades do mercado de trabalho contemporâneo e para garantir que os ex-detentos tenham acesso a programas de qualificação profissional e a oportunidades reais de emprego após o cumprimento de suas penas.

Além disso, o Estado deve promover parcerias público-privadas para a criação de programas de reintegração que visem capacitar e empregar ex-detentos em setores específicos da economia. Um exemplo disso é o Programa de Reintegração Social do CNJ, que promoveu a criação de empregos para ex-detentos em diversas áreas, como construção civil e serviços gerais (CNJ, 2024). No entanto, esses programas ainda são insuficientes, dada a magnitude do problema. É necessário expandi-los e garantir que mais empresas, especialmente em setores que empregam uma grande quantidade de mão de obra, participem desses projetos.

Contudo, a consulta a antecedentes criminais, longe de ser uma prática neutra e objetiva, opera como um mecanismo que perpetua a exclusão social e o racismo estrutural no Brasil (IPEA, 2023).

Para combater essa exclusão, é necessário adotar uma série de reformas e políticas que promovam a inclusão social e a igualdade de oportunidades. O Estado brasileiro deve liderar esse processo, reformando a legislação trabalhista e penal, e criando incentivos fiscais para as empresas que contratam ex-detentos (MCKINSEY & COMPANY, 2024).

Por fim, a sociedade como um todo precisa estar engajada nesse processo de mudança. Campanhas de conscientização e educação são essenciais para combater o estigma associado aos antecedentes criminais e para promover uma visão mais justa e inclusiva da reintegração social. Ao combater a exclusão da população negra e dos ex-detentos, estaremos não apenas promovendo a justiça social, mas também construindo uma sociedade mais forte, coesa e economicamente produtiva (EUROPEAN UNION, 2024).

A consulta a antecedentes criminais, quando não aplicada com critérios claros e restritivos, não só perpetua um ciclo de exclusão social, mas também fere diretamente os princípios constitucionais de igualdade e dignidade humana (BRASIL, 1988). A estrutura do racismo estrutural no Brasil é sustentada por práticas que reforçam a marginalização de grupos já vulneráveis, como a população negra, e o uso indiscriminado de antecedentes criminais é uma

dessas práticas. Ao permitir que empresas utilizem esse critério de forma generalizada, o Estado, o setor privado e a sociedade como um todo acabam promovendo a continuidade de desigualdades históricas que se perpetuam de geração em geração (IPEA, 2023).

A necessidade de reformas não se limita à eliminação da consulta a antecedentes para cargos que não justifiquem essa exigência. Trata-se de uma reavaliação mais ampla sobre como a sociedade lida com aqueles que já cumpriram suas penas. Não basta permitir que ex-detentos retornem ao convívio social; é necessário proporcionar condições reais para que essa reintegração aconteça de forma digna e produtiva, dando-lhes oportunidades de retomar suas vidas, aprender novas habilidades e contribuir para a economia.

Além disso, é imperativo que as empresas sejam incentivadas a adotar práticas mais inclusivas, considerando que a responsabilidade social corporativa pode ser um grande agente de mudança. As corporações que promovem a inclusão, ao eliminar barreiras como a exigência indiscriminada de antecedentes criminais, demonstram compromisso com uma sociedade mais justa e equitativa (MCKINSEY & COMPANY, 2024).

Portanto, repensar a prática de consulta a antecedentes criminais, implementando políticas públicas mais inclusivas e promovendo uma cultura corporativa que abrace a diversidade e a segunda chance, é um caminho essencial para reduzir as desigualdades raciais no Brasil. Não podemos mais ignorar o impacto devastador que essas práticas têm sobre a população negra e sobre o tecido social como um todo. Para avançarmos enquanto sociedade, é fundamental reconhecer que a reintegração social de ex-detentos não é apenas uma questão de justiça, mas uma necessidade para a construção de um Brasil mais igualitário e próspero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A adoção dessas reformas abrirá uma nova perspectiva de justiça e inclusão, onde todos os cidadãos, independentemente de sua cor ou passado criminal, terão a oportunidade de participar ativamente do mercado de trabalho e reconstruir suas vidas. A construção de uma sociedade verdadeiramente justa e igualitária exige que repensemos profundamente nossos mecanismos de exclusão, reconhecendo a necessidade de superar séculos de desigualdade racial e social (IPEA, 2023).

Diante de tudo o que foi exposto, torna-se imprescindível revisar e refletir sobre o real propósito das empresas ao utilizarem a consulta a antecedentes criminais. Essa prática não deveria ser um instrumento para perpetuar preconceitos enraizados, nem para avaliar as pessoas brancas de forma diferente das negras. Na realidade, a consulta a antecedentes tem se mostrado

uma ferramenta de discriminação que reforça estigmas e marginaliza ainda mais a população negra. Além disso, é essencial criticar o sistema carcerário em conjunto com o racismo estrutural que permeia essas instituições, pois a marginalização de pessoas negras e pobres está profundamente ligada ao funcionamento de um sistema que não oferece condições reais de reintegração (BRASIL, 1988).

O questionamento sobre o cumprimento da justiça e da lei para essa população é urgente. Pessoas que buscam reconstruir suas vidas, após cumprirem suas penas, encontram seus direitos ao trabalho, à educação e à dignidade completamente abalados e negligenciados. Essa negligência precisa ser abordada de forma crítica, reconhecendo que os direitos dessa população não podem continuar sendo ignorados. O governo tem o dever de garantir que essas pessoas não sejam ainda mais prejudicadas e que mecanismos como a consulta a antecedentes criminais não intensifiquem a discriminação (IPEA, 2023).

Não podemos analisar essa questão de maneira individualista, pois as consequências afetam todo um coletivo. A consulta a antecedentes não reduz o crime, ao contrário, pode aumentar a criminalidade, pois nega às pessoas a chance de conseguir um emprego digno e reconstruir suas vidas (CNJ, 2024). Elas são descartadas, condenadas a viver à margem da sociedade, como se não pudessem ter uma nova chance de viver com dignidade. E se foram presas injustamente? E se furtaram por extrema necessidade? E se o tráfico de drogas foi a única opção que restou para sobreviver? Esses são os cenários que muitos enfrentam e, ao saírem da prisão, desejam mudar suas vidas. Mas quando lhes negam oportunidades, acabam sendo forçados a voltar para o crime e viver do crime.

A maioria das pessoas com antecedentes criminais que busca um emprego quer, acima de tudo, uma chance de viver honestamente. Elas querem dignidade e oportunidade, mas o sistema insiste em tratá-las como criminosas para sempre. Não se pode continuar perpetuando a ideia de que “uma vez criminoso, sempre criminoso”. O verdadeiro crime é uma sociedade que nega segundas chances e condena uma parcela de sua população à exclusão eterna, muitas vezes por um erro pequeno cometido em suas vidas, e às vezes condenados por algo que nem foi cometido (NASCIMENTO, 1978).

REFERÊNCIAS

ACAYABA, Cíntia. Proporção de negros nas prisões cresce 14% em 15 anos, enquanto a de brancos cai 19%, mostra Anuário de Segurança Pública. Globo News, G1, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/19/em-15-anos-proporcao-de-negros-nas-prisoas-aumenta-14percent-ja-a-de-brancos-diminui-19percent-mostra-anuario-de-seguranca-publica.ghtml>. Acesso em: 23 out. 2024.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo Estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro, 2019.

ANISTIA INTERNACIONAL. A juventude negra e o encarceramento no Brasil. Disponível em: <https://www.anistia.org.br>. Acesso em: 23 out. 2024. BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 23 out. 2024.

BRASIL. Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984. Institui a Lei de Execução Penal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17210.htm. Acesso em: 23 out. 2024.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen). Disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/sisdepen/infopen>. Acesso em: 23 out. 2024.

CAROLINA Maria de Jesus. Quarto de despejo: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 1960.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ). Programa Começar de Novo. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/programas-e-acoes/justica-criminal/programa-comecar-de-novo/>. Acesso em: 23 out. 2024.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. Relatórios Anuais. Disponível em: <https://www.defensoria.sp.def.br>. Acesso em: 23 out. 2024. ESTATÍSTICAS SOCIAIS.

Pessoas pretas e pardas continuam com menor acesso a emprego, educação, segurança e saneamento. Agência IBGE Notícias, 2022. Disponível em:

<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/35467-pessoas-pretas-e-pardas-continuam-com-menor-acesso-a-emprego-educacao-seguranca-e-saneamento#:~:text=Enquanto%20os%20brancos%20representavam%2043,2%25%20dos%20desocupados%20em%202021>. Acesso em: 23 out. 2024.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). Anuário brasileiro de segurança pública 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-de-seguranca-publica/>. Acesso em: 23 out. 2024.

FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS (FGV). Estudo sobre a exclusão do mercado de trabalho no Brasil. Disponível em: <https://portal.fgv.br>. Acesso em: 23 out. 2024. GOMES, Flávio dos Santos. Histórias do pós-abolição no Brasil: 1888-1930. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Desigualdade social por cor ou raça. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 23 out. 2024.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). Racismo e justiça criminal no Brasil. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?>

[option=com_content&view=article&id=37915](#). Acesso em: 23 out. 2024.

INSTITUTO ETHOS. Exclusão social e racismo estrutural no mercado de trabalho. Disponível em: <https://www.ethos.org.br>. Acesso em: 23 out. 2024. MCKINSEY & COMPANY.

Entregando por meio da diversidade. Disponível em: <https://www.mckinsey.com/business-functions/organization/our-insights/delivering-through-diversity>. Acesso em: 23 out. 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 1978.

NATIONAL EMPLOYMENT LAW PROJECT. Ban the Box Campaign. Disponível em: <https://bantheboxcampaign.org>. Acesso em: 23 out. 2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Diversidade e inclusão no mercado de trabalho. Disponível em: <https://www.ilo.org/global/topics/equality-and-discrimination/lang--en/index.htm>. Acesso em: 23 out. 2024.

SOUZA, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

STEHLLING, Matheus Alves. A precarização e a informalidade no mercado de trabalho brasileiro. Monografias UFOP, Cap. 2, p. 19-36, 2019. Disponível em: https://monografias.ufop.br/bitstream/35400000/2117/6/MONOGRAFIA_PrecarizacaoInformalidadeMercado.pdf. Acesso em: 23 out. 2024.

POLÍTICAS PÚBLICAS DE COMBATE À POBREZA MENSTRUAL: a urgência na concepção de Políticas Públicas de combate à pobreza menstrual direcionadas às mulheres pretas e indígenas.

Ana Júlia Scanavaque¹⁶⁷

Laura Mei Horiuchi¹⁶⁸

RESUMO: O presente possui como temática a urgência na concepção de Políticas Públicas de combate à pobreza menstrual, sobretudo, direcionadas às mulheres pretas e indígenas. O Brasil, enquanto Estado Social, possui o dever de garantir direitos sociais, através de Políticas Públicas eficazes, contrariamente, notáveis as desigualdades sociais, raciais e entre gêneros no país, resultantes de um Estado omissivo que não está cumprindo seu papel. Neste espectro, há um grupo mais afetado que os demais, o de mulheres pretas e indígenas, uma vez que a interseccionalidade entre classe social, raça e gênero, faz com que estas tenham seus direitos negligenciados reiteradamente. Dessa forma, as desigualdades sociais às quais estão condicionadas este grupo de mulheres encontra o seu cúmulo na problemática da pobreza menstrual, consequentemente, tal esfera social enfrenta maiores adversidades em sua vivência, seja na educação ou no trabalho, a exemplo. Nesta toada, objetiva-se com a elaboração deste estudo, fomentar outros trabalhos na Academia direcionados ao tema, que busquem soluções para esta mazela da sociedade brasileira contemporânea, pois, acredita-se que através da elaboração de mais pesquisas, o Estado espie remédios eficazes para tais flagelos sociais, através de Políticas Públicas de combate à pobreza menstrual, particularmente, no que tange mulheres pretas e indígenas. Portanto, solucionar o infortúnio da pobreza menstrual, implica combater a intensificação das desigualdades sociais, raciais e entre gêneros. Para tanto, o presente irá nortear-se pelo art. 1º, inciso III, da CF, e pelos arts. 5º, 6º e 196, da CF, amparado assim, pela legislação vigente e por referências bibliográficas pertinentes, analisadas sob a ótica do método hipotético-dedutivo, de Karl Popper.

Palavras-chave: Políticas Públicas; Pobreza Menstrual; Desigualdade Social; Desigualdade Racial. 1 Graduanda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

¹⁶⁷ Graduanda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). E-mail: juuscanavque@gmail.com.

¹⁶⁸ Graduanda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP). E-mail: laura.mhoriuchi@gmail.com.

O Brasil é um Estado Democrático de Direito, conforme disposto na Constituição Federal de 1988, de caráter social, ou seja, prevê enquanto dever do Poder Pública, a garantia e a efetivação de inúmeros direitos sociais através da criação e aplicação de políticas públicas. Entre estes direitos sociais, há que se destacar para o presente trabalho o direito à saúde, previsto no art. 196 da Carta Magna, cuja materialização é de responsabilidade estatal (Silva, 2015). Em contraposição ao direito à saúde, a sociedade brasileira contemporânea enfrenta a problemática da pobreza menstrual, definida como a falta de acesso a itens de higiene menstrual, infraestrutura adequada e conhecimento básico sobre a menstruação, que ocasiona a utilização de materiais de itens inadequados para conter o fluxo menstrual.

Ademais, cumpre destacar que o sistema patriarcal adotado pelo Brasil, pautado na hierarquização de gênero que resulta na sujeição, opressão e violência contra mulheres (Saffioti, 2015), alinhado ao racismo estrutural, conceituado como a discriminação de pessoas em razão de sua raça, que causa a concessão de vantagens e desvantagens a determinado grupo (Almeida, 2019, p. 23) e à questão de classe social, causa uma interseccionalidade que aumenta os desafios enfrentados pela mulher preta e indígena, inclusive, no tocante à pobreza menstrual.

Dado o exposto e, considerando que a efetivação de direitos sociais pela Administração Pública se dá por meio de políticas públicas, a pobreza menstrual só entrou na agenda do Estado em 2019 (Brito, 2019), bem como se limitam a soluções superficiais, o que demonstra a negligência estatal diante da problemática que afronta diretamente a dignidade humana, igualdade e saúde de mulheres e corpos que menstrual. Nesse contexto, assomado à interseccionalidade entre classe social, raça e gênero, vivenciada por mulheres pretas e indígenas, imprescindível e urgente a concepção de políticas públicas de combate à pobreza menstrual voltadas às necessidades específicas desse grupo.

Portanto, o objetivo do presente artigo é estimular que o âmbito da pesquisa acadêmica coloque em pauta a necessidade e urgência de políticas públicas direcionadas às mulheres pretas e indígenas, à vista da interseccionalidade que experimentam, para que busquem soluções eficazes. Pois, acredita-se o aumento da produção científica sobre o tema, explicitar ao Estado sua negligência e omissão quanto à pobreza menstrual de mulheres pretas e indígenas e, consequentemente, o impulsione a elaborar e implementar políticas públicas de combate da referida mazela social, uma vez que ao solucioná-la, combater-se-á as desigualdades sociais, raciais e de gênero.

Para tanto, este trabalho valeu-se para sua elaboração do método hipotético-dedutivo, de Karl Popper, bem como da análise documental e revisão de referência bibliográfica e fundamentou-se pelo art. 1º, inciso III, da CF, e pelos arts. 5º, 6º e 196, da CF. Ainda, trará à baila, em um primeiro momento, algumas conceituações importantes, tais como “pobreza menstrual”,

“racismo estrutural”, “políticas públicas” e “interseccionalidade”, respectivamente, a fim de traçar um panorama que demonstre a relevância da temática em tesilha.

DESENVOLVIMENTO

1. Pobreza Menstrual: um estudo de definições, fatores, aspectos e dados

1.1. Direitos menstruais: uma questão de saúde pública

O direito social à saúde, como previsto no art. 196 da Constituição Federal brasileira, é um dever do Estado que visa garantir, por intermédio de políticas públicas sociais e econômicas, a redução de risco de doenças e de outros agravos. Evidentemente, o Constituinte objetivou a qualidade de vida por meio da promoção à saúde.

Sendo assim, para que o direito à saúde seja materializado, o Estado Democrático de Direito é responsável por promover políticas públicas pertinentes à manutenção da saúde do indivíduo e da sociedade, por meio de leis, regulamentos, fiscalização e controle (Silva, 2015).

Por conseguinte, é lógico dizer que os direitos menstruais devem ser tratados como uma questão de saúde pública e de direitos humanos; visto que tais direitos se referem ao acesso a itens de higiene menstrual, infraestrutura adequada e conhecimento básico sobre a menstruação. Caso esses direitos não sejam contemplados é verificado um evento denominado: pobreza menstrual.

A precariedade menstrual ou pobreza menstrual pode ser definida pela falta dos recursos citados acima além da utilização de materiais inadequados para conter a menstruação. Esta situação tem incidido em outros direitos fundamentais, como os relativos ao trabalho e à educação, uma vez que pessoas que menstruam deixam de estar presentes em função do período menstrual. Portanto, esta situação é uma clara violação aos direitos humanos.

Em 2019, o Fundo das Nações Unidas pela Infância (UNICEF) afirma que " a saúde e higiene menstrual (SHM) abrangem tanto o gerenciamento da higiene menstrual (GHM) quanto os fatores sistêmicos mais amplos que vinculam a menstruação à saúde, bem-estar, igualdade de gênero, educação, equidade, empoderamento e direitos".

Embora o direito menstrual seja positivado, uma pesquisa de 2021, realizada pela SEMPRE LIVRE em conjunto com o Instituto Kyra e Mosaiclab apontou que parte das mulheres participantes utilizam itens improvisados, como sacos plásticos e papel higiênico para conter a menstruação. Além disso, as entrevistadas relatam problemas de saúde, sendo: 28% infecções urinárias, 24% candidíase, 11% infecção vaginal por fungo e 7% infecção vaginal por bactéria. Como resultado, a precariedade menstrual afeta diretamente a saúde física e mental dessas mulheres.

Com isso, percebeu-se que a pobreza menstrual é uma questão de saúde pública fundamental para o desenvolvimento social. É preciso compreender que o tema necessita de uma abordagem mais ampla e profunda para englobar todas as especificidades da menstruação, sua consequência no meio social e a higiene como parte da saúde pública.

1.2. Os aspectos sociais da pobreza menstrual

A existência da pobreza menstrual é indissociavelmente ligada à estruturação da sociedade. O estigma social em torno de tudo que se relaciona ao corpo feminino é fruto de um sistema social, o patriarcado.

O sistema patriarcal é um sistema hierárquico de gênero que resulta em relações de sujeição, opressão e violência contra mulheres como indivíduos ou como grupo, bem como a inferiorização do que é considerado feminino, o patriarcado permaneceu em todos os espaços da sociedade (Saffioti, 2015).

Além do mais, é necessário destacar que este sistema é pautado em uma base material (econômica) que permite aos homens produção e reprodução da sociedade (Assad, 2021).

Esta hierarquização de sexos proporcionou ao sexo masculino a apropriação e a ressignificação do sentido da existência das mulheres, isto é, em relação aos corpos e a vida. Portanto, se hoje os corpos menstruais vivem o fenômeno da menstruação com vergonha; este faz parte de uma política de regulação de gênero. Sendo assim, a ideologia dominante cria normas de vivenciar o corpo do sexo feminino, devendo passar pelo período de maneira privada. Conceito este, que está carregado de tabus e preconceitos (Tarzibachi, 2017).

Como resultado, os estigmas e tabus perpetrados em torno da menstruação geram crenças misóginas em relação a menstruação, a tratando como impura, suja e vergonhosa. Em razão disso, há um direcionamento não só a obrigação de vivenciar a menstruação na esfera privada, como também o dever de gerir a sua menstruação de maneira digna.

O fundamento para tabus e preconceitos em relação a menstruação está na ideologia dominante do patriarcalismo. Este utiliza o fenômeno como sinônimo de inferioridade e, por essa razão, deve haver vergonha nos corpos menstruantes. A problemática desta, é que tratar a menstruação na esfera privada é silenciar e ignorar a existência da pobreza menstrual, que precisa urgentemente ser combatida.

1.3. O conceito de pobreza menstrual

A menstruação é um fenômeno, por geralmente, mensal que marca o início do ciclo reprodutivo do sexo feminino. Este sangramento é caracterizado pela descamação das paredes internas do útero quando não há fecundação. Assim, por uma questão biológica, pessoas que

menstruam são mais afetadas pela falta de saneamento básico e acesso a água tratada em decorrência a necessidade destes no período menstrual.

Habitualmente, a pobreza menstrual é resumida à falta de acesso a produtos menstruais: o absorvente. Entretanto, essa questão é multifacetada e abrange inúmeras outras dificuldades; por isso, esse fenômeno pode ser definido como a falta de recursos, infraestrutura e conhecimento sobre o período menstrual. Ana Cláudia Peres conceitua o tema como:

“Ela é um fenômeno multidimensional que vai desde falta de acesso a recursos de higiene menstrual até infraestrutura precária e falta de conhecimento, por parte de mulheres e meninas, para tudo o que envolve o cuidado relacionado à própria menstruação. A pobreza menstrual não se resume apenas a uma questão econômica. Envolve acesso a insumos, serviços e informações. E essa pobreza menstrual é afetada por questões como desigualdade de gênero e tem relação com a extrema pobreza, com crises humanitárias, com crises sanitárias, que acabam fazendo com que a menstruação seja um motivo de privação de direitos e também de estigmas.” (Peres, 2021, p. 26)

O movimento Girl Up Brasil integra a discussão e define a precariedade menstrual como “a falta de acesso a produtos menstruais, informações sobre menstruação e infraestrutura adequada para o manejo da higiene menstrual” (Girl Up Brasil, 2021, p.10). O manejo inclui o uso de materiais higiênicos que coletam o sangue menstrual, com trocas frequentes feitas em ambientes privados, além do acesso à água tratada e produtos para higienização, em conjunto com descarte adequado do material.

Observa-se que a pobreza menstrual atinge principalmente pessoas menstruantes que vivem em situação de vulnerabilidade social, que por vezes não tem acesso a serviços de saneamento básico, recursos ou conhecimento que viabilizam a higiene menstrual. Os preconceitos e tabus, abordados no tópico 1.2, contribuem juntamente com a alta tributação sobre produtos de higiene menstrual, para a segregação daqueles que menstruam em diversas áreas sociais.

Escassez de recursos financeiros e o excessivo valor dos produtos de higiene menstrual faz com que, apesar de essencial, os absorventes femininos sejam considerados um artigo de luxo. Delboni (2020) analisa que o custo médio de um pacote de absorvente com 20 unidades é de R\$16,00 e a quantidade utilizada exige, frequentemente, a compra de um segundo pacote, significando um custo mensal de R\$32,00; um valor relevante na renda das famílias brasileiras, principalmente quando o salário-mínimo do país é, em média, R\$1.439,00, de acordo com o IBGE.

O cenário complica quando se admite que os gastos para obter a dignidade menstrual não são apenas com absorventes, mas também estendem a produtos básicos para higiene, como sabonetes e xampus. O alto custo dos produtos de higiene evidencia a urgência de enfrentar a questão da pobreza menstrual, pois sobrecarrega famílias que já estão em vulnerabilidade

financeira. Dessarte, existe uma necessidade urgente de compreender a complexidade e amplitude das dificuldades vividas por aqueles que sofrem com pobreza menstrual.

O relatório *Pobreza Menstrual no Brasil: Desigualdades e Violação de Direitos* (UNFPA; UNICEF, 2021) aponta, numericamente, as dificuldades reais enfrentadas pelos brasileiros que menstruam. Aproximadamente, 713 mil meninas vivem sem acesso a banheiros em seus domicílios, entre elas mais de 632 mil vivem sem acesso a sequer um banheiro de uso comum. O relatório também evidencia que 2,8 milhões de mulheres moram em locais cujo abastecimento de água não advém da rede geral, e sim de outras fontes.

Para com o saneamento, cerca de 6,5 milhões de meninas vivem em casas que não estão ligadas à rede de esgoto. Quanto ao serviço de coleta de lixo e o acesso total à energia elétrica, o número exorbitante de 3 milhões e 311 mil, respectivamente, não usufruem de tais serviços.

Constata-se, que um número expressivo de meninas não dispõe de condições mínimas de dignidade menstrual. Porém, quando se trata de meninas pretas, essa realidade tende a aumentar. O mesmo relatório indica que a chance de uma menina preta não ter acesso a banheiros é 3 vezes maior em relação a meninas brancas. Ademais, enquanto 24% das meninas brancas residem em locais sem serviços de saneamento, temos que 37% de pretas vivendo em condições equivalentes.

Sendo assim, é importante ressaltar que os corpos que vivenciam a pobreza menstrual têm classe, gênero e raça, embora estes não sejam a integralidade, a precariedade é fruto de uma estrutura dominante e histórica.

2. O Racismo Estrutural: definições, classificações e distinções de conceitos

Em um primeiro momento, ao se falar de racismo, é necessário definir o conceito de raça. Assim, raça é um conceito mutável, relacional e histórico, cuja utilização para se referir a diferentes categorias de seres humanos surgiu com o modernismo, e está ligada à forma como a política e economia se desenvolveram no mundo contemporâneo (Almeida, 2019, p. 18).

O conceito de raça como será desenvolvido neste artigo surgiu, portanto, no século XVI, como consequência do mercantilismo e da cultura renascentista, tendo em vista que neste momento histórico iniciou-se a reflexão sobre a existência humana em suas diversas formas, tendo em vista a expansão marítima e o descobrimento de novos povos, que possibilitou, posteriormente, a desenvoltura da ideia de que o homem europeu seria o “homem universal” (Almeida, 2019, p. 18).

Neste passo, o colonialismo do século XVIII, nascido pós-revoluções liberais que instituíram o capitalismo dos iluministas, tinha como objetivo difundir os entendimentos

filosóficos do já citado homem universal, no que tange os direitos, a razão e a civilização, aos demais povos, considerados “primitivos”, uma vez que possuíam formas divergentes de organização social (Almeida, 2019, p. 19).

O processo idealista de colonialismo, violento e brutal, encontrou seu nêmesis em 1791, com a chamada Revolução Haitiana, realizada pelo povo negro haitiano colonizado e escravizado pela França. Com a dita revolução, fora exposto a verdade por trás do “projeto liberal-iluminista”, ou seja, que este não se tratava de levar igualdade aos demais povos (Almeida, 2019, p. 19-20). Desta feita, Almeida (2019, p. 20) afirma que:

“[...] é nesse contexto que a raça emerge como um conceito central para que a aparente contradição entre a universalidade da razão e o ciclo de morte e destruição do colonialismo e da escravidão possam operar simultaneamente como fundamentos irremovíveis da sociedade contemporânea. Assim, a classificação de seres humanos serviria, mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania.”

Portanto, pode-se definir o racismo como um processo de desumanização, em que os povos que não possuíam os mesmos padrões sociais e biológicos que o homem universal, são considerados como selvagens, não civilizados. Tal sapiência foi utilizada ao longo da história da humana para justificar não apenas o colonialismo, mas outros tipos de genocídio (Almeida, 2019, p. 20).

Para além disso, no século XIX, sobrevém o racismo científico, pautado na ideia de que o determinismo biológico e geográfico explica as diferenças entre as raças, ou seja, os estudiosos difusores do racismo científico entendiam que a pele não branca e o clima tropical estariam ligados à comportamentos imorais, lascivos e de pouca inteligência, devendo-se evitar a miscigenação de raças (Almeida, 2019, p. 21). Há que se falar também do imperialismo e do neocolonialismo, surgidos no século XIX com a crise do capitalismo, que justificou a invasão e divisão da África durante a Conferência de Berlim (1884), sob o argumento de que os povos da região seriam inferiores (Almeida, 2019, p. 21).

Neste interim, o colonialismo praticado ao longo da história está intrinsecamente ligado ao racismo moderno, visto que ambos se fundamentam na pseudociência das teorias biológicas de raça para justificar a opressão colonial pós-escravidão, convergindo na ideia sistemática de inferioridade intrínseca e natural dos povos em relação ao homem universal (Wood, 2011 *apud* Almeida, 2019, p. 21).

Pode-se dizer que a raça possui duas faces complementares:

“1. *como característica biológica*, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor da pele, por exemplo;
2. *como característica étnico-cultural*, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes, “a uma certa forma de existir”.¹⁵ À configuração de processos discriminatórios a partir do registro étnico-cultural Frantz Fanon denomina *racismo cultural*.¹⁶ (Almeida, 2019, p. 21-22)”

Apenas no século XX, através da antropologia, e em decorrência da Segunda Guerra Mundial, principalmente do Nazismo, desconstruiu-se a ideia de que a raça, em suas determinações biológicas ou culturais, não é capaz de hierarquizar a moral, a cultura, a religião e a política, sendo, por conseguinte, um elemento político (Almeida, 2019, p. 22). Por fim, Almeida (2019, p. 22) afirma:

“Ainda que hoje seja quase um lugar-comum a afirmação de que a antropologia surgida no início do século XX e a biologia – especialmente a partir do sequenciamento do genoma – tenham há muito demonstrado que não existem diferenças biológicas ou culturais que justifiquem um tratamento discriminatório entre seres humanos, o fato é que a noção de raça ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários.¹⁸”

Dado o exposto, Almeida (2019, p. 22) define o racismo como:

“[...] uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam.”

Ademais, cumpre destacar que racismo se difere de preconceito e discriminação em razão da raça, sendo que o preconceito se relaciona ao juízo de valor realizado com base em estereótipos de uma raça, podendo ou não, resultar em práticas discriminatórias (Almeida, 2019, p.22).

Enquanto a discriminação é o tratamento distinto concedido a um determinado grupo racial, que possui como requisito a utilização de poder para a concessão vantagens ou desvantagens. Outrossim, a discriminação racial pode ser direta, quando há o repúdio ostensivo direcionado a determinado indivíduo ou grupo, com a intenção de discriminar.

E, a discriminação pode ser indireta (discriminação de fato), ocasionada quando se ignora a situação de um grupo minoritário, ou se impõe regras de neutralidade racial, desconsiderando as diferenças sociais. Na discriminação indireta, diferente da discriminação direta, a intenção de discriminar não é explícita (Almeida, 2019, p. 23).

Destarte, a perpetuação da discriminação, seja ela direta ou indireta, resulta na estratificação social, de forma intergeracional, ou seja, os membros grupo racial afetado têm as chances de ascensão social, reconhecimento e sustento impactadas pela discriminação racial sofrida ao longo da vida (Almeida, 2019, p. 23).

Almeida (2019, p. 23-24) estabelece o conceito de discriminação positiva, isto é, oferecer tratamentos diferenciados, através de políticas afirmativas, por exemplo, àqueles que foram historicamente discriminados racialmente, com o intuito de suprir os danos causados.

Em consideração a todo o exposto, o racismo é um processo sistêmico, em que condições de subalternidade e privilégio são distribuídas entre os diferentes grupos raciais, o que reflete na política, economia e relações sociais. Ainda, possui como materialização a discriminação racial, que se organiza, por exemplo, em movimentos de segregação racial, ou seja, a divisão espacial de raças (Almeida, 2019, p. 24).

Para Almeida (2019, p. 24), o racismo pode ser classificado em individualista, institucional ou estrutural, a depender do ponto de vista do qual é interpretado, em outras palavras, sua relação com a subjetividade, com o Estado ou com a economia, respectivamente.

Na concepção individualista, o racismo é engendrado como uma anormalidade ética ou psicológica de caráter individual ou coletivo, de determinados grupos. Portanto, há indivíduos racistas que praticam a discriminação direta, seja sozinho ou em grupo, contra determinado grupo racial (Almeida, 2019, p. 25).

Lado outro, o racismo institucional entende que essa prática não se restringe a comportamentos individuais, mas é resultante do *modus operandi* das instituições, isto é, as instituições operam de forma que conferem vantagens e desvantagens baseada na raça, ainda que de forma indireta (Almeida, 2019, p. 26).

Para tanto, cumpre destacar que Hirsch (2007, p. 26 *apud* Almeida, 2019, p. 26) estabelece instituições como “[...] *modos de orientação, rotinização e coordenação de comportamentos que tanto orientam a ação social como a torna normalmente possível, proporcionando relativa estabilidade aos sistemas sociais.*”

As instituições naturalizam os conflitos e antagonismos da vida social, com o intuito de garantir estabilidade aos sistemas sociais e, para isso, estabelecem normas e padrões a serem seguidos pelos sujeitos, cujo as ações e comportamentos possuem significados pré-estabelecidos pela estrutura social, como por exemplo, o sistema de justiça (Almeida, 2019, p. 26)

Em síntese, as instituições são responsáveis por condicionar o comportamento dos indivíduos que regem através de normas, padrões e técnicas de controle, em atenção aos conflitos ocasionados pela busca do controle social, ao mesmo tempo em que possuem lutas internas que querem assumir a instituição (Almeida, 2019, p. 27).

Por conseguinte, o racismo institucional deriva dos conflitos raciais que compõe a instituição, que por sua vez, é hegemonizada por grupos raciais que procuram estabelecer como norma aos demais indivíduos da sociedade, seus próprios interesses.

Nesta ótica, a relação racial possui como elemento característico a procura por poder, noutros termos, o racismo seria a dominação hegemônica de uma raça pela outra, enquanto forma de manter o domínio político e econômico, por meio da institucionalização, ou normalização, de suas predileções ideológicas mediante a imposição de regras, padrões de conduta e modos de racionalidade discriminatórios à sociedade (Almeida, 2019, p. 27).

Um exemplo claro na maioria das sociedades contemporâneas, é a manutenção das ideologias impostas por homens brancos, com a normalização de padrões que dificultam a

ascensão de pessoas pretas e/ou mulheres ao poder. Nesse sentido, Almeida (2019, p. 27-28) diz que:

“Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas – o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades etc. – e instituições privadas – por exemplo, diretoria de empresas – depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres, e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos (Almeida, 2019, p. 27-28).”

Por fim, na conceituação de racismo, há uma última classificação, o racismo estrutural. Na perspectiva das instituições, estas são apenas a materialização (ou reprodução) de uma estrutura social que visam resguardar, ou seja, sua atuação é condicionada para tanto, logo, o racismo estrutural deriva de uma ordem social que possui como elemento central e orgânico o racismo em si, noutros termos, a sociedade dirimida pelas instituições é racista (Almeida, 2019, p. 31-32).

Em uma sociedade racista, é necessário que as instituições que a regulamentam trabalhem ativamente dentro do conflito racial para combatê-lo e, para isso, imprescindível que visualizem a problemática. Todavia, o que ocorre, na maioria dos casos é que as instituições normalizam o racismo, de forma que não existe espaço ou mecanismos de combate, traduzindo as práticas outrora corriqueiras em sua sociedade em violência explícita ou em microagressões (Almeida, 2019, p.32).

3. Interseccionalidade entre classe social, raça e gênero e as políticas públicas

O Brasil é um país marcado por suas desigualdades, sejam elas sociais, raciais ou entre gêneros, perpetradas através da imposição de padrões hegemônicos e excludentes - materiais e políticos - por um grupo em situação de privilégio a um grupo menos favorecido, de forma a reproduzir a precariedade das condições de vida deste segundo, ocasionando sua estratificação social. Nesse contexto, a raça e o gênero são considerados agravantes das citadas desigualdades historicamente perpetuadas (Nascimento et al, 2019, p. 70).

Neste interim, é possível afirmar que *“A questão racial produz gêneros subalternizados, em relação a identidade feminina marcada por estigmas (das mulheres negras), como a subalternização do homem negro em relação a mulher branca em face do grupo racialmente dominante.”* (Carneiro, 2003 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 70). Noutros termos, podemos dizer que em relação à mulher negra, e a autora acrescenta aqui a mulher indígena, existe uma dupla subvalorização, o que a coloca abaixo dos homens negros, que por sua vez, estão abaixo de mulheres brancas, e estas, abaixo de homens brancos (Carneiro, 2003 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 70).

Para Lima et al (2013 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 71), embora historicamente existam conquistas de direitos, liberdades, e melhorias políticas, as desigualdades existentes entre os

gêneros é latente, haja vista que os desafios enfrentados por mulheres são estruturais e foram construídos durante a história, sobretudo, quanto à segregação social e de gênero. Nesse sentido, quando se fala em mulheres que possuem outra raça, se não a branca, as desigualdades se alinham e, assim, aumentam a precariedade que esse grupo enfrenta (Nascimento et al, 2019, p. 71).

Vieceli (2015 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 71), em seus estudos traz um exemplo nítido de como as desigualdades sociais, raciais e entre gêneros se acumulam, isto é, a profissão de empregada doméstica, como o próprio nome diz é considerada uma atividade a ser exercida pelo gênero feminino, bem como é notoriamente ocupada por mulheres negras e pobres.

A interseccionalidade entre classe social, raça e gênero, ocasionada pela interação do sexismo, racismo e patriarcado enquanto formas de subordinação, é uma ideia proposta pela teórica feminista Crenshaw (2002), como um instrumento de combate a estas subalternidades (Nascimento et al, 2019, p. 72). Assim, Werneck (2012 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 73), estabelece que o movimento das mulheres negras, que se uniram na luta contra o racismo, é essencial, uma vez que este por si só é o responsável por produzir desigualdades, não apenas entre homens e mulheres, mas entre mulheres brancas e pretas, em conjunto com o sexismo e heterossexismo.

Para Butler (2003, p. 20 *apud* Nascimento, 2019, p. 73), o gênero - dentro do feminismo - relaciona-se intrinsecamente com a raça, classe social, orientação sexual etc. e, portanto, indissociável destas interseções políticas e culturais que o produzem e mantêm na sociedade enquanto fator de desigualdade em relação aos homens.

Carneiro (2003, p. 118, *apud* Nascimento et al, 2019, p. 73-74) afirma que, no Brasil, o feminismo restringia-se à concepção eurocentrista e universalizante do movimento – era visualizado sob a ótica de mulheres brancas de classe média – e, por conseguinte, resultou na incapacidade de se reconhecer as distinções entre mulheres. Todavia, com o movimento de mulheres negras, a teoria feminista brasileira finalmente está sendo revista.

Davis (2016 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 74), afirma que a interseccionalidade é um produto histórico da escravidão que proporciona ferramentas de dominação e controle para os grupos dominantes, interferindo contrariamente aos movimentos de luta e resistência, posto que retratam a população preta como animais bestiais, como fomento para agressões racistas e superexploração deste grupo pelo capitalismo.

Para além disso, imprescindível citar que a naturalização da miséria para o citado grupo, naturaliza, consequentemente, o racismo, que no Brasil se caracteriza como institucionalizado (Gonzalez, 1984 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 75). Nesta toada, a autora afirma que interseccionalidade da desigualdade social-racial-entre gêneros:

“[...] é deflagrada no tratamento diferenciado que uma mulher negra, moradora da periferia são as que mais sofrem os efeitos da ‘culpabilidade branca’”. Pois, elas sobrevivem na base da prestação de serviços arcando com as responsabilidades familiares sozinha. Pois, os homens negros, seu companheiro, irmãos e filhos são objetos de perseguição policial, são os que mais morrem no país e os que, majoritariamente, ocupam as celas dos presídios.” (Gonzalez, 1984 *apud* Nascimento et al, 2019, p. 75).

Para Carneiro (2003, *apud* Nascimento et al, 2019, p. 76), o recente movimento das mulheres negras evidencia o distanciamento dentre brancos e negros no Brasil, que desenvolve intensamente as questões relativas ao gênero quanto este se intersecciona com a raça.

Segundo Kotirene (2018, p. 35), no campo jurídico, pode-se observar a inalterabilidade do feminismo branco nas políticas públicas voltadas às mulheres, vez que são tratadas de forma universal, desconsiderando, assim, a interseccionalidade existente entre classe social, raça e gênero, ou seja, desconsidera-se que meninas e mulheres pretas encontram-se em, no mínimo, dois grupos subordinados.

Nesse mesmo sentido, a autora elabora que a citada interseccionalidade não considerada leva as políticas públicas ao fracasso, *in verbis*:

“[...] Através desta articulação de raça, gênero, classe e território, em que os fracassos das políticas públicas são revertidos em fracassos individuais, ausências paternas na trajetória dos adolescentes e jovens são inevitavelmente sentenças raciais de mortes deflagradas pela suposta guerra às drogas.” (Kotirene, 2018).

Kotirene (2018, p. 40) preceitua ainda que o fato de o Estado não estimar as assimetrias existentes ao analisar a raça e gênero dos sujeitos, suscetíveis à interseccionalidade, quando da elaboração de suas políticas públicas as torna defasada e fadadas ao insucesso da promoção de igualdade, saúde e assistência para mulheres pretas – e indígenas. Diante do cenário da interseccionalidade entre classe social, raça e gênero, ao se falar de desigualdades, notória a imprescindibilidade da criação de políticas públicas direcionadas às mulheres pretas e indígenas.

4. Definindo Políticas Públicas

Políticas públicas são ações que visam amparar as necessidades sociais que ultrapassam a iniciativa privada, individual e espontânea. Logo, significa que tais ações devem ser caracterizadas por concepções de justiça social e fundamentadas por leis que preveem e garantem direitos sociais que envolvem a União, Estados e municípios (Assad, 2021).

Em suma, Dias e Matos (2012) compreendem que as políticas públicas são meios utilizados pelo Estado para a efetivação dos direitos determinados no ordenamento jurídico. Nessa perspectiva:

“Uma política pública implica o estabelecimento de uma ou mais estratégias orientadas à solução de problemas públicos e/ou à obtenção de maiores níveis de bem-estar social. Resultam de processo de decisão surgido no seio do governo com participação da sociedade civil, onde são estabelecidos os meios, agentes e fins das ações a serem realizadas para que se atinjam os objetivos estabelecidos.” (Dias; Matos, 2012, p. 15).

Portanto, para enfrentar a pobreza menstrual as políticas públicas devem abordar as questões que serão discutidas ao longo deste artigo, contemplando a complexidade da pobreza menstrual.

4.1. **Das políticas públicas de combate à pobreza menstrual: o dever do Estado**

Mesmo que a pobreza menstrual seja um problema histórico, os debates acerca do tema são recentes e muitas das vezes se limitam a soluções superficiais para um problema complexo, conforme demonstrado neste artigo. Logo, as iniciativas estatais em relação à precariedade menstrual começaram a ganhar notoriedade no país a partir do ano de 2019 (Brito, 2021). No entanto, se considerarmos que a Constituição Federal assegura a igualdade entre homens e mulheres e o direito social à saúde, em conjunto com o artigo 4º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que institui:

“É dever da família, da comunidade, da sociedade em geral e do poder público assegurar, com absoluta prioridade, a efetivação dos direitos referentes à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao esporte, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária.” (Brasil, 1990).

Portanto, ocorreu uma negligência do Estado brasileiro sobre a temática da pobreza menstrual, dado que fere e continua ferindo a Constituição de 1988 e o ECA, além de não assegurar os direitos humanos.

Mediante a negligência estatal, é certo dizer que as iniciativas crescentes contribuem para a criação de projetos e programas voltados para o combate da pobreza menstrual, seja no âmbito nacional quanto no âmbito estatal e municipal.

Em nível nacional, existe a Lei nº 14.214/202, que tem como objetivos o combate à precariedade menstrual por meio do oferecimento de garantias à saúde e do desenvolvimento de maneiras de inserir mulheres em ações de proteção à saúde menstrual. Acontece que, apesar de importante, esta não mostrou suficiente para reduzir a pobreza menstrual, visto que precisa de regulamentações do Ministério Público para definir regras e orçamentos para implementar as iniciativas.

Já em nível Estadual, há uma gama de projetos de lei que visam o combate da precariedade menstrual; dado que, pelo menos 11 estados brasileiros e o Distrito Federal adotaram distribuição gratuita de absorventes na rede de ensino. Cita-se como exemplo, o PL nº 1.177/2019 que elaborou diretrizes para a efetivação da política pública “Menstruação sem Tabu”, no estado de São Paulo, em que visa o acesso universal à absorventes e a conscientização acerca da menstruação.

Todos os Projetos de Lei criados para garantir a dignidade menstrual foram uma resposta à crescente atenção dada ao tema durante os anos recentes. Por isso, essas ações são de extrema importância pois tratam de políticas públicas de conscientização e distribuição de produtos de higiene menstrual. Estas ações garantem a existência de meninas, mulheres e corpos menstruadas que antes eram ignorados.

No entanto, ainda existem lacunas nessas políticas públicas, dado que compreendemos a pobreza menstrual como um problema multidimensional, no qual engloba também questões de saneamento básico, acesso a água tratada e estruturas adequadas para o descarte e manuseio do produto de higiene menstrual, em conjunto da alta taxação dos absorventes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando todo o exposto, possível dizer que a pobreza menstrual, ou seja, o inaccessível a produtos de higiene, estrutura e conhecimentos indispensável para a efetivação do direito à uma menstruação digna é um problema social e estrutural, que encontra-se em clara discordância com os direitos sociais e princípios fundamentais previstos na Constituição Federal de 1988, em um Estado Democrático de Direito, que possui o dever de garantir estes à coletividade através da criação de políticas públicas. Por óbvia, a contradição existente.

Destarte, além de uma sociedade patriarcal, a base do cenário do Brasil contemporâneo constitui-se no racismo estrutural, onde a discriminação (direta ou indireta) de pessoas pretas, em razão de sua raça, é latente, o que ocasiona em desvantagens às mesmas, assim como violência e microagressões, em razão de sua naturalização, visto que dirimida por instituições racistas que buscam preservar o poder aos homens brancos que a conduzem.

Em complemento a este *modus operandi* da sociedade brasileira, relativamente às mulheres pretas e indígenas, há uma dupla subvalorização que as estratificam socialmente, através da reprodução de padrões hegemônicos e excludentes do patriarcado e do racismo estrutural, em razão de seu gênero e raça – e classe social –, cumulando desigualdades e resultando em subordinação.

Assim, pode-se dizer que as políticas públicas de combate à pobreza menstrual, recém-elaboradas (2019) e simplistas, são frutos de um feminismo branco, que desconsidera a interseccionalidade entre classe social, gênero e raça vivido por mulheres pretas e indígenas e às leva ao fracasso. Daí a necessidade de se olhar para a questão da precariedade menstrual sob a ótica deste grupo de mulheres, considerando suas particularidades.

Logo, além de devidamente evidenciada a questão da omissão e negligência do Estado quando da elaboração e efetivação de políticas públicas que abarquem mulheres pretas e indígenas, em suas realidades, resta cristalino a necessidade de exploração acadêmica sobre o assunto, que busquem soluções para a problemática social. E, por conseguinte, a concepção de políticas públicas de combate à pobreza menstrual direcionadas às mulheres pretas e indígenas pelos Entes da Administração Pública e, dessa maneira, efetivar princípios fundamentais e direitos sociais, tal qual como um Estado que adota o constitucionalismo democrático e social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, C. Interseccionalidade. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152 p. ISBN 978-85-98349-69-5. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/28624>. Acesso em: 28/10/24.

ALMEIDA, S. Racismo estrutural. [Structural Racism] São Paulo: Pólen, 2019. 264 p. ISBN 978-85-98349-75-6. Disponível em: [SciELO - Brazil - ALMEIDA, S. <i>Racismo estrutural. </i> \[Structural Racism\] São Paulo: Pólen, 2019. 264 p. ISBN 978-85-98349-75-6. ALMEIDA, S. <i>Racismo estrutural. </i> \[Structural Racism\] São Paulo: Pólen, 2019. 264 p. ISBN 978-85-98349-75-6..](#) Acesso em: 28/10/24.

ASSAD, Bruna Fernanda. Políticas públicas acerca da pobreza menstrual e sua contribuição para o combate à desigualdade de gênero. Revista Antinomias, v. 2, n. 1, p. 140-160, 2021. Disponível em: <http://www.antinomias.periodikos.com.br/article/60e39095a9539505a0471774/pdf/antinomias-2-1-140.pdf>. Acesso em: 28/10/24.

DO NASCIMENTO, Elaine Cristina; CABRAL, Fabio Pereira; CERQUEIRA, Lucas Santos. A interseccionalidade de raça e gênero no acesso ao mercado de trabalho: uma breve análise dos dados do IBGE ano base 2016. Diversidade e Educação, [S. l.], v. 7, n. Especial, p. 68–83, 2019. DOI: 10.14295/de.v7iEspecial.9493. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/divedu/article/view/9493>. Acesso em: 28/10/24.

MASTRODI, Josué. Políticas públicas: fundamentos e práticas. São Paulo: Editora Saraiva, 2011. Disponível em: [SciELO - Brazil - Políticas públicas: uma revisão da literatura Políticas públicas: uma revisão da literatura](#). Acesso em: 28/10/24.

PERES, Ana Cláudia. Pobreza Menstrual. Radis. Rio de Janeiro, RJ, n. 230, p. 24-31, nov., 2021. Disponível em: https://radis.ensp.fiocruz.br/phocadownload/revista/Radis230_web.pdf. Acesso em: 28/10/24.

SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, patriarcado, violência. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SILVA, José Afonso da. Curso de Direito Constitucional Positivo. 38. Ed. São Paulo, Malheiros Editores, 2015.

TARZIBACHI, E. Cosas de Mujeres: Menstruación, Género y Poder. Sudamericana. 2017. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/u/3/folders/0AHza5BWuGcXgUk9PVA>. Acesso em: 28/10/24.

***RACISMO AMBIENTAL SOB A ÓTICA JURÍDICA: Desafios enfrentados por
comunidades quilombolas em meio aos grandes empreendimentos***

Ágatha Evellin Lopes Galdino¹⁶⁹

Rafaela Fiori Franzolin¹⁷⁰

RESUMO: O artigo tem como objetivo analisar e compreender de que maneira o fenômeno do racismo ambiental age social e juridicamente nas comunidades quilombolas por meio da metodologia de pesquisa bibliográfica, documental e estudo de caso. Tendo em vista que este fenômeno é uma forma institucionalizada de discriminar populações vulneráveis, por meio do espaço geográfico em que habitam, criam culturas e se ligam a sua ancestralidade, aliando-se ao falso avanço tecnológico motivado pela busca de lucro do capital e à atuação do Direito, que discute a questão de maneira superficial e ineficaz, o que contribui para a constante perseguição das comunidades quilombolas e seus territórios. Além disso, serão investigados os aspectos socioculturais, econômicos e, principalmente, jurídicos relacionados ao tema, utilizando-se da hidrelétrica de Belo Monte, para exemplificar como o fenômeno de retirada forçada de povos originários está associado à autorização estatal para a construção de grandes empreendimentos capitalistas nocivos a vida dos moradores do local e ao meio ambiente. Buscaremos entender o silenciamento intencional por parte da academia, por não haver muita produção acadêmica, e dos juristas em relação às violações associadas ao racismo ambiental, destacando como essa omissão contribui para a marginalização das vozes e experiências das comunidades afetadas. Deste modo, será analisada a maneira como a instalação de grandes empreendimentos, tanto de iniciativa privada quanto pública, prejudica a vida das minorias sociais, evidenciando as consequências irreparáveis que essas ações têm sobre as comunidades quilombolas e seus territórios.

Palavras chaves: Quilombolas; Racismo Ambiental; Racismo; Direito; Meio Ambiente.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O conceito de racismo ambiental foi criado em 1982 pelo reverendo Benjamin Chavis, nos Estados Unidos, durante a luta pelos direitos civis de populações minoritárias. Ele surgiu como uma denúncia da implantação deliberada e criminosa de um depósito de resíduos tóxicos nas comunidades habitadas por essas populações, especificamente no condado de Warren, na Carolina do Norte. Atualmente, o conceito relaciona-se às desigualdades sociais e raciais que permeiam as relações de poder e a gestão de recursos naturais, sendo mais evidente nas decisões do governo

¹⁶⁹ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: agatha.elg@puccampinas.edu.br

¹⁷⁰ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: rafaela.ffl@puccampinas.edu.br

sobre a localização de áreas de exploração, que frequentemente priorizam ambientes marginalizados e comunidades de minorias sociais (Nascimento, 2022).

As comunidades quilombolas representam uma das expressões culturais mais autênticas do Brasil, possuindo uma rica identidade histórica que se desenvolveu durante o período da escravidão, surgidos como forma de resistência e refúgio contra o sistema de servidão, formando comunidades de ex-escravos que se organizaram para enfrentar a opressão e cultivar suas crenças ligadas à profunda relação espiritual com a terra. A existência dessas comunidades e seu direito a terras é ameaçado desde o Brasil Império e, atualmente, se desdobra em conflitos territoriais ligados a projetos de desenvolvimento, os quais são pautados na promessa de lucro e inovação tecnológica e legitimados pelo Estado.

A fim de analisar o fenômeno, foi realizada uma análise prática, o caso da Hidrelétrica de Belo Monte, construída em 2011 na bacia do Rio Xingu, ilustra de maneira contundente essa dinâmica. O projeto, que foi aprovado mesmo após protestos das comunidades e ativistas ambientais, gerou consequências devastadoras para as populações tradicionais da região, levando à violação de direitos fundamentais e à degradação de ecossistemas essenciais. A análise dos aspectos jurídicos e sociais desse empreendimento revela não apenas a fragilidade das políticas de proteção, mas também a resistência das comunidades em lutar por seus direitos e pela preservação de suas culturas.

No sentido de trazer à tona um tema pouco discutido nos meios acadêmicos, em especial pela ótica do Direito, o artigo examinará a efetividade das políticas públicas e do ordenamento jurídico em promover a proteção e reconhecimento dos territórios e populações quilombolas, especialmente, diante do conflito de interesse desses com os grandes empresários. A análise visa compreender também o paradoxo da contradição estatal, que, por um lado, afirma a importância da preservação cultural e ambiental, enquanto, por outro, viabiliza a exploração econômica através dos grandes empreendimentos, amparando-se nos argumentos de desenvolvimento.

DESENVOLVIMENTO

1. Contextualização histórica da inferiorização das comunidades quilombolas no Brasil

A visão inferiorizada, desenvolvida pela classe branca privilegiada, contra a população negra é algo muito presente na história do desenvolvimento do ser humano, principalmente diante de ideias de valor e poder, a hierarquização dos principais ramos de uma sociedade: o social, o político e o econômico; foram essenciais para que uma população inteira sofresse com essa

subalternização, que não se fundou na contemporaneidade e que com toda problemática que a circunscreve, se mantém muito presente na sociedade atual.

É necessário expor que um dos principais elementos que subalterniza a população negra foram teorias racistas, que inferiorizam pessoas negras, constatando sua inferioridade por meio de dados científicos extremamente errôneos e sem comprovação real da ciência; os quais as motivações para perpetuação e legitimação da escravidão, foram baseadas nessas premissas, utilizadas justamente por uma necessidade estatal, de manter a atividade que mais gerava lucro naquele período: atividades de subalternização e geração de capital a partir do corpo negro.

Por meio de um recorte geográfico, a trajetória histórica da inferiorização das comunidades quilombolas no Brasil, devendo compreender os fatos antecedentes à efetiva existência de quilombos no território brasileiro; neste caso, a escravidão, ocorrida entre os séculos XVI e XIX, realizada pelas monarquias Ibéricas, Portugal e Espanha, com objetivos mercantilistas, por meio da busca de lucros rápidos. Na América, esses lucros seriam obtidos pela produção agrícola em massa, na época, a produção açucareira e, para isso, seria necessário mão de obra em grande escala para aumentar a produção e a exportação; assim, homens e mulheres africanos das regiões oeste, ocidental e leste do continente africanos, sendo estas em sua totalidade negras, foram retirados brutalmente de suas terras e vivências, sendo submetidos a uma viagem de longa duração em um ambiente extremamente precário, que correspondia com a imagem que os dominadores tinham sobre eles, a de inferioridade; ao chegarem no território brasileiro, eram subordinados a condições de vida desumanas, e jornadas de trabalho extremamente cansativas e dolorosas.

A negação da visibilidade, importância e contribuições das economias dos quilombos a partir do conhecimento que estas populações desenvolveram ao longo da história das cidades brasileiras, as coloca em extrema vulnerabilidade. (Oliveira, 2020, p. 132).

Diante da vida que os africanos tinham nos engenhos de açúcar, muitos buscavam maneiras para tentar resistir a dor que passavam nesse ambiente e ao tratamento de coisificação, os quais faziam, por meio da prática de atividades culturais que mantinham suas culturas vivas mesmo estando longe de sua terra e sua ancestralidade como a prática do lundu, dança africana; capoeira; batuque e da língua. Também manifestavam sua religiosidade e suas formas de organização em espécies de nações (Leite, 2017, p.67). Essas práticas possibilitaram que a população negra escravizada se utilizasse de sua força espiritual, cultural e social para resistirem a sua subalternização e com intuito de sobreviver às situações que eram submetidos; além disso, nos ambientes de trabalho, demonstravam negligência através do “corpo mole” ou de forma mais bruta e rebelando-se em grupos ou sozinhos. Havia ainda a prática do suicídio, como uma forma

de encontrar a liberdade em meio a tudo o que passavam e como forma de se libertar da escravidão. Em certos casos, a resistência era mais pacífica e visava a busca de melhores condições dentro dos engenhos, nesse sentido Leite (2017, p.68) “Onde houve escravidão houve resistência e de diversas maneiras”.

O principal símbolo da resistência escrava no Brasil, era a fuga seguida do fenômeno do quilombamento, principalmente pois elas rompiam as relações de escravizado inferiorizado ao senhor de engenho. Os quilombos, eram comunidades autônomas e geograficamente afastadas dos engenhos e das cidades, constituídas por escravos que fugiam das senzalas e por escravos alforriados ou livre livres, característicos por serem extremamente organizadas em termos político-sociais e estratégicos. Essas comunidades também buscavam uma maior proximidade a recursos naturais essenciais, como a água, para abastecer a produção agrícola e a população, um solo com fontes de minérios, além de possuírem alianças entre diferentes tipos de comunidades. As fugas e a formação de quilombos geravam inquietação nas elites que comandavam a escravidão e o tráfico de escravos, por isso a destruição de quilombos e recuperação de escravos fugidos eram assuntos tratados com extrema importância e violência, pois quando um escravo fugia, seu dono notificava o jornal e caso ele fosse encontrado, o escravo era submetido a castigos físicos extremamente brutos e cruéis (Leite, 2017, p.69) já que para a colônia e para estes donos de escravos, a fuga e formação de quilombos era vista como uma “rebeldia”.

2. A exploração e o conflito contemporâneo

A retirada forçada e, muitas vezes, violenta por parte dos grandes empreendimentos e empresas que realizam a exploração de recursos naturais, na maioria das vezes, em terras já habitadas por povos quilombolas, submete-os a saída impelida de suas terras, retirando deles sua identidade e comunidade. Suas crenças religiosas também são deixadas para trás, uma vez que as mesmas estão atreladas a terra, dessa forma, forçando-os a procurarem recursos externos para sobreviverem e seguindo em direção às áreas urbanas e periféricas, pela condição social e racial. Esse movimento representava um ato contra o regime colonial e de uma busca por meio de narrativas políticas, de transformação social e a busca pela autonomia e liberdade dos corpos outrora escravizados (Oliveira, 2020, p.131-132).

Essas regiões por si só já são ambientes característicos do racismo ambiental, isso porque nestas áreas periféricas são encontradas as favelas, ambientes habitados por uma população vulnerabilizada e marginalizada pelo Estado e frutos de uma negligência estatal de criação de políticas públicas para integração da população negra ex-escravizada após a abolição da escravatura, em 1888, com a Lei Áurea; e que até hoje em dia, mesmo com a conscientização acerca das necessidades sociais que as favelas precisam, a falta de preocupação do Estado, ainda é

presente. A partir disso, é possível concluir que a criação e o desenvolvimento de favelas estão diretamente relacionados aos quilombos brasileiros, e com o fenômeno do racismo geográfico, porque os povos quilombolas saem de uma situação de racismo ambiental e se deslocam em direção a uma moradia que também está submetida ao racismo ambiental, se tornando um ciclo de subalternização de comunidades quilombolas.

Diante destes fatos, é possível analisar que o descaso do Estado com as comunidades quilombolas vem ocorrendo na contemporaneidade e se agravando; e como consequência dessa atitude estatal, inicia-se a depreciação desses povos por meio da prática do racismo ambiental; de modo que certas ações corriqueiras, como a liberação do Estado de que grandes empreendimentos se instalem em determinadas regiões que apresentam recursos naturais elementares para produção, por poderem ser extraídos mais facilmente; porém, estas regiões são terras povoadas, e que em muitos casos estão na busca pela legitimação e reconhecimento de suas terras, pelo próprio Estado, já que a ausência de cidadania dessas pessoas faz com que estes acabem se tornando indivíduos sem direitos, por não serem os garantidores de cidadania brasileira, o que os isola ainda mais de decisões políticas sobre seus próprios territórios; somado a isso, há o silenciamento estatal em relação às atitudes tomadas sobre terras povoadas por comunidades quilombolas, tornando os indivíduos desses povos alheios ao que ocorre em suas terras.

2.1 A situação das comunidades quilombolas subalternizadas pelo racismo ambiental sob a ótica do direito constitucional

Desde décadas o racismo ambiental está presente na sociedade brasileira, se manifestando em diversos âmbitos das populações mais vulneráveis, como em regiões precárias, que se classificam como regiões vulnerabilizadas, apresentando um custo baixo de instalação e alojamento, o que faz com que indivíduos com condições econômicas escassas, optem por esses locais para ter um lar que, majoritariamente, não é digno de uma pessoa humana, apresentando uma estrutura simples e podendo apresentar carência de água potável e canalizada, saneamento básico e coleta de lixo, o que prejudica a vivência de pessoas; somando a esses fatos, devemos ressaltar esses locais possuem um preço muito inferior, porque sua localização geográfica já é de um local com características de inabitabilidade como morros com declive muito acentuado com altos riscos de deslizamento, locais mais passíveis de inundação ou também, em regiões circunscritas por grandes empreendimentos, que se instalam nessas regiões por serem mais baratas, que emitem gases extremamente poluentes ou que realizam o descarte incorreto de substâncias altamente tóxicas aos seres humanos, prejudicando a saúde desses indivíduos já vulneráveis por questões sociais, raciais e econômicas muito estruturadas socialmente.

No entanto, o racismo ambiental, é resultado de como o protagonismo destes povos foi historicamente violado a partir dos massacres europeus e os desígnios capitalistas de acúmulos de bens, dinheiro e domínio da propriedade da terra. (Oliveira, 2020, p. 133).

Além disso, na atualidade e ao longo de muitos anos, os povos quilombolas sofrem com o racismo geográfico, que se manifestou de diversas formas e que ferem fundamentos, garantias e princípios constitucionais e objetivos do Estado-nação brasileiro previstos na Constituição Federal Brasileira; em diversas dessas situações que esses povos passam. Em primeira análise, talvez não seja possível compreender o dano que ela gera a um povo estruturalmente construído, mas posteriormente, com um olhar mais aguçado, analisamos as lamentáveis situações que estes passam com este fenômeno. O racismo geográfico está muito presente nas comunidades de povos originários, como povos indígenas, povos quilombolas e comunidades tradicionais; tendo em vista essas várias populações que sofrem com esse fenômeno será realizada inicialmente um recorte somente das comunidades quilombolas, e serão analisados os casos em que o racismo ambiental se manifesta e quais direitos constitucionais que devem ser cumpridos são lesados.

O primeiro caso, devido, a muitas vezes, a localização distante do urbanismo social, a ausência de cidadania dos indivíduos que integram as comunidade quilombolas, fazia e faz com que, por não apresentarem o elemento crucial para suas vidas jurídico-políticas, não recebam a atenção estatal sobre seus direitos básicos necessários, a saúde, educação e o acesso a seus próprios direitos e deveres; a falta de cidadania de povos quilombolas é um exemplo de racismo ambiental, porque é a exclusão social de um grupo vulnerabilizado, que por se encontrar distante dos centros urbanizados, que por não terem conhecimento ou acesso por negligência estatal, se tornam indivíduos sem direitos e consequentemente ferindo sua dignidade humana, por não possuírem acesso de elementos básicos à vida humana. O segundo caso, é a retirada forçada de povos quilombolas, quando suas terras são alvos de exploração para extração de recursos naturais ou para a alteração dos elementos essenciais desses recursos; por si só a extração já é capaz de danificar a estrutura dos quilombos porque esses elementos naturais são de grande importância para as comunidades quilombolas, já que muitas se utilizam desses recursos para sua própria subsistência, ou até mesmo para a prática de rituais religiosos. O terceiro caso é acerca do silenciamento acadêmico e silenciamento estatal acerca das intervenções, não comunicadas as comunidades quilombolas, que são praticadas para gerar capital por meio de empreendimentos. E o quarto seria a busca, quase inacabável, de reconhecimento de terras habitadas por populações quilombolas remanescentes, que levam décadas para serem reconhecidas.

A partir dos casos enfrentados por comunidades quilombolas remanescentes, podemos citar os direitos constitucionais infringidos, por parte do estado principalmente; sendo estes: o direito à cidadania (art. 1, inciso II da CF); o direito à dignidade da pessoa humana (art. 1, inciso

III da CF), ambos classificados como fundamentos da República Federativa do Brasil; O direito a uma vida livre de preconceitos (art. 3, inciso IV da CF); o direito a prevalência de direitos humanos (art. 4, inciso II da CF); o direito à autodeterminação de povos (art. 4, inciso III da CF); direito a um tratamento digno aos povos quilombolas (art. 5, inciso III da CF); O direito ao conhecimentos das atitudes tomadas pelo poder público sobre terras já habitadas por comunidades quilombolas (art. 5, inciso XIV da CF) e o direito ao reconhecimento de terras quilombolas habitadas (art. 68 da ADCT, CF).

3. Análise do caso da usina hidrelétrica de belo monte: da implantação à destruição

Com o intuito de esclarecer sobre o fenômeno do racismo ambiental no Brasil, buscamos trazer um caso prático ocorrido no território brasileiro, para isso, sairemos da análise micro, realizada anteriormente onde trouxemos a situação de comunidades quilombolas que sofrem com luta pelo reconhecimento de suas terras e defesa contra a tentativa de exploração para fins lucrativos, e iniciaremos uma análise macro quem contempla todos os povos originários em um cenário onde sua terra apresenta finalidades lucrativas extremamente benéficas para o “desenvolvimento nacional”, o que é alegado por autoridades brasileiras.

Este caso é o da implementação da Usina Hidrelétrica de Belo monte, localizada em Vitória do Xingu, no Pará, que seria a segunda maior hidrelétrica do Brasil e a quarta maior Usina Hidrelétrica do mundo, com uma capacidade de 11230 MW; foi inicialmente estudada para implementação no Rio Xingu, por ser um dos maiores afluentes do rio Amazonas e possuir qualidades notáveis para implementação de uma usina hidrelétrica e apresentar a capacidade de gerar muita energia; todavia, a partir de análises acerca do impacto ambiental que seria causado, foi avaliado que sua implementação já apresentava riscos de inundação da região onde a população vivia, as diversas comunidades indígenas que viviam nas margens do rio Xingu e o usavam como forma de subsistência, além de prejudicar a vegetação, mas em 2019, a Usina Hidrelétrica é totalmente inaugurada, indo contra os interesses públicos das comunidades tradicionais que seriam afetadas pela construção e teriam suas terras e sua vida tiradas de si.

A partir desta breve contextualização acerca dos eventos principais da instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte; será exposta uma análise detalhada da relação entre a implementação deste grande empreendimento e a prática do racismo ambiental contra esses povos originários, habitantes das margens do rio Xingu. Inicialmente, devemos constatar a importância econômica, social, cultural e ambiental do Rio Xingu, principalmente por sua biodiversidade, apresentando inúmeros tipos de vegetação e animais essenciais à vida e a atividades de subsistência como a caça e a pesca; também por concentrar, ao longo da história, diferentes tribos

indígenas com diferentes costumes, línguas, laços ancestrais, conexão com o solo em que habitam, organização social e religiões distintas essenciais para o multiculturalismo brasileiro; a partir disso, no período de Belo Monte, podemos citar populações que circunscrevem a bacia do rio Xingu, dentre elas a Tribo Indígena Itaúna/Itatá, Cachoeira Seca do Iriri, Apyterewa, Trincheira/Bacajá, Kapayó, Chão Preto, Paquicamba e Arara da Volta Grande Xingu. Diante desses elementos, é possível constatar que a bacia do Rio Xingu é fundamental para a vida e que a cultura Indígena e de outros povos se mantêm vivas ao longo de anos.

A trajetória de implementação da Usina de Belo Monte se inicia no período entre 1970-1975, quando são realizados estudos sobre o potencial elétrico que o Rio Xingu pode gerar (Quero, 2010); Uma década depois, a empresa Eletronorte apresenta os estudos acerca do complexo hidrelétrico de altamira, onde foram apresentadas a possibilidade de construção de seis usinas hidrelétricas na região, sendo uma delas a Usina Hidrelétrica de Belo Monte (Quero, 2010), e apresenta que cerca de 17 mil indígenas precisariam ser deslocados e na necessidade de implementação de barramento ao longo do rio (Junior, 2022, p.20). Diante dessa informação, em 1989, ocorre o 1º encontro de indígenas do Xingú, na região de altamira, no Pará; nesta reunião o projeto da hidrelétrica foi amplamente rejeitado por comunidades tradicionais que viviam na bacia do rio Xingu, políticos e figuras internacionais, como James Cameron, permitindo que houvesse mais repercussão dos danos que projeto causaria a comunidades tradicionais; fazem com que o projeto seja suspenso (Bermann, 2012, p.7), mas, em 1994, são realizados novos estudos, e foi garantido que as terras indígenas não seriam inundadas (Junior, 2022, p.20). Após alguns anos, o projeto para construção da Usina Hidrelétrica volta a ser discutido (Bermann, 2012, p.7) e no ano seguinte ocorre a primeira vistoria técnica do Ibama (Junior, 2022, p.20) e é decidido que só seria construído a Usina Hidrelétrica de Belo Monte (Junior, 2022, p.20), A licença prévia (documento que aprova a construção de um empreendimento a partir da viabilidade ambiental da região) é concedida à Eletrobrás em 2010, e logo em seguida há a liberação da construção da usina Hidrelétrica de Belo Monte pelo Ibama (Duarte Jr., 2022, p.21), todavia essa atitude do governo brasileiro em relação ao pedido feito pela OEA (solicitou às autoridades brasileiras de que fosse suspenso o licenciamento da construção de Belo Monte e que as comunidades indígenas fossem ouvidas); tal fato foi pauta de uma das discussões no Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (Exame, 2011). Os pedidos feitos pela OEA e pela ONU, foram ignorados e em 2016, Dilma Rousseff, presidente do Brasil entre 2011-2016, inaugurou a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, com uma operação parcial (Júnior, 2022, p.21) e, em 2019, Jair Bolsonaro, presidente do Brasil entre 2018-2022, inaugura a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, com total operação (Júnior, 2022, p.21).

A partir da cronologia apresentada, é possível concluir que em todos as partes do licenciamento da instalação e inauguração de Belo Monte, as empresas privadas que desenvolveram e investiram capital no projeto estiveram amparadas pelo sistema jurídico brasileiro, principalmente pelo poder executivo, e pelo Estado, os quais legitimaram todas as condutas inconstitucionais, que feriam direitos fundamentais previstos as comunidades tradicionais, principalmente, quando se traz a possível necessidade de saída de 17 mil indígenas de suas terras, por apresentarem possibilidade de alagamento da região; e os silenciamentos em relação a todas as comunidades, no qual a maioria não tinha conhecimento sobre o que aconteceria com suas terras caso fosse instalada a usina e para onde iriam e se eles seriam recompensados de alguma maneira. O caso da implementação de Usinas Hidrelétricas e grandes empreendimentos em regiões que são circunscritas por comunidades tradicionais brasileiras, é um dos principais casos de racismo ambiental legitimados pelo Estado, o que faz com que haja uma necessidade ainda maior de abordar casos como este para desestruturá-lo da sociedade e do Estado contemporâneo, já que cada vez mais, em casos de racismo ambiental, ele se mostra tão estruturado.

4. Os múltiplos impactos do racismo ambiental na sociedade quilombola

O crescimento de um Estado é influenciado por diversos fatores, a qual sob a ótica do racismo ambiental podem ser destacados o desenvolvimento social, econômico e tecnológico. O desenvolvimento social é impulsionado pela implementação de políticas públicas que garantem a proteção, segurança e reconhecimento das populações marginalizadas, sendo especialmente importante para as populações tradicionais visto que lhes confere segurança de existência e o domínio de seu território.

Por sua vez, o desenvolvimento econômico ocorre através de investimentos públicos e por atores privados feitos por empresas na economia, que, de forma concomitante às concessões estatais, visam acelerar também o desenvolvimento tecnológico. Essa dinâmica viabiliza as violações feitas por grandes empresários, dando a eles posse, poder e até mesmo autorização, de forma irregular e inconstitucional, para que atuem nas terras garantidas a essas comunidades, sob a justificativa de acelerar o progresso estatal. Dessa forma, seus impactos transpassam os efeitos físicos no ambiente, alcançando aspectos sociais, religiosos e até mesmo jurídicos os quais são ignorados pelo Estado, visando um “bem maior” do desenvolvimento tecnológico que a instalação desses empreendimentos causariam na sociedade. Nesse sentido, Barbosa (2021):

Podemos dizer que essa é uma das formas do racismo ambiental operar, nos dias atuais se legitimando por meio de um discurso no qual as perspectivas de progresso, desenvolvimento e sustentabilidade são acionadas em benefício de

alguns e em prol do capital enquanto, por outro lado, é criado situações de conflitos, violência, expulsão e impactos ambientais às comunidades que têm os seus territórios como sinônimos de vida (Barbosa, 2021).

4.1 Os efeitos socioambientais do racismo ambiental nas comunidades quilombolas

No que tange aos impactos do racismo ambiental, é fundamental ressaltar que suas consequências não se limitam às questões sociais, mas permeiam todas as dimensões da vivência das comunidades quilombolas, incluindo aspectos religiosos, familiares e a própria estrutura comunitária. A presença desse fenômeno, frequentemente respaldado pela omissão e anuência estatal, torna essa dinâmica ainda mais complexa, fazendo com que as comunidades se vejam não apenas vulneráveis a processos de degradação ambiental, mas também a uma série de impactos que afetam toda sua estrutura, conforme demonstra Oliveira (2020):

Mesmo nos casos em que o conflito passa a ser mediado na esfera pública, após a intervenção dos atingidos, a solução tipicamente encaminhada não implica em alterações substanciais nos projetos de empreendimento (Oliveira; Cohn, s.d., p. 43).

Inicialmente, é possível afirmar que um dos principais impactos a serem considerados é a exposição das comunidades locais aos elementos e resíduos químicos resultantes das atividades industriais e extrativistas e a interdependência desses atos com a saúde desses povos. A contaminação decorrente das explorações, compromete não apenas a integridade do ecossistema, mas também resulta na diminuição do acesso a recursos naturais que antes eram abundantes na região, criando um desequilíbrio naquele meio e refletindo diretamente na subsistência dessas comunidades, as quais dependem desses recursos para sua sobrevivência. Essa degradação ambiental afeta não somente a natureza, mas impacta também na saúde e bem-estar dessas populações que habitam nessas áreas.

Os impactos da degradação ambiental transcendem as questões de saúde, manifestando-se de maneira alarmante na violência enfrentada pelas comunidades locais, especialmente no que diz respeito à desapropriação de suas terras. Esse processo, frequentemente irregular e inconstitucional, ignora aspectos essenciais, como a história, as vivências e a relação identitária que essas populações mantêm com seus territórios. Quando essa relação é violada, não apenas questões patrimoniais são comprometidas, mas ocorre também um apagamento de sua história, desvinculando-as de suas crenças e tradições. Essa desconexão não apenas prejudica a continuidade cultural, mas também afeta profundamente a identidade e o bem-estar das comunidades, conforme expõe Oliveira (2020):

A violência e apropriação dos bens pertencentes aos territórios quilombolas é um tipo de racismo ambiental que retira dessas populações suas riquezas e recursos para a dignidade da vida, da saúde e do trabalho (Oliveira, 2020, p. 132).

Além disso, mesmo que o impacto ambiental não ocorra diretamente nas terras quilombolas, as atividades realizadas em áreas adjacentes têm consequências severas para essas comunidades. O descarte inadequado de despejos e resíduos nas proximidades contamina os recursos hídricos, comprometendo a qualidade do solo e afetando a biodiversidade local, que é fundamental para a subsistência e a cultura dos quilombolas. Essa também afeta suas práticas tradicionais de cultivo e pesca, criando um ciclo de vulnerabilidade e exclusão.

A partir do avanço exploratório por todo o território quilombola, os mesmos são forçados a se mover de seu território, o que culmina numa vulnerabilidade social que o Estado não busca sanar e sequer observa antes de permitir a instalação dos empreendimentos prejudiciais. As comunidades quilombolas, diante dessa situação acabam por se refugiar em terrenos vazios ou migrando para favelas na tentativa de reconstruir um lar, afastando-se de sua cultura e estrutura tradicional. Esse processo ainda cria uma ocupação desordenada dos territórios, a superlotação e o subdesenvolvimento dessas áreas, agravando a precariedade das condições de vida e comprometendo a preservação de suas identidades culturais e coesão social.

4.2 O direito, o estado e o racismo ambiental

Os impactos jurídicos do racismo ambiental são, em grande medida, resultantes da omissão estatal em fornecer a devida proteção aos quilombolas, ao mesmo tempo em que cria um ambiente propício para que os interesses de grandes empresários sejam atendidos. Essa situação é justificada sob a alegação de que esses empreendimentos contribuirão para o desenvolvimento econômico e tecnológico das regiões afetadas. Entretanto, essa conduta viola diversas disposições constitucionais, incluindo o artigo 5º, inciso XXII, que assegura a todo cidadão o direito à propriedade. No caso das comunidades tradicionais, essa proteção é reforçada pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que estabelece:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras **é reconhecida a propriedade definitiva**, devendo o Estado emitir-lhe os respectivos títulos (BRASIL. CONSTITUIÇÃO FEDERAL) (grifos nossos)

Esse dispositivo não apenas reconhece a propriedade das terras aos povos que a ocupam desde a época colonial, mas visa garantir sua autossuficiência e a continuidade de suas práticas

culturais e sociais criadas como uma forma de resistência, mantendo viva essa cultura. No entanto, na prática, os interesses dessas comunidades frequentemente são ignorados em prol de projetos empresariais, refletindo uma incongruência nas políticas de proteção territorial.

Além disso, o artigo 5º, inciso XXIV da Constituição Federal prevê uma indenização justa e prévia em casos de desapropriação por necessidade, utilidade pública ou interesse social. Embora a norma seja pertinente aos produtores rurais ou moradores de áreas urbanas, para os quilombolas essa compensação é muitas vezes ineficaz. Seus interesses não se limitam às questões pecuniárias, mas a sua intrínseca ligação ancestral e a vida comunitária ali estabelecida, fazendo do território um espaço de resistência e preservação de suas crenças e rituais, dessa forma, além da ineficácia da indenização ocorre uma violação de seus direitos, ignorando a importância histórica e cultural das terras.

Há ainda, a Política Nacional de Meio Ambiente, instituída pela Lei nº 6.938/81, a qual juntamente com a Constituição, estabelece como dever do Estado a proteção do meio ambiente. Contudo, essa responsabilidade é frequentemente negligenciada, resultando em danos não apenas ao ecossistema, mas também às comunidades tradicionais. Segundo a Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), especialmente nos artigos 15 e 17, é determinado que os povos indígenas e tribais devem ser consultados antes de qualquer atividade que afete seus territórios, sendo conhecido como Princípio da Consulta. Esse princípio é pouco aplicado na prática, e quando é aplicado evidencia a hipocrisia estatal que escuta esses povos, mas prioriza os interesses dos grandes empresários em detrimento dos direitos dos mais frágeis e das comunidades quilombolas, não protegendo aqueles o elo mais fraco.

Art. 15 - Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades (Convenção 169 da OIT).

Art. 17 - Os povos interessados deverão ser consultados sempre que for considerada sua capacidade para alienar suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade (Convenção 169 da OIT).

Conforme estabelecido no artigo 216, §5º da Constituição Federal, os patrimônios e sítios históricos dos quilombolas foram tombados para preservar a história e tradição desses povos, entretanto, esse esforço e proteção não é observada quanto aos quilombos remanescentes. Essa

disparidade revela a necessidade de uma abordagem mais consistente e equitativa por parte do Estado, que deve garantir poder não somente aos patrimônios, mas sim as comunidades vivas, seus territórios e culturas, promovendo uma justiça social e ambiental no Brasil.

4.2.1 O direito como ferramenta de ataque e mitigação

Buscando mostrar como o direito foi um instrumento do direito acaba se tornando um veículo de ataque a inúmeras comunidades indígenas e de povos quilombolas e consequentemente uma forma institucionalizada que pratica o racismo ambiental citamos brevemente o marco temporal, uma tese jurídica acerca demarcação de terras, na qual somente seriam reconhecidas terras ocupadas desde a promulgação da constituição 1988 (5 de outubro de 1988).

Tendo em vista que a negligência de vozes de comunidades quilombolas sobre seus territórios e o silenciamento intencional do Estado sobre os mesmos são os principais vetores do racismo ambiental atualmente no Brasil há uma necessidade de serem desenvolvidas políticas públicas e normas que visem a garantia e efetivação do reconhecimento de terras quilombolas; o acompanhamento pelo poder executivo e judiciário quando há proposta de construção de um grande empreendimento em uma região, analisando se de fato não existem culturas vivas naquela região e coletar dados acerca dos empreendimentos se ele não gerará danos nocivos a natureza e a uma comunidade quilombola; a comunicação clara e inclusiva de comunidades sobre seus territórios, como fazê-los serem reconhecidos juridicamente, inclui-los na decisão de implementação de um grande empreendimento e o mais essencial tomar suas vozes com relação a suas terras como palavra final, isso porque o território de comunidades quilombolas é válido socialmente, culturalmente e historicamente e deve ser respeitado de todas as maneiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, conclui-se que o racismo ambiental é um fenômeno multifacetado, que se apresenta em diversos espaços geográficos e em diversas populações, entretanto, ocorre em sua maioria nos ambientes de maioria negra, atingindo aspectos sociais e jurídicos, já que estes não possuem uma proteção estatal efetiva. A ausência do Estado, em casos de racismo ambiental, demonstra uma antítese jurídica uma vez que seus atos vão contra o ordenamento jurídico que confere proteção ao corpo e às terras quilombolas, na realidade, promovendo a violação desses direitos por meio da exploração de seus territórios.

Dessa forma, sob um viés jurídico analisou-se que a ausência de políticas públicas efetivas, que busquem promover o desenvolvimento social através da segurança de existência e de grupos inferiorizados, perpetua um sistema de hierarquização sócio racial, onde os interesses dos

povos quilombolas são deixados de lado (estando na base da pirâmide social) os dos grandes empresários priorizados (topo da pirâmide). Essa lógica, alia-se a uma conduta estatal que permite a exploração e concessão de territórios sob a justificativa de acelerar o desenvolvimento tecnológico e econômico no país, sendo assim incentivada pelo Estado, que ignora as questões ambientais e sociais que permeiam essas ações.

Ao analisar o caso da Usina Hidrelétrica de Belo Monte no Pará, observa-se que o racismo ambiental se dá justamente por se tratar de um grande empreendimento, que tornaria o Brasil um grande gerador de energia renovável, dessa forma, fazendo com que o governo defendesse sua instalação sob uma lógica desenvolvimentista, legitimando as violações ocorridas desde a sua idealização, as quais prejudicam inúmeras populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas ao longo do Vale do Rio Xingu, forçando-as a abandonar seu território, laços e ancestralidade ali construídas.

Há ainda o silenciamento acadêmico, o qual se dá pela insuficiência de pesquisas nas áreas do racismo ambiental contra as populações tradicionais, principalmente, os quilombolas. Dessa forma, buscou-se explorar os principais pontos deste tema dando ênfase na história e surgimento dos quilombos e a relação desses indivíduos com o poder de decisão da elite, fornecida pelo Estado que contraria as previsões legais que garantem sua autonomia e posse, conforme dispõe o artigo 68 da CF.

A partir das análises feitas conclui-se que o Estado beneficia os grandes empreendedores, ignorando as disposições legais que são insuficientes para se abordar a questão. O Direito por sua vez, demonstra-se fraco e escasso pois não garante as proteções necessárias, dessa forma, deixando essas comunidades em plena insegurança jurídica e social, sem formas de lutar por sua existência. Por fim, é importante ressaltar que a destruição cultural e ambiental de uma comunidade, não é neutralizada pelo desenvolvimento ou lucro que esses empreendimentos podem trazer. O estresse e os danos sofridos por esses povos causam sentimento de abandono e de apreciação, já que veem o Estado como um inimigo que concorda e defende a aniquilação de sua existência e de acordo com a aniquilação de sua existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, Henri *et al.* **Justiça Ambiental e Cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

AGUIAR, Vinicius. **Conflito territorial e ambiental no quilombo mesquita/ cidade ocidental: racismo ambiental na fronteira de DF e Goiás**. 2015. p.1-154. Geografia. Universidade Federal de Goiás. Goiânia. 2015.

- ALMEIDA, Alfredo e MARIN, Rosa. **Pescadores, ribeirinhos e indígenas: mobilizações étnicas na região do rio Xingu: resolução não negociada dos conflitos na usina hidrelétrica de Belo Monte.** 2012. p.143-169.
- BARBOSA, Aline e GÓMEZ, Jorge. **A territorialização do racismo ambiental em comunidades quilombolas no município de Seabra - Bahia.** 2022. p.95-120. Geografia - Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2022.
- BELTRÃO, Jane. **Crianças, Povos Indígenas e Direitos: controvérsias identitárias e sensibilidades jurídicas a partir de Belo Monte.** 2017. p.253-271. Antropologia.
- BERMANN, Célio. **O projeto da Usina Hidrelétrica Belo Monte: a autocracia energética como paradigma.** 2012. p.5-23, v. 15, n. 1. Novos Cadernos NAEA.
- BULLARD, Robert. **Anatomy of Environmental Racism and the Environmental Justice Movement.** p 15-39.
- CARVALHO, Roberta; LIMA, Gustavo. **Comunidades quilombolas, territorialidade e legislação no Brasil: uma análise histórica.** 2013. pp. 329-346 n. 39. Política & Trabalho.
- COHN, Clarice e OLIVEIRA, João. **Belo monte e a questão indígena.** Brasília: Aba publicações, 2014.
- D'ELIA, André (Direção Geral)> **_Belo Monte, anúncio de uma guerra_ (filme completo):** documentário independente filmado ao longo de 3 expedição à região do Xingu, Altamira e arredores e Brasília. 2012. (Duração 1h44min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=091GM9g2jGk>. Acesso 26 Out 2024.
- DUARTE JR., Antonio. **O caso de Belo Monte do Xingu.** Revista Brasileira de casos de ensino em administração. Volume 12, número 1, jan-jun 2022.
- FEARNSIDE, P.M.. **Desmatamento na Amazônia: Dinâmica, impactos e controle.** p.259-266. 2022.
- FERREIRA, Emanuel. **O reconhecimento à terra dos quilombolas a partir do multiculturalismo dos direitos humanos.** 2013. 31 folhas.
- FILGUEIRA, André. **Racismo Ambiental, cidadania e biopolítica: considerações gerais em torno de espacialidades racializadas.** 2021. p.186-201. Geografia. Universidade Federal do Pará. 2021
- GONZAGA, Amilton. **Conflitos em territórios quilombolas: algumas dicas para o enfrentamento do racismo ambiental.** Brasília: Universidade de Brasília. 2017.
- HENDERSON, Sheree e WELLS, Rebeca. **Environmental Racism and the Contamination of Black Lives: A Literature Review.** 2021. p.134-151. Public health. University of Georgia. 2020.
- HOLIFIELD, Ryan. **Defining environmental justice and environmental racism.** 2013. p.78-90. Urban Geography.

IHEJIRIKA, Maudlyne. **What is Environmental Racism?**. NRDC, 2023.

Disponível em: <https://www.nrdc.org/stories/what-environmental-racism> . Acesso em: 8 de agosto de 2024.

JESUS, Victor. **Racializando o olhar (sociológico) sobre a saúde ambiental em saneamento da população negra: um continuum colonial chamado racismo ambiental**. 2020. p.1-15. Ciências sociais. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória. 2020.

LEITE, Maria Jorge. **Tráfico atlântico, escravidão e resistência no Brasil**. Sankofa (São Paulo).2017. p. 64-82.

MELO, Kátia. **Usina Hidrelétrica de Belo Monte: lutas sociais e resistência na Amazônia Paraense**. 2021. p. 188-197. Departamento de filosofia e ciências sociais. Universidade do Estado do Pará. Belém. 2020.

NASCIMENTO, Bruno e ZANGALLI, Paulo. **Racismo Ambiental e Geografia: Uma abordagem possível possível?**. 2022. p.9-24. Departamento de Geografia. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2022.

OLIVEIRA, Regina. **Quilombos, racismo ambiental e formação em saúde e saúde mental: diálogos emergentes**. 2020. volume 5, número 10. Relações étnicas e contemporaneidade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. 2020.

PORTO, M.F *et al.* **Injustiça ambiental e saúde no Brasil: o Mapa de Conflitos**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

RANGEL, Tauã. **Racismo ambiental às comunidades quilombolas**. 2016. p.129-141.

ROCHA, Jiuliani e VASCONCELOS, Priscila. **Racismo Ambiental**. 2018. p.337-340. Direito. Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. 2018.

SILVA, Erivaldo e KOENOW, Débora. **As aplicações das ações afirmativas no direito ambiental**. 2021. p.39-55. Direito. Universidade do Estado do Amazonas. 2021.

What is Environmental racism?. Alana, 2022. Disponível em: <https://alana.org.br/en/environmental-racism/> . Acesso em: 9 de agosto de 2024.

WOLKMER, Antonio *et al.* **Os direitos territoriais dos Quilombolas além do marco temporal**. Goiânia: Ed. da Puc Goiás, 2016.

***DIREITO E DESIGUALDADE RACIAL: COMO A LEI DA VADIAGEM ILUSTRA A
MANUTENÇÃO DOS PRIVILÉGIOS DA BRANQUITUDE POR MEIO DE
DISPOSITIVOS LEGAIS.***

Ana Lazara Gomes Paiva¹⁷¹

Beatriz Terêncio de Lima¹⁷²

RESUMO:

O presente trabalho tem como objetivo abordar o racismo estrutural e institucional presente na esfera jurídica brasileira a partir do estudo histórico e antropológico da popularmente conhecida Lei da Vadiagem. Mediante pesquisa bibliográfica buscaremos compreender a perpetuação das desigualdades raciais examinando os motivos da persistência ativa desta lei, desmistificando assim, a aparente imparcialidade do direito brasileiro. A análise realizada será com base na ótica da Teoria Crítica da Raça (CRT sigla em inglês para Critical Race Theory), concentrando-se então em como o poder judiciário atua para ratificar o racismo derivado das estruturas sociais do Período Colonial, bem como os efeitos deste dispositivo legal na sociedade brasileira contemporânea.

Palavras-Chaves: Antropologia Jurídica; Racismo Estrutural; Lei da Vadiagem.

INTRODUÇÃO

A Teoria Crítica da Raça surgiu nos Estados Unidos no século XX com o objetivo de ampliar a discussão sobre a desigualdade racial no país. Trata-se de um modelo político e acadêmico que defende que o racismo está profundamente enraizado nas relações hierárquicas de poder, logo, deve ser estudado de forma abrangente ((DELGADO; STEFANCIC, 2021 p.29-30).

A teoria discorre que, para entender plenamente as dinâmicas raciais, é necessário examinar o histórico das instituições e sistemas, para então estruturar bases sólidas capazes de expor claramente como a questão racial influenciou as distinções sociais que ainda sustentam desigualdades na sociedade norte-americana contemporânea.

Conforme o conceito proposto por Richard Delgado e Jean Stefancic, a Teoria Crítica da Raça é: "um coletivo de ativistas e acadêmicos empenhados em estudar e transformar a relação

¹⁷¹ Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: analazara.p@gmail.com

¹⁷² Graduanda em Direito da PUC-Campinas (SP). E-mail: bterencio.d@gmail.com

entre raça, racismo e poder" (DELGADO; STEFANCIC, 2021 p.28). A ideia de discutir as relações de poder com base na raça disseminou-se por diversas áreas de conhecimento, mas é importante ressaltar que formou-se inicialmente dentro do estudo do Direito, pois, embora houvesse legislação para combater a pobreza e, ainda, legislações migratórias na década de 1980 nos Estados Unidos que atendiam principalmente a população afrodescendente, por exemplo. Não havia uma abordagem que considerasse a questão racial como molde na aplicação do direito, pressupõe-se então, a concepção de um direito único e aplicado de maneira igual a todos, conforme esclarecido pela Angela Harris na apresentação da obra “Teoria Crítica da Raça - Uma introdução” publicada pela editora Contracorrente em 2021 (DELGADO; STEFANCIC, 2021 p.12), o que desconsidera a equidade como preceito fundamental de justiça social e ainda corrobora para manter os desequilíbrios sociais que foram causados pelas estruturas raciais e escravocratas que permanecem parafusadas no ordenamento jurídico.

Neste contexto, Adilson Moreira destaca quatro pontos no prefácio desta mesma obra, esses apontamentos formam um método de investigação e estabelecem uma autêntica assimilação da operação do direito antidiscriminatório, (DELGADO; STEFANCIC, 2021 p. 20):

Primeiro, uma análise da sua utilização como critério de diferenciação jurídica entre grupos de indivíduos, ponto de partida para considerações sobre normas jurídicas e práticas sociais que impactam a vida das pessoas de forma distinta. Segundo, seriam necessários estudos sobre meios a partir dos quais essa categoria que define os lugares que as pessoas ocupam dentro da sociedade também influencia os modos como operadores do direito interpretam o princípio da igualdade. Terceiro, a busca de uma concepção de justiça racial emancipatória deveria considerar as articulações estratégicas entre argumentos jurídicos e teses sociológicas na discussão sobre a interpretação da relevância do racismo na realidade social. Quarto, havia a necessidade de examinar os pressupostos epistemológicos a partir dos quais argumentos jurídicos são construídos, uma vez que o objeto deste debate não pode ser separado de uma reflexão sociológica, sobre a reprodução do poder.

É significativo para o presente estudo ressaltar que, o sistema jurídico dos EUA é o *Common Law*, que baseia-se em precedentes e costumes, sendo assim, a teoria também discute que não há como reestruturar o sistema jurídico sem visitar as decisões anteriores, interpretá-las no contexto histórico e aplicar uma visão anti-racista.

Para que seja possível a aproximação desta teoria com o sistema jurídico brasileiro denominado como *Civil Law*, fundamentado em normas regidas pela Constituição, este artigo tem por finalidade levantar os aspectos históricos que propiciam a criação de normas legais que

corroboram com o racismo estrutural no Brasil, por exemplo, a popularmente designada Lei da Vadiagem, disposta no artigo 59 do DECRETO-LEI Nº 3.688, DE 03 DE OUTUBRO DE 1941. Além disso, buscará questionar a teoria da igualdade e como os princípios são utilizados na aplicação de leis discriminatória.

DISCUSSÃO

O MITO DA IMPARCIALIDADE DO DIREITO SOB O ÂNGULO RACIAL

No estudo e na aplicação do Direito sempre há o sopesamento entre a aplicação dos princípios que regem esta ciência. Contudo, no Estado Democrático de Direito, é possível articular que no seu preceito primordial encontra-se a dignidade da pessoa humana, e que, os demais princípios serão sempre orientados por este. Ao mencionar o princípio da igualdade e do acesso à justiça, ou ainda, da legalidade e proporcionalidade, é necessário primeiramente a observação da dignidade da pessoa humana, para assim, a aplicação desses direitos dentro do panorama do Estado Social.

O constitucionalista José Afonso da Silva, cita em uma de suas obras, a hoje ministra do STF Cármen Lúcia Antunes Rocha (SILVA, 1996, p.206 apud ROCHA, Cármen Lúcia Antunes. 1990. p.118): “igualdade constitucional é mais que uma expressão de Direito; é um modo justo de se viver em sociedade. Por isso é princípio posto como pilar de sustentação e estrela de direção interpretativa das normas jurídicas que compõem o sistema jurídico fundamental”.

Perante essa afirmação, cabe uma breve análise sobre a imparcialidade na aplicação do direito quando se trata de pessoas pretas e pardas, afinal, um direito parcial necessariamente viola, entre outras coisas, a igualdade, a proporcionalidade e por conseguinte, a dignidade humana.

Apenas no ano 2023 a Lei 14.532 equiparou a injúria racial ao crime de racismo, tornando-a inafiançável e imprescritível. Todavia, mesmo antes dessa alteração já existia jurisprudência que corroborava para a tese de parcialidade do direito brasileiro perante a raça, isso é possível observar na pesquisa realizada nas decisões de segunda instância em todo o país, promovida pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) nos anos de 2007 e 2008.

O estudo que foi feito pelo Laboratório de Análises Econômicas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (Laeser), vinculado ao Instituto de Economia da referida universidade, apontou que quase 70% das ações de crime de racismo ou de injúria racial foram ganhas pelos réus. A título de exemplo, podemos citar o caso da cantora Ludmilla que processou a apresentadora Val Marchiori, por injúria racial e no ano de 2021 a demandada foi inocentada pela 14ª Câmara Cível do Estado do Rio de Janeiro, ou seja, 13 anos após a divulgação do levantamento do Laeser, a realidade ainda é a mesma.

O caso se deu com uma comparação do cabelo da cantora com uma palha de aço durante a exibição de um programa que comentava o desfile de carnaval carioca do ano de 2016, mas, em 2021 a Justiça decidiu a favor da ré, e ainda penalizou a autora, definindo que esta, deveria arcar com os honorários da parte contrária. Segue trecho da decisão da Apelação Civil n. 0002021- 46.2016.8.19.0207:

Em que pese ter sido proferida uma observação de natureza ácida, veiculando opinião em tom de crítica dura, não é possível se extrair dos fatos supracitados qualquer intenção de desqualificar ou ofender a autora em decorrência de sua cor de pele, tampouco de ridicularizá-la ou depreciar a pessoa. O que se vê, em verdade, é que a conduta da apelante se insere no exercício do seu direito de crítica, derivado da liberdade de informação e de expressão.

Diante deste caso, o peso de nascer negro no Brasil foi mais uma vez apregoado na jurisprudência, e nem mesmo a repercussão midiática frente as partes públicas foi capaz de assegurar a dignidade humana da pessoa preta. A mitigação do racismo em uma crítica de “natureza ácida” testifica que a justiça brasileira em geral pende para um lado, e esse lado é branco, assim como 80% do magistrado no país, conforme levantamento realizado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) em 2023.

Em “O Segundo Sexo” de Simone de Beauvoir, a filósofa francesa cria a partir da dialética do senhor e do escravo de Hegel, o conceito de Outro para se referir a relação social das mulheres perante os homens, este mesmo conceito pode ser aplicado em relação a branquitude, de acordo com a própria autora.

Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Bastam três viajantes reunidos por acaso num mesmo compartimento para que todos os demais viajantes se tornem “os outros” vagamente hostis [...]. Os judeus são “outros” para o antissemita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários. (BEAUVOIR, S., 2016, p. 13)

Nessa lógica, a branquitude toma o lugar de “senhor”, ocupando lugar de superioridade e domínio em relação ao “outro negro”. Por consequência direta da escravidão no Brasil, a existência da identidade negra é subjugada, definida e limitada pelas normas impelidas pela branquitude que ocupa o topo da pirâmide racial abarcada de privilégios. Como por exemplo, ter resguardado o direito à “não punibilidade” amparada na seletividade penal (PAZ; CAMPOS,

2013) que por sua vez, se apoia no perfil demográfico do judiciário brasileiro, que descaracteriza o racismo fantasiando-o como liberdade de expressão.

HISTÓRIA E ANÁLISE DA LEI DA VADIAGEM

Origem e Desenvolvimento da Lei da Vadiagem

A construção da tipificação penal do chamado vadio na lei brasileira é resultado de um processo material-histórico ocorrido no Brasil. A Lei da Vadiagem surge como sintoma do racismo estrutural presente na sociedade brasileira desde sua formação, assim, em segundo plano o Código Criminal de 1890 no Brasil República e a promulgação do conceito da Lei da Vadiagem, está presente a dimensão fática do processo de colonização e escravidão ocorridos no Brasil entre os séculos XVI e XIX, demonstrando como o racismo está atrelado ao sistema penal brasileiro, e consequentemente, ao Direito brasileiro.

Destaca-se ainda que o combate à ociosidade não passou a ser combatido apenas em 1890, outros diplomas legais anteriores e posteriores buscaram criminalizar a “vadiagem”. As leis de vadiagem no Brasil se originaram no período colonial e imperial do Brasil. Assim, as Ordenações Filipinas de 1603 introduziram o conceito de vadio, definido como alguém sem ocupação ou trabalho regular. Já no Brasil Imperial, o Código Criminal do Império de 1831 também contava com artigo desenvolvido com finalidade de repressão da vadiagem. (PAULINO; OLIVEIRA, 2020)

No período após a Proclamação da República, o novo Código Penal de 1890 não inovou, e manteve a penalização aos vadios. Contudo, as influências do contexto histórico pós abolição culminaram na punibilidade e reprovabilidade mais severas, visto que a lei penal passou a ser usada para manutenção da estratificação social. Conforme Elione Silva Guimarães discorre:

No código penal de 1890, mais especificamente no capítulo XII – Dos Vadios e Capoeiras – estavam previstas punições para aqueles que fossem acusados de ociosidade e prática de capoeira. Os artigos 399, 400 e 401 eram específicos à vadiagem e previam penas de 15 a 30 dias de reclusão para os condenados. Além da Lei nacional, existiam também leis estaduais como é o caso da Lei Mineira 141 de 20 de junho de 1895, que previa penas mais severas – seis meses a dois anos de reclusão - aos condenados em Minas Gerais. (GUIMARÃES, 2006).

O texto promulgado em 1890, e hoje já revogado, fora o seguinte:

BRASIL. DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890.

Promulga o Código Penal. Art. 399º:

Deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente offensiva da moral e dos bons costumes: Pena - de prisão celular por quinze a trinta dias. § 1º Pela mesma sentença que condenar o infractor como vadio, ou vagabundo, será elle obrigado a assignar termo de tomar occupação dentro de 15 dias, contados do cumprimento da pena. § 2º Os maiores de 14 annos serão recolhidos a estabelecimentos disciplinares industriaes, onde poderão ser conservados até á idade de 21 annos.

No Período Vargas, no regime ditatorial o conceito de "vadio" foi novamente introduzido no decreto-lei nº 3.688, de 3 de outubro de 1941, que dispõe sobre a Lei de Contravenções Penais. Sendo que, mais uma vez buscou disciplinar a população urbana para fins de controle estatal. (PAULINO; OLIVEIRA, 2020)

Por fim, houve uma gradual mudança na abordagem dessas leis. Em 1988, com a nova Constituição com teor fortemente social, o foco em direitos individuais e garantias fundamentais fomentou uma nova abordagem frente à desigualdade social. Embora ainda existam vestígios desse tipo de controle social, uma vez que ainda consta no art. 59 das Leis de Contravenções Penais a criminalização da ociosidade. Vide o referido artigo:

BRASIL. DECRETO-LEI Nº 3.688, DE 3 DE OUTUBRO DE 1941. Lei da
Contravenção Penal. Art. 59º:

Entregar-se alguém habitualmente à ociosidade, sendo válido para o trabalho, sem ter renda que lhe assegure meios bastantes de subsistência, ou prover à própria subsistência mediante ocupação ilícita: Pena – prisão simples, de quinze dias a três meses. Parágrafo único. A aquisição superveniente de renda, que assegure ao condenado meios bastantes de subsistência, extingue a pena.

Apesar de o referido artigo ainda não ter sido revogado, o conceito de vadio já foi indiretamente alvo do Recurso Extraordinário nº 583523-RS e, portanto, apreciado pelo STF, o qual reconheceu a “violação aos princípios da dignidade da pessoa humana e da isonomia, previstos nos artigos, artigos 1º, inciso III; e 5º, caput e inciso I, da Constituição Federal.” (BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RECURSO EXTRAORDINÁRIO 583.523, 2013.)

Ademais, destaca-se que tramita projeto de lei que visa a revogação desse artigo. A Comissão de Segurança Pública do Senado aprovou uma proposta de lei (PL 1212/2021) que propõe a revogação da pena de prisão por vadiagem da Lei de Contravenções Penais (nº

3.688/41). Fabiano Contarato, senador (PT-ES) e autor da proposta, argumenta que se trata de uma herança do Estado Novo, além de afetar desproporcionalmente populações marginalizadas, como negros e pobres. A senadora Leila Barros (PDT-DF) enfatiza ainda que a criminalização da vadiagem fere o princípio da dignidade humana. O projeto foi encaminhado à Comissão de Constituição e Justiça para aprovação, e, exceto em caso de solicitação de votação no Plenário, será enviado à Câmara dos Deputados.

Impactos Históricos e Sociais da Lei da Vadiagem

O sistema escravocrata perdurou em nossa sociedade, sendo o Brasil um dos últimos países a abolir a escravidão. Dessa forma, até 1888, com a promulgação da Lei Áurea, o trabalho escravo desumanizou e objetificou os corpos negros (ARAUJO; LACERDA, 2023). A priori, fruto de pressões internas dos movimentos abolicionistas e também externas, como a realizada pela Inglaterra, o fim da exploração do trabalho escravo suscitou uma possível inserção social, contudo, não foi o que de fato ocorreu.

Os abolicionistas previam a necessidade de implementação de políticas públicas que representassem uma mudança no paradigma social, mas a realidade foi a de recém libertados, agora sem seus senhores e sem terras, abandonados à própria sorte. Não se verificou nenhum tipo de tutela por parte do Estado. Ocorrendo uma migração urbana, os ex-escravos tornaram-se uma mão de obra desvalorizada, e que não conseguira ser absorvida pelo mercado de trabalho. Os libertos estavam sujeitos a péssimos empregos, à informalidade e à falta de ocupação, perambulando pelos centros urbanos, como na capital do país à época, o Rio de Janeiro. Em consoante, Rita de Cássia Souza Feli Batista narra:

Nesse contexto de transformações, em que se inseriu a transição do trabalho escravo para o trabalho livre e assalariado, o processo de integração social e de readaptação ao mercado de trabalho pelo liberto encontrou forte resistência em diversos segmentos da sociedade. Em grande parte desprezados no mercado de trabalho formal, esses indivíduos tiveram de encontrar alternativas para acompanhar a nova ordem capitalista e se reintegrarem ao mundo laboral. O povo negro tornou-se diarista, bóia-fria, compondo o mercado informal de trabalho. Os vendedores ambulantes multiplicaram-se. Os negros vendiam o que pudessem produzir, confeccionar, tecer, fabricar em suas residências, como verduras, legumes, doces, salgados e etc. (BATISTA, 2006, p. 46).

Diante dos impactos reais que se formaram do processo de abolição, a Administração Pública buscou minimizar os impactos da presença “indesejada” dos negros nos meios sociais e

urbanos, não por meio de novos instrumentos de integração social e ao trabalho. Instaurou-se a tentativa de higienização dos centros urbanos através da re-marginalização dos negros (PAULINO; OLIVEIRA, 2020). Assim, as decisões do Estado Brasileiro ao final estavam alinhadas com as das oligarquias, atestando como o direito é suscetível ao interesse das elites raciais e econômicas.

A imagem do negro, das suas culturas e dos seus saberes se processou pela via da discriminação e do racismo de forma velada, sob o manto perverso da tão propalada democracia racial; não foram vistos como cidadãos livres, possuidores de direitos e deveres, mas como um conjunto de indivíduos de alta periculosidade passíveis de políticas de enquadramento social dentro da ordem jurídica e do trabalho, portadores de uma liberdade policiada. (VASCONCELOS; DE OLIVEIRA, 2011, p. 155).

Utilizando de dispositivos legais, foram provisionadas ferramentas de controle urbano e social, que tipificou como criminosa o contingente de ex-escravizados não inseridos à sociedade, bem como às manifestações culturais que praticavam, como a capoeira e o samba. Dessa forma, como reflete Rafaela Cunha e Ricardo Teixeira:

O malandro é a representação da população pobre pertencente às periferias e morros cariocas, que é composta por uma maioria negra e descendente de escravos. Ele é conhecido pela sua esperteza, está sempre buscando uma forma de sobreviver em meio a uma sociedade hostil, que não o aceita em seu meio, que jamais lhe ofereceria um emprego, que discrimina sua cor e sua cultura, e pela sua alegria de viver, mesmo com as dificuldades da vida, exaltando o samba, as rodas de capoeira, e outros meios de se divertir e de expressar sua cultura própria. (CUNHA; TEIXEIRA, 2018, p. 304).

Assim, conforme Fraga (2018), a Lei da Vadiagem "era uma tentativa de controlar e limitar a liberdade dos egressos da escravidão de escolher onde e quando trabalhar, e de circular em busca de alternativas de sobrevivência". (FRAGA, 2018, p. 356 apud PAULINO; OLIVEIRA, 2020, p. 98).

Análise Crítica com Base na Teoria Crítica da Raça

Em observância ao princípio da legalidade previsto no artigo 5º da Constituição Federal de 1988, o rol de crimes e contravenções penais é obrigatoriamente taxativo, ou seja, só é crime ou contravenção aquilo que está posto em normas, e, embora existam as exceções, as tipificações nestes estão elencadas e são, sem qualquer exceção, categóricas.

Isto posto, a criminalização do ócio, como ocorre na Lei de Contravenções Penais em relação à "vadiagem", é um exemplo corpulento de como o direito é usado para criar e manter o controle social sobre grupos específicos colaborando novamente para a crença de um direito penal que estabelece punições diversas para raças diversas (ODON, 2013). O artigo 59º da lei 3.688/41, qualifica que só é vadio aquele que não tem trabalho nem renda, logo, a atenção punitiva do Estado também está direcionada a pessoas em condições de vulnerabilidade socioeconômica.

A definição de vadiagem pode variar conforme o tempo e espaço em que é empregada, mas a estrutura elementar do tipo penal é de que o ócio só é permitido a quem tem renda, e o risco à ordem pública que aqui se apresenta é nada mais do que os transeuntes negros sem ocupação em lugares historicamente brancos.

Deste modo, observa-se que o texto da lei reverbera na conservação de preceitos sociais capazes de garantir direitos, mas o oposto também é verdadeiro, sendo inegável dizer que as normas também reproduzem ideias discriminatórias e legitimam a marginalização, como é o caso da conhecida Lei da Vadiagem, pois à medida que o Estado faz alusão ao desemprego ou a ausência de ocupação formal como uma "escolha" passível de punição, o sistema legal brasileiro culpa o indivíduo por sua condição (MBEMBE, 2014), desconsiderando o legado de exclusão e opressão racial.

Ao aplicar alguns dos fundamentos da CRT na análise da penalização do ócio, figurada neste artigo e considerando todo o contexto histórico brasileiro é visível que a “ociosa vadiagem” e a “falta de renda” se consolida como mecanismo de controle social que atingia, sobretudo, a população negra, bem como ajudou a perpetuar a hierarquia racial. Embora a lei não mencione explicitamente a raça, a sua aplicação esteve verdadeiramente direcionada à população negra que enfrentava barreiras para obter um emprego formal e inserção social. Esse fenômeno é descrito pela CRT como “neutro na forma, racista na aplicação” (ALMEIDA, S. 2019), uma vez que, mesmo sem a declaração categórica da segregação, a aplicação da norma possui efeitos racistas.

Outro ponto importante levantado pela Teoria, e que pode ser aplicado na discussão deste artigo, é o “racial profiling”, ou perfilamento racial, que é a associação de alguns estereótipos físicos, raciais, étnicos com a criminalidade (SOUSA; VERAS; MOURÃO, 2024). Supõe-se que pessoas com determinadas características físicas ou sociais são mais propensas a cometer determinados delitos. A lei dos vadios ao re-marginalizar a população negra e em seguida encarcerá-la, estigmatiza esses indivíduos a preguiçosos, imorais e ao perfil do dito “vagabundo”, já que o ócio era tratado não como uma consequência da exclusão, mas sim como uma escolha pessoal. A agência de notícias do CNJ divulgou uma matéria em 2020 sobre um

seminário realizado pelo próprio Conselho que tinha como tema: “Questões Raciais e o Poder Judiciário”, a notícia apresenta a fala de um dos apresentadores do seminário, o Juiz de Direito do Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe e Mestre em Direitos Humanos pela Universidade de São Paulo (USP), Edinaldo César Santos Júnior: “Nós mantemos as castas raciais a partir do sistema prisional ao ignorar as circunstâncias sociais e históricas da população negra”.

Neste mesmo sentido, está claro que o perfilamento racial ainda é algo que atinge a sociedade brasileira de forma discriminatória e para demonstração ainda mais nítida deste argumento um estudo realizado em 2019 por uma Rede de Observatório de Segurança e posteriormente divulgado pela revista Carta Capital (COSTA, 2024), aponta que o emprego de reconhecimento facial como medida de segurança pública tonifica para práticas racistas, conforme o seguinte trecho:

Em 2019, uma rede de observatórios de segurança estudou violência e uso do reconhecimento facial como medida de segurança pública e política criminal em cinco diferentes estados do País, durante cinco meses. Do relatório, depreende-se que a ideia de eficiência a partir da tecnologia não encontra respaldo: na Bahia, durante o carnaval, o sistema de reconhecimento identificou mais de 1.300.000 rostos, gerando 903 alertas, 18 mandados e prisão de 15 pessoas, ou seja, 96% das notificações foram inúteis. Quanto ao perfil dos presos por reconhecimento facial, 87,9% dos suspeitos foram homens e 12,1% mulheres; já quanto à raça, 90,5% das pessoas eram negras e 9,5% brancas.

Os dados apresentados apontam que a aplicação de tecnologias de reconhecimento facial no Brasil tende para uma orientação racial equivocada, algumas vezes refletindo uma aplicação discriminatória que atinge nocivamente e majoritariamente a população negra. Também pode-se depreender de tais dados argumentos da CRT anteriormente elencados, já que, em primeiro momento, a ferramenta de reconhecimento é, em teoria, objetiva e neutra, programada para identificação de suspeitos a partir de uma base de dados, sem um viés racista expresso. Contudo, as prisões realizadas foram desproporcionalmente voltadas à população negra. Indica, ainda, que o racismo estrutural permeia a forma como as tecnologias são utilizadas e implementadas, mesmo que o seu desenvolvimento e aplicação pretendam ser imparciais.

A tecnologia de reconhecimento facial, que deveria ser uma ferramenta de precisão e eficiência, reflete e amplifica preconceitos existentes ao colocar as pessoas negras em uma posição de maior suspeição e vigilância. Não se tratando de uma falha técnica isolada, torna-se reflexo do racismo institucional que subjaz ao perfilamento racial (ALMEIDA, S. 2019 p.27-28) fazendo com que sistemas de segurança, bem como a justiça vejam a população negra como

mais suscetível ao crime. Afinal, é preciso considerar que as tecnologias de inteligência artificial são moldadas a partir do histórico das manifestações humanas, assim sendo, o racismo histórico, estrutural, institucional, judicial e cotidiano tendem a ser a bagagem utilizada para alimentar essas ferramentas (SILVA, Tarcízio. 2020).

2. 3 ESTUDO DE CASO: A APLICAÇÃO DA LEI DA VADIAGEM

Para exemplificar os fatos os quais se concentraram a discussão deste artigo, utilizou-se reportagem publicada no portal de notícias G1, no dia em 09/09/2010, e de autoria de Aluizio Freire e Mariana Oliveira. A notícia narra a história de Hélio da Silva Sampaio, 51 anos, mais conhecido como Virinha ou Viriato de Acari, residente do bairro de classe média baixa Acari, localizado no Rio de Janeiro. Hélio foi um dos últimos processados pela Lei da Vadiagem no Brasil.

Segundo a denúncia feita contra Hélio, pelo Ministério Público em 1992, Viriato foi acusado de trabalhar na rua como “lugar-tenente” do tráfico em Acari. Foi preso após a Justiça do Rio abrir processo contra ele. Viriato recorreu pedindo o trancamento da ação penal, contudo, o Tribunal de Alçada Criminal do Estado negou seu pedido. Quando o caso chegou ao Supremo Tribunal de Justiça, foi decidido, em 1993, que o processo fosse finalizado, pois o réu comprovou que exercia atividade laboral lícita, afirmando que trabalhava no cais do porto.

Foi relatado na matéria que essa não foi a única vez em que Hélio foi abordado por policiais com a alegação de vadiagem. Hélio da Silva narra:

Esses caras não sabem o que é entrada desleal. Eu, ainda moleque, trabalhando na feira, fui enquadrado por vadiagem, por falta de carteira assinada e outros documentos. O sargento me deixou horas de castigo no DPO (Destacamento de Policiamento Ostensivo) de Acari. Foi a maior humilhação, e só estimulou minha entrada no crime.

A matéria traz ainda a opinião de Fábio Aguiar Munhoz Soares, da 17ª Vara Criminal de São Paulo. Segundo Fábio, depois da Constituição de 1988, foram poucos os processos ligados à Lei da Vadiagem, sendo um deles, o de Viriato. Para ele, essa lei não deve ser aplicada, pois fere a Constituição Federal. Além disso, Fábio Aguiar coloca em evidência a imparcialidade da Justiça em relação à classe social e seus estereótipos, como é possível observar em sua fala: "É mais fácil que o filho do pobre seja considerado vadio, porque fica ali na rua. O filho do rico, se não trabalhar, vive da renda do pai, faz outras coisas, não será considerado vadio, embora os dois tenham condições iguais para o trabalho. É totalmente inconstitucional".

A reportagem também cita Gabriel Habib, defensor público da Defensoria Federal no Rio de Janeiro. Conforme Gabriel a lei da Vadiagem traz consigo conceitos inexatos e duvidosos que levantam questionamentos como o que é a ociosidade e o que é subsistência. Segundo ele, “...em um país de miseráveis com tanto desemprego. Todo mundo sem emprego, renda, poderia ser condenado por ser vadio. Vadiagem não é contravenção. É um problema social. O próprio estado abandona o cidadão, depois quer punir por vadiagem?”.

A matéria também discorre de situações ocorridas ainda no século XXI, que apesar de não se tornarem processos, apontam que a polícia ainda se utiliza do artigo 59º do Decreto-Lei 3.688 de 1941. Segundo a reportagem, em algumas cidades, como em Assis no Estado de São Paulo, a contravenção foi utilizada como forma de controle e redução da criminalidade. Contudo, seu uso com esta finalidade, muitas vezes é baseado apenas em estereótipos, evidenciando o racismo institucionalizado.

O relato de Hélio da Silva Sampaio demonstra faticamente como o Estado está mais preocupado em controlar ou punir, do que de fato proporcionar reintegração e equidade. Dessa forma, o Direito, em sua aplicação, pode ser utilizado como ferramenta de manutenção de privilégios econômicos e raciais, uma vez que proporciona para pessoas pretas, periféricas e em vulnerabilidade social, não somente o encarceramento como também outras consequências decorrentes de um processo criminal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da análise efetivada neste trabalho, é evidente que a Lei da Vadiagem aqui discutida, apesar de sua aparente obsolescência, continua a exercer um papel crucial na perpetuação do racismo estrutural no Brasil, pois exprime o legado racista do período colonial e mantém viva a memória das hierarquias raciais, bem como, das ferramentas estatais para controlar e estigmatizar corpos negros. Exprime-se a necessidade de investigar as bases de formação dos argumentos jurídicos, pois, a reprodução de ideais de poder, conservam injustiças.

Destaca-se ainda que a Lei da Vadiagem, ao criminalizar a pobreza e a ociosidade, puniu a população negra e pobre desproporcionalmente, perpetrando a re-marginalização. Além disso, constata-se a aparente imparcialidade do sistema jurídico que reproduz desigualdades raciais e sociais. Por isso, é crucial a iniciativa de medidas concretas capazes de mitigar o racismo estrutural na esfera jurídica, como o projeto de lei citado. Semelhantemente demanda-se que a demografia do magistrado do país seja colocada em pauta, com o objetivo de ampliar a

diversidade dos magistrados a fim de diversificar o perfil atual e questionar como as posições sociais tanto dos julgadores, como dos julgados, influenciam a forma como profissionais do direito interpretam o princípio de igualdade, o que afeta a aplicação da justiça social.

Por fim, ressalta-se a importância que a CRT possui, visto que possibilita a dissecação da concepção de neutralidade do direito, da mesma maneira que expõe que o direito não é um mero espelho que regula as relações sociais, e sim, um comissário ativo na construção de identidades raciais e na imutabilidade das hierarquias sociais. E somente com a atuação jurídica sob essa ótica, é que se torna possível minimizar os privilégios da branquitude em detrimento da raça.

REFERÊNCIAS

ADORNO, S. **DISCRIMINAÇÃO RACIAL E JUSTIÇA CRIMINAL EM SÃO PAULO.**

Disponível em: https://bradonegro.com/content/arquivo/11122018_194015.pdf. Acesso em: 22 set. 2024.

ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural.** São Paulo: Sueli Carneiro, 2019.

ARAÚJO, Janaína. **Projeto revoga previsão de vadiagem como contravenção penal.** Rádio

Senado, 29 ago. 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2023/08/29/projeto-revoga-previsao-de-vadiagem-coo-contravencao-penal>. Acesso em: 26 out. 2024.

ARAÚJO, Tamires Maia; LACERDA, Lélica Elis Pereira de. **Racismo: do passado ao presente é rubro o terror.** Serviço Social em Revista, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 285–304, 2023.

DOI: 10.5433/1679-4842.2023v26n1p285. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/ssrevista/article/view/46462>. Acesso em: 27 out. 2024.

BATISTA, Rita de Cássia Souza Felix. **O negro: trabalho, sobrevivência e conquistas (Juiz de Fora 1888-1830).** Juiz de Fora: FUNALFA, 2006.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo.** Editora Nova Fronteira. 3.ed. Rio de Janeiro, 2016. V. 1

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Pleno). **Recurso Extraordinário 583523/RS. Tema 113 - Revogação do art. 25 da Lei de Contravenções Penais pela Constituição Federal.** Recorrente: Ronildo Souza Moreira. Recorrido: Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. Relator: Min. Gilmar Ferreira Mendes, 22 out. 2014. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6997511#:~:text=RE%20583523%20%2F%20RS,-direitos%20e%20garantias&text=-%20Assim%20como%20ocorre%20com%20o,não%20provimento%20do%20recurso%20extraordinário>". Acesso em: 23 out. 2024.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro TJ-RJ - **APELAÇÃO: APL XXXXX-46.2016.8.19.0207** | Jurisprudência. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/tj-rj/748015794/inteiro-teor-748015824>. Acesso em: 20 out. 2024.

COSTA, Amarílis. **O racismo agravado pelo uso de câmeras e IA na segurança pública.** Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaao/o-racismo-agravado-pelo-uso-de-cameras-e-ia-na-seguranca-publica/>. Acesso em: 21 out. 2024.

GARCIA, Maria Fernanda. **Racismo no Brasil: quase 70% dos processos são vencidos pelos réus.** Disponível em: <https://www.geledes.org.br/racismo-no-brasil-quase-70-dos-processos-sao-vencidos-pelos-reus/>. Acesso em: 01 out. 2024.

DELGADO, R.; STEFANCIC, J. **Teoria Crítica da Raça: uma introdução.** Editora Contracorrente, 2021.

DIAGNÓSTICO Étnico-Racial no Poder Judiciário. [s.l: s.n.]. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/09/diagnostico-etnico-racial-do-poder-judiciario.pdf>. Acesso em: 01 out. 2024.

FREIRE, Aluizio; OLIVEIRA, Mariana. **Viriato, um dos últimos processados por vadiagem, diz: 'Sempre trabalhei'.** G1, Rio de Janeiro, 09 set. 2010. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2010/09/viriato-um-dos-ultimos-processados-por-vadiagem-diz-sempr-trabalhei.html>. Acesso em: 27 out. 2024.

GUIMARÃES, Elione Silva. **Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação: família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora – MG, 1828-1928)**. Juiz de Fora: FUNALFA, 2006.

LACERDA, N. **Quase 70% da população carcerária do Brasil é negra**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/07/18/quase-70-da-populacao-carceraria-do-brasil-e-negra>. Acesso em: 20 out. 2024.

MACHADO, Marta Rodriguez De Assis; LIMA, Márcia; NERIS, Natália. **RACISMO E INSULTO RACIAL NA SOCIEDADE BRASILEIRA: Dinâmicas de reconhecimento e invisibilização a partir do direito**. CEBRAP, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/SgkXhW6XxfsjYr3XjmwQgYB/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 21 out. 2024.

MBEMBE, Achile. **A crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 3. ed, 2014.

ODON, T. I. **A linguagem penal do contrato social brasileiro: o inimigo, a guerra e a construção da ordem contra a sociedade no Brasil (1822-1890)**. Sociedade e Estado, v. 28, n. 2, p. 466–467, ago. 2013.

PAULINO, Silvia Campos; OLIVEIRA, Rosane. **VADIAGEM E AS NOVAS FORMAS DE CONTROLE DA POPULAÇÃO NEGRA URBANA PÓS-ABOLIÇÃO**. Direito em Movimento, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 94–110, 2019. Disponível em: <https://ojs.emerj.com.br/index.php/direitoemmovimento/article/view/195>. Acesso em: 27 out. 2024.

PAZ, Huri; CAMPOS, Danilo. **Entre o racismo e a injúria racial: uma análise do caso da cantora Ludmilla**. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaao/2023/04/13/entre-o-racismo-e-a-injuria-racial-uma-analise-do-caso-da-cantora-ludmilla>. Acesso em: 15 out. 2024.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 12. ed. São Paulo: Malheiros, 1996.

SILVA, Tarcízio. **Racismo Algorítmico em Plataformas Digitais: microagressões e discriminação em código.** Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: olhares afrodiaspóricos, p. 121–135, 2020.

SOUSA, Hyago Fellipe Freitas de; VERAS, Mateus Balbino de Sousa; MOURÃO, Rosália Maria Carvalho. **PERFILAMENTO RACIAL NAS ABORDAGENS POLICIAIS NO BRASIL: A ILEGITIMIDADE DA FUNDADA SUSPEITA BASEADA NA RAÇA DO ABORDADO.** Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação, [S. l.], v. 10, n. 5, p. 3880–3900, 2024. DOI: 10.51891/rease.v10i5.14084. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/14084>. Acesso em: 25 out. 2024.

TEIXEIRA, A.; SALLA, F. A.; MARINHO, M. G. DA S. M. DA C. **VADIAGEM E PRISÕES CORRECIONAIS EM SÃO PAULO: MECANISMOS DE CONTROLE NO FIRMAMENTO DA REPÚBLICA.** Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 29, n. 58, p. 381–400, ago. 2016.

TEIXEIRA, Ricardo Augusto de Araújo. **RÓTULOS NO SAMBA: CRIME E ETIQUETAMENTO NA CULTURA POP CARIOCA DO SÉCULO XX.** Revista Em Tempo, [S. l.], v. 17, n. 01, p. 296–319, nov. 2018

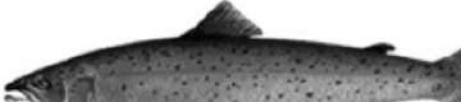
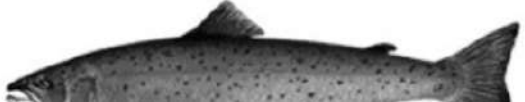


GT 11

Gênero, raça e sexualidade no campo religioso brasileiro

**Coordenação: Victor Lean Rosário
(UFPA); Ozaías da Silva Rodrigues
(UFAM)**

Modalidade: remoto



A NOVA INQUISIÇÃO: BRUXAS (ES/OS) DE PARANAPIACABA AMEAÇADAS

Jéssica Cristina de Souza¹⁷³ – Universidade de São Paulo

Resumo

O objetivo desta pesquisa em andamento com base etnográfica e bibliográfica é discutir as disputas religiosas em Paranapiacaba que, mesmo com cerca de mil habitantes é um importante ponto turístico e religioso, atraindo mulheres hétero-cis e pessoas LGBTQs, brancas e negras de várias idades, que se identificam como bruxas dentro do paganismo, do ocultismo e esoterismo, apesar dos constrangimentos que tem sofrido para manterem suas práticas e celebrações nesse contexto de maioria cristã. Congregando esse pluralismo religioso que aquece a economia local, a pequena vila próxima ao litoral paulista, tem recebido milhares dessas bruxas (es/os) para seus eventos ritualísticos há mais de 20 anos. Distanciadas dos dogmas de crenças monoteístas, geralmente misóginos, transfóbicos e homofóbicos, elas encontraram formas alternativas de se conectar com o sagrado, sem a rigidez dos cultos e condutas da fé dominantes na localidade. Essas pessoas também não permanecem apenas em uma tradição, mas participam de vários grupos de bruxaria, além de frequentarem terreiros de matriz afro e se aproximarem dos xamanismos das Américas. Apesar dos atritos, alianças e acomodações necessários com os locais, os eventos das bruxas tem sido um sucesso turístico, entretanto, em junho deste ano, estas festividades sofreram ataques externos à vila através de influencers evangélicos com posicionamentos intolerantes acerca da fé, orientação sexual e política das bruxas, que atribuem a uma suposta batalha espiritual, gerando tensionamentos e afetando a vida delas, que desejam permanecer seguras e livres com suas vivências em Paranapiacaba, apesar dessas ameaças.

Palavras-chave: bruxas; Paranapiacaba; intolerância religiosa; homofobia.

Introdução

Ainda que a tolerância seja um dos princípios normativos do pluralismo (Montero, 2015), o espaço público brasileiro tem sido um ambiente disputado pelas narrativas religiosas que compõem a sua diversidade, configurando um Estado secular que constantemente

¹⁷³Bacharelada em Sociologia e Política pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) e Mestranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. E-mail: jessicasouza.antropologia@usp.br.

testemunha o acionamento da liberdade de expressão e de culto para resguardar posicionamentos políticos misóginos e homofóbicos (Bortolin, 2024).

Somado a isso, embora se tenha pensado que a presença pública de grupos religiosos fosse desvanecer diante da modernidade e suas tecnologias, constata-se, ao contrário, que estão expandindo sua influência hegemônica, em particular no Brasil. De acordo com Bortolin (2024), essa expansão foi reforçada pela popularização da ideia de “maioria cristã” cuja moralidade precisa ser preservada pelas instituições e por uma representação e apropriação do repertório da democracia, usado para deslegitimar a criminalização de violências contra minorias.

O objetivo deste artigo é discutir, brevemente, como o caso de Paranapiacaba, pequena vila histórica do município de Santo André, no estado São Paulo, é representativo dessas disputas, uma vez que recepciona bruxas (es/os) de diferentes idades, raças, gêneros e orientações sexuais, em um bairro afastado do centro urbano e cuja maioria da população é evangélica. Para isso foram utilizados os métodos de estudo referencial com base bibliográfica e a etnografia. O trabalho se divide nesta introdução somada a uma discussão bibliográfica e na apresentação de dados levantados através da observação participante, encaminhando-se, logo após, para as considerações finais.

Discussão da bibliografia fundamental

Os clássicos sistemas de classificação de religiões com divisões objetivas entre si e características exclusivas parecem não dar conta do cenário brasileiro como modelo analítico, haja visto o exemplo dos integrantes da comunidade de bruxaria natural e os estudos empíricos que demonstram a mobilidade corrente, circunstancial e temporária de pessoas entre uma ou mais “filiações” (Eller, 2018), o que fica patente em um país onde há múltiplas tradições de umbanda, quimbanda, candomblé, além do santo daime, de grupos pagãos, evangélicos, acrescido dos católicos, entre muitos outros, e dentro deles os que frequentam/filiam-se a mais de um desses grupos, somando-se assim ao nosso pluralismo religioso tenso e controverso, mas instituído (Montero, 2006) como virtude cívica aliada do estado democrático na Constituição de 1988 e que prima pela tolerância entre os diferentes, sendo seu produto e não fundamento.

A liberdade religiosa, ou liberdade de consciência, foi o que ofereceu, junto do direito à privacidade, o estofo para tais liberdades decorrentes do Estado moderno associados também com a retração gradativa da influência católica. Enquanto isso, segundo Montero (2006), as manifestações religiosas não-cristãs resistiram à criminalização de suas práticas e buscaram se

legitimar sob o resguardo da liberdade de culto, um processo resultante de alianças e conflitos entre atores, religiosos ou não.

Parte das dificuldades de institucionalização se deviam ao entendimento hegemônico do fenômeno religioso enquanto legítimo a partir de um enquadramento acadêmico e jurídico baseado no cristianismo e que reforçava o sistema classificatório que entendia as “religiões” como auto-evidentes e que, sendo analiticamente limitado e acrescido da tarefa estatal de disciplinar um espaço público sob a influência perversa do racismo, imputava às atividades religiosas dissidentes as leis penais e sanitárias, aprofundando a estigmatização de que já eram alvo por seu “espiritismo”, “magia” e “feitiçaria”, que se pensava dever combater pelo perigo do charlatanismo, da imoralidade e de outros dolos de que seriam capazes os “aliados do Diabo”.

Se por um lado as religiões sincréticas no Brasil e outras como o espiritismo kardecista e a quimbanda, tem alçado a duras penas sua legitimidade e sobrevivência (Montero, 2006), por outro perduram tais estigmas sobre elas, ainda mais em uma sociedade que além de racista e sexista, assiste o crescimento da rede evangélica conservadora que lhes antagoniza e imputa a potencialidade de atração do mal, já que supostamente as religiões dissidentes se envolveriam com magias patrocinadas por entidades maléficas que atrasam as obras do Criador e que se revelam obstáculos para a salvação da comunidade humana (Nogueira, 2004), razões suficientes para combatê-las com suas idolatrias próprias do paganismo (o que inclui o próprio catolicismo), onde a bruxa é quem realiza a mediação entre os planos físicos e imateriais, sendo também por isso uma autoridade. Uma figura estigmatizada por seu suposto pacto com o demônio sendo que em culturas pagãs, de acordo com a alta sacerdotisa do clã Black de magia celta, Lady Miriam Black, essa personagem sequer exista (2016).

De acordo com Nogueira (2004), embora o termo “bruxaria” tenha surgido a partir de 589 d.C. associado à população camponesa e sua rudimentar educação, desde a lei romana se condenava magias endereçadas a causar dano, uma habilidade das mulheres por sua natureza inferior e incapaz de veicular o bem. As práticas mágicas são tão múltiplas quanto os sistemas culturais e são tentativas de influenciar a realidade material, fora de controle, através do emprego do sobrenatural, incluindo para isso objetos; as práticas mágicas fariam parte de todas as religiões e no início da História teriam funcionado como uma pré-ciência, tendo perdurado apesar da perseguição e do estigma, sobretudo durante a Idade Média.

A literatura sobre a “bruxaria” e “feitiçaria” é vasta, em particular no campo da historiografia. Mas esse tema também é clássico na Antropologia. Um dos trabalhos mais referenciais, *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (1937), de Evans-Pritchard, tratou o

tema no plano cognitivo, perguntando-se sobre a racionalidade e coerência dessas formas de pensamento não-ocidentais.

É contra a imagem negativa da bruxa que Tânia Gori, alta sacerdotisa reconhecida no Brasil e internacionalmente, vem trabalhando (Araújo, 2013). Bruxa, segundo ela, tem origem no grego antigo e significa “desabrochar” mas há cerca de 600 anos virou sinônimo de mulher a ser silenciada, perseguida (Maria Claire, 2024). A bruxa é, sobretudo, a mulher subversiva cuja conduta ataca as funções sociais definidas para elas e para os homens, uma transgressora por excelência e é o que faz de toda mulher potencialmente uma bruxa, pois ela está ao mesmo tempo acima e abaixo dos homens em uma espécie de marginalização contínua por surtir neles o efeito do fascínio sem estar sob controle (Anchieta, 2021).

Essa mulher transgressora das funções sociais que lhe eram imputadas desde a antiguidade, detinha conhecimentos ancestrais sobre botânica, astronomia e outros saberes que faziam dela, especialmente no campo, não apenas uma figura mediadora entre dimensões mas também uma figura de autoridade espiritual, tanto por essa última função como pelo fato de ser aquela a quem se recorria no ato de “trazer a vida”, como parteira ou curandeira. Um risco ao monopólio da salvação da Igreja. Elas sabiam ministrar venenos em épocas que ainda não se compreendia que a dosagem poderia salvar uma vida tanto quanto tirá-la, por isso seu domínio das práticas abortivas e contraceptivas eram disseminadas pela Igreja como “poções de esterilidade”, ainda que em virtude do empobrecimento das populações rurais com o cercamentos iniciados na Inglaterra, o controle da natalidade fosse um imperativo devido à fome e a dificuldade de subsistência das famílias (Federici, 2017; 2019; Anchieta, 2021).

Muitas mulheres consideradas bruxas por essas condutas, viveram a privação e a mendicância, sendo tidas como desordeiras que incomodavam os transeuntes com suas súplicas e “presentinhos” para crianças, ou que amaldiçoavam as criações e plantações que tomaram seu lugar de subsistência nas terras que antes eram comunais (Federici, 2019). Parte das mulheres que saíram desses territórios se juntaram a grupos cristãos que não queriam viver sob o jugo da Igreja, a quem acusavam de corrupção e extorsão, uma vez que o acesso aos sacramentos se dava por pagamentos e a excomunhão era castigo comum.

Segundo Federici (2019), grupos como os Pobres de Lyon e a Irmandade do Espírito Livre eram cristãs e tanto viviam como pregavam a pobreza apostólica, eram tolerantes com outras religiões, tinham aversão a pena de morte, a guerra e não apoiavam as Cruzadas, além de viver a sexualidade fora dos dogmas da época e principalmente do seu objetivo central: a concepção de uma nova vida, que passou a ser necessária dada a alta mortalidade trazida pela Peste Negra e o colapso social diante da falta de mão de obra e alimentos. Segundo Federici

(2019), as uniões entre as pessoas desses grupos, fixas ou não, por não terem a procriação como objetivo, eram tidas como ações heréticas contrárias à natureza.

A relação entre dois homens, que se entendia por sodomia, e até hoje atacada pelo conservadorismo cristão (Bortolin, 2024), e a relação com mulheres fora do casamento ou cujo fruto da relação fosse evitado ou dado para adoção se necessário, eram também fatores que a Igreja disseminava como rebaixadores da moral dessas comunidades, sendo contundente remediar tais comportamentos com severas punições ou acantonamentos – mentalidade avessa as diferenças que ainda desemboca na estigmatização dessas comunidades quando se reúnem na Convenção de Bruxas e Magos de Paranapiacaba, evento conhecido como “a Convenção” (Marie Claire, 2024).

A propaganda negativa inflamou a campanha de Caça às Bruxas, mais intensa nas áreas rurais, geralmente locais que haviam sofrido os cercamentos tempos antes. A disseminação da propaganda católica sobre a necessidade de combater os libertinos e as bruxas como forma de aplacar a ira divina, que castigava a Europa com a fome, as doenças e qualquer outro tipo de desastre, provocava na população a urgência do combate e justificava as denúncias providas da população. A efervescência social motivada pelas desigualdades e tragédias se tornam o pretexto dos dominantes para culpabilizar e então alvejar grupos marginalizados que arriscam sua hegemonia – afinal, eles disseminam que as fés dissidentes como a das bruxas, das ciganas e dos babalorixás representam um mal em si mesmo, motivo de castigo divino, e preconizam o combate às diferenças apoiado na ideia de “batalha espiritual” (Silva, 2015; Marie Claire, 2024).

Em consonância com Anchieta (2021), diante da queda populacional na baixa Idade Média e somado a imagem de que o homem era feito a imagem de Deus e a mulher compactuada com o Diabo, e por isso um ser degradado por natureza, a função social da mulher como fêmea predada unicamente para conceber e para ser mãe e protetora do lar – através das funções de cuidado, alimentação e limpeza –, geraram o estigma da bruxa, considerada transgressora de todas essas funções: ela era a anticaça, porque lançava mão do seu poder sobre o desejo dos homens não podendo ser predada, mas era sim a predadora; ela era antimaterna, porque conhecia as práticas contraceptivas e abortivas permitindo sua liberdade sexual em oposição da servidão familiar; e era antiprotetora porque, supostamente, ao invés de utilizar os utensílios domésticos para o bem-estar da família, cozinhando por exemplo, preparava em seu caldeirão poções malévolas, além de consumir bebês e prostituir seu corpo ao próprio demônio e homens com ele mancomunados.

Essa imaginação que circundava as práticas das bruxas recebeu novo estímulo à medida que a Europa invadia o Novo Mundo. No caso brasileiro, o contato com as mulheres tupinambá, nuas e que praticavam antropofagia ao redor de um caldeirão aticava a fantasia das mentes ocidentais, alimentadas por propagandas de um continente exótico, bárbaro e cruel. A bruxa então, isto é a mulher transgressora, fosse cristã ou pagã, gradativamente descia na escala do humano e vivia sob a ameaça constante do abandono, da repressão e da morte violenta na fogueira, onde se destruía o que havia de mais ameaçador: seus corpos, saberes e sua conduta (Grosfoguel, 2016).

E que permanecem sob ataque, seja por sua fé ou por seu gênero e orientação sexual, haja visto que, em junho deste ano, ataques dessa ordem foram feitos contra a comunidade frequentadora da Convenção em Paranapiacaba, por parte de youtubers cristãos que mencionavam uma suposta batalha espiritual em curso no Brasil (Marie Claire, 2024); o ocorrido acabou fortalecendo a articulação política entre as bruxas (es/os) da Associação Brasileira de Bruxaria (ABB) em Paranapiacaba, uma vez que se organizam para uma possível ação judicial contra esses ataques.

É provável que a visibilidade dos eventos de bruxa na vila continuem crescendo, como tem acontecido nos últimos 20 anos, impulsionados também pela intensa cobertura midiática promovida por jornalistas, repórteres e transmissões de tv aberta, além de influencers que também fazem a “cobertura” das atividades do evento. Isso tem aumentado o fluxo de turistas e adeptos das “artes místicas” na vila, mas como se nota pelo caso dos youtubers, também tem suscitado o ódio dos detratores do evento.

Contra ecos dessas violências, tão antigas, desde a fundação da Universidade Livre Holística Casa de Bruxa (conhecida como Casa de Bruxa) em 1996, em Santo André na Grande São Paulo, sede da tradição de bruxaria natural, Tânia Gori vem difundindo a imagem de uma bruxa alegre e a serviço do bem a partir das forças da Mãe-Terra e dos elementos da natureza. Em 2003, uma aluna sua de bruxaria sugeriu que Paranapiacaba, onde ela morava, fosse utilizada pelo grupo da alta sacerdotisa para encontros e rituais ao ar livre, dado o clima e a natureza que envolve a vila no meio da Serra do Mar (Bernardo, 2024). A primeira reunião que contava com cerca de 25 pessoas era apenas a precursora daquele que se tornaria o maior evento neopagão do continente, a Convenção, sempre capitaneada por Tânia e sua habilidade diplomática de angariar apoio e minimizar conflitos entre os diversos atores, até antagônicos, envolvidos.

Em busca de ampliar minhas próprias práticas de espiritualidade universalista, em meados de 2016 encontrei a Wicca e, posteriormente, a bruxaria natural. Apesar do interesse que mantinha pela primeira, a exigência implícita (ou não) de uma “conversão” para participar do grupo não me convinha. A bruxaria natural, que conheci através da tradição fundada no Brasil por Tânia Gori, não impunha, no entanto, essa condição e ainda acolhia em seu círculo pessoas de raízes e práticas religiosas diversas, incluindo outras tradições de bruxaria.

Alguns, como eu, faziam uso de medicinas indígenas tais como a ayahuasca e tinham vínculos católicos e espíritas, frequentando terreiros, centros kardecistas e esotéricos, praticavam também os xamanismos ameríndios, o hinduísmo, a magia celta e cigana, além de diversos oráculos e Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), fosse como terapeutas holísticos ou pacientes. A resistência à onda conservadora que progredia no país fez com que eu me aproximasse do grupo, na época majoritariamente composto por mulheres cis brancas e outras pessoas LGBTQs, somado ao anseio de reconexão com a natureza e de primar pelo convívio pacífico com as diferenças – um dos pilares da tradição, nomeada por Tânia Gori de “filosofia de vida” (Gori, 2021).

A liberdade da prática espiritual era nomeadamente o centro da identidade desse grupo. Essas bruxas (os/es) formavam assim um grupo heterogêneo que assentia, ou pelo menos declarava respeitar a todos, independentemente de professarem tradições e/ou partirem de influências distintas. Uniam-se sob o título comum de “bruxa (o/e)”. A medida em que incorporava práticas dessas tradições passei a usá-las mais em um sentido que eu percebia como politicamente subversivo do que em sua dimensão mais comum, tida como “religiosa”.

Mas, assim como eu, alguns dos praticantes de bruxaria, tradicionalmente ou cada um a sua maneira, se tornaram vítimas do ostracismo e de ataques da intolerância religiosa, vindos tanto de dentro quanto de fora da vila de Paranapiacaba, impulsionados pelo “horror” à bruxaria e pela crescente estigmatização da presença LGBTQ, negra e de pessoas acima de 40 anos no grupo, em sua maioria, formado por mulheres cisgênero brancas.

Para as integrantes do grupo a magia e o “ser bruxa” eram o cerne do seu poder pessoal, da qual emanava a capacidade de se proteger, equilibrar e sobreviver. Após aproximadamente um ano de convívio recebi convite para participar pela primeira vez do evento que era o marco anual dessa união identitária: a Convenção de Bruxas e Magos de Paranapiacaba que, com o tempo, eu passaria a conhecer como um local turístico e historicamente cristão mas que sempre fora ligado ao “fantástico” (Costa, 2021).

A vila mantinha uma trajetória controversa envolvendo preconceito, hostilização e aceitação das bruxas que disputam seu espaço público. Mais recentemente, observa-se que sua presença está sendo gradativamente absorvida. Aos poucos as bruxas vão se tornando parte do imaginário, da tradição e da própria história da pequena vila. Isto pode ser observado no comércio, que ao envasar o destilado de cambuci, bebida tradicional da vila história, o faz em garrafa especial com a forma da deusa Vênus para agradar as bruxas e turistas (Bernardo, 2024), além de ofertar *souvenires* de magos, fadas e duendes.

Ainda assim, há inúmeros exemplos de como a presença evangélica tem convertido Paranapiacaba em um espaço de disputa simbólica. Houve tentativas de estabelecer a vila também como local de festivais evangélicos, mas isso não passou da primeira edição por diversos motivos, entre eles a falta de articulação dos interessados e de consenso sobre o uso do espaço. Em muitas ocasiões, em particular no momento de grandes eventos públicos como a “Convenção”, tanto adeptos das “fés antigas” como turistas tem de enfrentar um “paredão de exorcismos” organizado por evangélicos perto do local da Convenção. Eles são convocados ao arrependimento, à conversão cristã e à pedidos para não participar do “evento demoníaco” sob pena de perderem suas almas.

Em meio a concentração daqueles visitantes que, como eu em 2017, se reuniam para o ritual de abertura da Convenção, ouviu-se várias vezes outras palavras entoadas vigorosamente a contrapelo em uma igreja evangélica das proximidades, um furor acompanhado por palavras de exorcismo que se dirigia agressivamente contra essas presenças dissidentes. Tais vozes estavam convictas da necessidade de extirpá-las de lá.

A partir desta experiência pessoal, minha atenção analítica se voltou para o tema das tensões inerentes ao pluralismo religioso que se expressam no plano da convivência e da sociabilidade. Considerarei que o que acontece na vila histórica, tombada pelo Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) por seu patrimônio cultural resultante de sua fundação por ingleses em 1860 para construção da ferrovia Santos-Jundiaí (Bernardo, 2024), localizada a 30 km do centro de sua cidade, Santo André na Grande São Paulo, poderia constituir um interessante estudo de caso.

Em vista de analisar uma parcela do diverso quadro social do Brasil, esta pesquisa foi favorecida ao se optar por uma pequena unidade desse amplo cenário em disputa por estabelecidos e outsiders (Elias & Scotson, 2000) encontrado na vila ferroviária de Paranapiacaba, com seus inusitados visitantes da bruxaria e outras crenças dissidentes, embora o local tenha como tradição religiosa o cristianismo e a maioria da população evangélica.

Enquanto os grupos de bruxas frequentadoras desenvolvem espiritualidades e filosofias de vida diversas e até antagônicas entre si, compostas por crenças e práticas neopagãs, esotéricas e sincréticas de diversas origens, os moradores da vila, antigos e novos, formam uma maioria cristã que compõem uma massa significativa da oferta comercial e de serviços turísticos da região, a exemplo da feitura de destilados e sobremesas de cambuci, sua fruta nativa, e de roteiros de trilhas pela mata atlântica e *camping*. Os eventos de bruxas são um dos principais atrativos turísticos à vila, atualmente considerados fundamentais para a economia local e, conseqüentemente, para a subsistência dos moradores, estabelecendo progressivamente uma espécie de “acomodação” dos tensionamentos.

A presença de bruxas cuja fé tem diferentes origens, e em maioria não são moradoras da vila, produz múltiplas narrativas, alianças, atritos e disputas de fé e tradição (tanto de cunho histórico quanto religioso), assim como pelo território e memória de Paranapiacaba, além de relações socioeconômicas atravessadas por esses aspectos. A convivência nesse espaço revela uma dinâmica particular desse pluralismo religioso e suas sociabilidades, que surgem a partir de 2003 com a sua escolha como sede do maior evento neopagão da América Latina, a anual “Convenção de Bruxas e Magos” e após a instituição da Associação Brasileira de Bruxaria (ABB) na vila em 2021, além de recentemente também ser adotado como palco de uma celebração pagã originária da tradição celta: o Halloween.

No entanto, apesar da origem demarcada, observa-se que os eventos de bruxaria anuais de Paranapiacaba reúnem visitantes do Brasil inteiro, sejam turistas curiosos, iniciantes “das artes ocultas” ou bruxas (os/es) e outros praticantes e líderes espirituais sob suas específicas denominações, vindos até de outros países da América Latina.

Essas pessoas formam uma “teia”, para usar o termo de Gori e seus pupilos, de relações e práticas espirituais e laborais diversas, e as vezes compartilhadas, as mais visíveis são baseadas nos paganismos da Europa pré-cristã, no misticismo judaico, árabe e cigano, nos xamanismos das Américas, em religiões de matriz africana e em diversas outras de origem oriental como o hinduísmo e o taoísmo, unido a práticas esotéricas, sincréticas, terapêuticas e oraculistas, contando com a massiva participação de mulheres, maior público do evento – além da progressiva presença de pessoas LGBT que, segundo o youtuber evangélico, se tratam de “feministas e homens que não são mais homens de verdade” (Marie Claire, 2024, p. 1).

O embate que ecoa na vila provém do fato dessa diversidade não corresponder ao caráter monoteísta hegemônico e homogeneizante do cristianismo enraizado no território com a

colonização, tampouco com as dominações modernas heterocisnormativas, misóginas, etaristas e racistas.

E embora o pluralismo tenha sido instituído para acomodar os atritos inerentes a essa diversidade, tendo em vista sua implementação no ensino religioso na década de 1990 para fomentar o respeito as diferenças (Montero, 2023), ao menos no Brasil os casos de intolerância religiosa além de comuns são subnotificados (Vieira, 2017; Bernardo, 2023) e as fronteiras rigorosas entre as religiões não são empiricamente nítidas, apesar de serem constantemente objetivadas pela literatura, e a intersecção da religiosidade com os marcadores de gênero, orientação sexual, geração, classe e raça esgarçam a premissa da tolerância na esfera pública, tornando ainda mais relevantes os estudos que contribuem para compreensão dessas sociabilidades, suas reverberações e controvérsias, em especial no caso de Paranapiacaba, uma vez que a vila tem sua economia local, baseada no turismo, fortemente aquecida pelos eventos com a temática da bruxaria.

Considerações finais

Procurou-se neste artigo apresentar o pluralismo religioso no contexto de Paranapiacaba, abordando brevemente como as bruxas estabeleceram a vila enquanto sede de suas práticas dissidentes e diversas, assim como algumas consequências dessa presença na sociabilidade, comércio e imaginário local que, pela cobertura midiática, estão se espalhando até para fora dele, atraindo mais adeptos e turistas, mas também ataques contra o evento e seus participantes, tornando a vila um exemplo das disputas que permeiam o pluralismo religioso no espaço público brasileiro.

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, G. *Bruxas e magos se reúnem em Paranapiacaba para quebrar mitos*. 2013. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2013/05/bruxas-e-magos-se-reunem-em-paranapiacaba-para-quebrar-mitos.html>>. Acesso em 10 abr. 2024.
- ANCHIETA, I. *Imagens da Mulher no Ocidente Moderno: Bruxas e Tupinambás Canibais*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.
- BERNARDO, A. “*Liberdade religiosa ainda não é realidade*”: os duros relatos de ataques por intolerância no Brasil. BBC Brasil. 29 jan. 2023. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64393722>>. Acesso em 10 jun. 2024.

BERNARDO, J. *Fãs de Harry Potter e bruxas reais se encontram em Paranapiacaba*. 2024. Disponível em: <https://www.metropoles.com/sao-paulo/fas-harry-potter-bruxas-paranapiacaba>>. Acesso em 26 maio. 2024.

BLACK, L. M. *Bruxas celtas*. 3 ed. São Paulo: Ícone, 2016.

BORTOLIN, P. *Evangelicals Against the Criminalization of Homophobia: The “Christian Majority” and the Dispute Over Public Morality*. In: Religious Pluralism and Law in Contemporary Brazil. MONTERO, P.; NICÁCIO, C.; ANTUNES, H. F. (eds.). Springer, 2024. (Law and Religion in a Global Context, volume 4).

COSTA, J. *Paranapiacaba: lendas e mitos*. 7ª ed. Santo André, São Paulo: Estranhos Atratores, 2021.

ELLER, J. D. *Introdução a Antropologia da Religião*. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2018.

ELIAS, N.; e SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Trad. Vera Ribeiro; trad. do posfácio à edição alemã, Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Edição resumida e introdução Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FEDERICI, S. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. 2ª ed. rev. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, S. *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

GORI, T. *Bruxaria natural: uma filosofia de vida*. São Paulo: Madras, 2021.

GROSFOGUEL, R. Racismo/sexismo epistêmico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 19, p. 31-58, 2016.

MAGNANI, J. G. C. O neo-esoterismo na cidade. *Revista USP*, São Paulo (31): 6-15, set/nov., 1996.

MARIE CLAIRE. ‘*A Inquisição está de volta*’: quem são as bruxas que sofrem ataques de um youtuber cristão? Revista Marie Claire. Disponível em:

<<https://revistamarieclaire.globo.com/retratos/noticia/2024/06/a-inquisicao-esta-de-volta-quem-sao-as-bruxas-que-sofrem-ataques-de-um-youtuber-cristao.ghml>>. Acesso em 22 jun. 2024.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, nº 74: 47-65, 2006.

MONTERO, P. *Introdução*. In: Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos. MONTERO, P. (org.). São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.

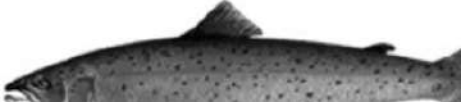
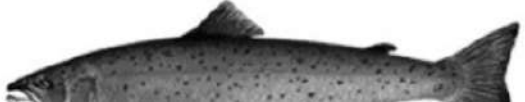
MONTERO, P. Da liberdade religiosa ao pluralismo: a diversidade como valor no Ensino Religioso Escolar no Paraná. *Horizontes Antropológicos*, n. 5, 2023.

NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.

SIKKA, S. *Pluralism about what? Religion as Belief and Identity*. In: Re-thinking religious pluralism: moving beyond liberal tolerance. PURI, B.; KUMAR, A. (eds.). Springer, 2021.

SILVA, V. G. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015. Acesso em: 2 jun. 2024.

VIEIRA, J. L. *"Vivemos era do ódio", diz advogado que luta contra intolerância religiosa*. Disponível em: < <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2017/12/01/o-brasil-vive-a-era-do-odio-diz-especialista-em-intolerancia-religiosa.htm>>. Acesso em 2 jun. 2024.



GT 12

Antropologia fora de si: fluxos e encontros entre as artes e a prática etnográfica

**Coordenação: Marco Tobón
(Unicamp)**

Modalidade: presencial

Que “indisciplina” faz sentido nos intervalos [1992, 2013, 2019]?

Flávio Bellomi-Menezes¹⁷⁴

Resumo: Proponho com este trabalho realizar uma recondução da discussão iniciada em meu período de mestrado, quando tive a oportunidade de desenvolver uma discussão a respeito da potência que denominei “indisciplina” e como ela manifestava-se na forma que antropólogos conduziam suas pesquisas, no caso em questão, a respeito de grafismos/pinturas corporais de povos indígenas. Essa discussão me levou então a questionar quais outros caráteres poderiam residir na especulação a respeito da “indisciplina” se, ao invés de observá-la a partir das discussões de outrem, fosse experienciada a partir de uma reconfiguração feita por mim, durante a expansão de minha pesquisa, agora no doutorado. Se, no primeiro intervalo foi possível eliciar a questão da indisciplina, qual seria sua potência num segundo intervalo, agora, quando a produção de uma ponte entre trabalhos foi executada a partir da necessidade de dar continuidade às investigações dentro do universos das estéticas indígenas.

Palavras-Chave: Antropologia da figuração; Grafismos indígenas; Desenho; Práticas etnográficas.

Em meados de 2022 estive passando pelo complicado processo de pós-produção de minha dissertação de mestrado de nome “O grafismo da Invenção e a invenção do Grafismo” (Bellomi-Menezes, 2022), absorvendo as críticas realizadas pela banca avaliadora e pelo meu orientador, Eduardo José Marandola Jr.¹⁷⁵ A partir de diversas colocações possíveis que envolviam a estrutura, a narrativa e a lógica de meu texto, duas coisas vieram à tona que ainda não encontrei possibilidade de discutir propriamente: a primeira foi a indagação do resultado

¹⁷⁴ Doutorando pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos e membro do Laboratório de Etnologias Transespecíficas (LETs/UFSCar).
Contato > flaviobm@estudante.ufscar.br

¹⁷⁵ Agradeço tanto a Eduardo como também aos membros de minha banca, Álvaro D’antona, André Demarchi e Paula Almozara pelas observações críticas mais-que-pertinentes, assim como as inquietações de Jamile Lima, expressas ainda em minha banca de qualificação.

prático de minha hipótese, que parecia estar alheia a um primeiro momento de qualquer idealismo – o que não era o caso –, a segunda coisa, igualmente importante, era o sentido da produção que havia realizado ser algo de potência necessária que tivesse a capacidade de transitar ela tal como a potência que denominei “indisciplina” em meu texto.

É a essas duas inquietações que me apoio aqui, levantando mais uma vez essa discussão agora a partir de outros conceitos que pude ter contato no intervalo entre o envio de minha versão final corrigida, 2022 e hoje, 2024. Não ironicamente é sobre outro intervalo que esse texto vai tratar, a saber, o intervalo de quase duas décadas entre a publicação de “Grafismo Indígena”, coletânea organizada por Lux Vidal (1992) e “Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas”, organizado por Els Lagrou e Carlo Severi (2013).

Defendi naquele momento que algo manifestava-se entre a publicação de um dos primeiros compilados etnológicos sobre arte/manifestações visuais/figurações indígenas (o livro organizado por Vidal em 1992) e a publicação que não esconde o fazer homenagem (o livro organizado por Lagrou e Severi em 2013) e esgarça diversas discussões a propósito desse vasto universo a partir de um léxico novo que opera em vários movimentos. Destaco, já indicando o resultado desses novos movimentos pós-produzidos, discussões sobre arte em Franz Boas, passando por Aby Warburg e chegando em Alfred Gell, por expoentes da construção de certa ontologia como Heidegger e seus mais recentes críticos, como Marco Antonio Valentim, além de expoentes da “virada ontológica” na antropologia, como Roy Wagner e Martin Holbraad e, claro, dois dos intelectuais que versam sobre o tema do estruturalismo e sua passagem ao pós-estruturalismo em antropologia e alhures, Claude Lévi-Strauss e Eduardo Viveiros de Castro.

Essa miríade de autores conduziu-me para uma observação cautelosa a propósito desse “algo” que “manifestava-se” entre a produção dos dois compilados supracitados. Chegava, então, a um ponto de não-retorno, uma espécie de horizonte de eventos do *fazer* da própria pesquisa: se a formulação de uma certa hipótese me auxilia a descrever o movimento fenomênico que exalta o caráter interdisciplinar de uma pesquisa, essa formulação em si deveria ser capaz de reestruturar sua condição de hipótese a partir da materialidade a ela imposta, isto é, a partir do léxico que ela dinamiza(“ria”/“rá”)?

Para tentar compreender isso, realizei dois movimentos, o primeiro foi retornar ao texto da dissertação buscando essa alteração na narrativa construída – tanto pelo texto quanto analisando a bibliografia e essas mudanças – e o segundo movimento foi entender como

palavras-chave daquela investigação comportavam-se diante da necessidade de expandir e dar continuidade à pesquisa.



“Indisciplina” é o nome que dei à potência que rege a capacidade interpretativa e analítica dos regimes de pensamento, ela ao mesmo tempo comporta-se e faz-nos comportar de maneiras distintas a partir do nosso contato com formas-outras, estejam elas presentes em nosso mundo ou que invadam ele. O que diferencia os regimes de pensamento, neste cenário, é a compreensão ou não da existência dessa indisciplinaridade enquanto força motriz do próprio pensamento: Tomemos “O pensamento selvagem” de Lévi-Strauss (2020) como exemplo. Para caracterizá-lo enquanto tal, o autor necessita colocá-lo – o *pensamento selvagem* – em uma relação assimétrica com o pensamento científico (ou concreto), ao mesmo tempo que eles atuam como antinomias, atuam também como duplos, interferindo na maneira de manifestar-se um do outro. Tanto o pensamento selvagem, isto é, “não-domesticado”, quanto o pensamento científico, isto é, “domesticado” operam em vias de vir-a-ser, isto é, em devir, discussão que será melhor exposta por Deleuze e Guattari (1976, 2020) em *Capitalismo e Esquizofrenia*.

Essa questão me pareceu interessante na medida que começava a perceber que o próprio pensamento antropológico necessitava constantemente preencher suas lacunas analíticas com formulações “externas”, para utilizar ironicamente o termo mais banal possível, e buscava esse preenchimento em outros campos de pesquisa que atribuíssem ao pensamento antropológico certo regime de verdade. No entanto, essa busca encontrava seus impasses na medida em que não conseguia apenas transmutar aquilo que pairava a “metafísica” moderna – filosofia, história, física, matemática etc –, uma vez que, por buscar tratar de regimes de pensamento de *outros* (que advogam ser mais que o Outro freudiano), não sabia se rendia-se a esse regime dual ou se buscava sistematizá-lo a fim de fazer-nos compreendê-lo.

É neste cenário que estão presentes ambas as obras que tratei com maior afínco durante minha pesquisa de mestrado, utilizando-as como um “estudo de caso” devido a pandemia que me impossibilitou de realizar à época um “estudo de campo”. Temos nos anos 1990 a publicação de “Grafismo Indígena”, organizado por Lux Vidal a partir de uma série de disciplinas e seminários ocorridos na Universidade de São Paulo e outros espaços, com diversas pesquisadoras que trabalhavam junto a diversos povos indígenas temas que tangenciam as artes

e manifestações da cultura material desses povos, Berta Ribeiro, Lucia van Velthen, Dominique Gallois, Niéde Guidon, Aracy Lopes da Silva dentre outras pesquisadoras e pesquisadores. Temos nessa coletânea, olhares marcados por uma antropologia dita “formal” (Vidal, 1992), que observa “enfoques sociais, simbólicos e estéticos” (*id*), muitas vezes franjas proveniente de análises mais gerais a respeito dos povos indígenas que municiaram as análises das autoras, que vão desde registros de povos rupestres, passando pelos Desana, Wayana, Xerente, Xavante, Karajá, Waiãpi, Asurini, Kadiweu e Xikrin – mais a frente iremos focar nestes últimos.

Por antropologia *formal*, estamos aqui falando de trabalhos que ocupavam-se em discutir aspectos sociológicos ou sociologizáveis dos povos em questão: técnicas e estilo, iconografia dentro e fora do ritual, produção e reprodução de artefatos e linguagens de uma sociabilidade, em suma, os trabalhos confluem em teorias a respeito de sistemas visuais estruturados, tendo como enfoque, para além da já citada questão de estética e simbolismo, na compreensão da iteração estética afetada pelo contato e permeada pela necessidade de preservação de algo que não é necessariamente estático. Eis o primeiro fio solto da indisciplinaridade.

Os problemas já estavam ali colocados, *Grafismo Indígena* é um bom exemplo para estudos que cessam em não conformar-se com o estatuto de “científicos” mesmo com o esforço das autoras em consolidar um ramo de pesquisa mais sistematizado do que vinha sendo, não à toa tornou-se um clássico.

A segunda obra que busquei analisar foi o compilado de pesquisas que não poupa homenagens a seu antecessor supracitado. “Quimeras em Diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas” (Lagrou e Severi 2013) é resultado da integração de três centros de excelência em artes na antropologia, o Museu do Índio no Rio de Janeiro, o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e o Museu Quai-Branly de Paris. Organizado por dois grandes expoentes dos estudos sobre figuração, estética e memória, Els Lagrou e Carlo Severi, a coletânea reúne textos que buscaram observar, na mesma toada da diversidade de povos indígenas sob os quais eles dizem a respeito, quais as características desses processos (figuração, estética e memória) face a uma reviravolta na antropologia que versa sobre o tema.

Duas obras fazem adjacência a essa coletânea, “Arte e Agência” (Gell, 2020 [1997]) e “Le Principe de La Chimère: une anthropologie de la mémoire” (Severi, 2007). O livro de Alfred Gell, publicado postumamente, busca uma sistematização do tema da arte em antropologia através do que o autor denomina uma “teoria antropológica da arte” (Gell, 2020

:23), algo que busca fugir de caminhos até então percorridos por antropologias que versam

sobre “arte ou artefatos” (não necessariamente de povos indígenas apenas) como a história e a sociologia da arte. O que faz da teoria de Gell algo *propriamente antropológico* (segundo sua lógica) é a maneira como os entes mobilizam-se pelo pensamento antropológico, formando uma série de razões recíprocas que envolvem entes e ambientes num jogo de agenciamentos muitas vezes paradoxais. Já a obra de Carlo Severi vai buscar na antropologia linguística e na antropologia ritual as matizes de uma teoria antropológica da memória que, de forma mais ou menos explícita, convergem-se via expressões imagéticas visíveis e invisíveis. Desse encontro sobressai o conceito de “Quimera”, elaborado a partir da revisita de Severi aos estudos de Aby Warburg no início do século passado, que pode ser bem definido como “imagem múltipla” (Lagrou e Severi, 2013 :11) isto é, resultado do encontro entre a memória e figuração, que tangencia, mas não define-se, pela sua forma que, neste caso, é um dos elementos possíveis de análise, porém demasiadamente impreciso, equivocado e no limite enganador.

Quimeras em Diálogo trata então dos efeitos dessa nova abordagem teórica, como ressaltam os autores no texto de apresentação, partindo “de uma ênfase na arte enquanto sistema de comunicação para uma abordagem praxiológica onde se dá destaque à centralidade da agência da imagem” (Lagrou e Severi, 2013 :11), é como se os universos tratados pela coletânea organizada por Vidal (1992) desdobrassem em diferentes modelos-outros que exigem da análise antropológica uma nova bússola que não iria guiar necessariamente apontando o Norte.

Ao contrário de *Grafismo Indígena*, *Quimeras em Diálogo* propõe discussões que focam minuciosamente nos aspectos mais-que-sociais da produção figurativa. Dando ênfase aos espaços gerados pela incapacidade de “completar” devidamente a “imagem quimérica”, isto é, abrindo-se com maior evidência ao fenômeno da figuração e observando como comportam-se regimes estéticos (ou figurativos, com o mal da redundância) em suas peculiaridades – a exemplo do perspectivismo ameríndio, outra teoria que manifestou-se com força a partir do final dos anos 1990 na etnologia.

É então no intervalo entre essas duas obras que busquei compreender o que maquinava o fenômeno de mudança paradigmática a respeito de um tema ou temas confluentes. Aquilo que poderia parecer um “problema” no sentido negativo do termo, passou a ser encarado como uma forma de instigar profissionais da antropologia a entregar-se às aberturas que o contato com os entes da pesquisa disponibilizariam. No entanto, mais do que uma relação de redescoberta, o período que separa ambas as obras é marcado por uma recorrente insinuação antropológica de

abrir-se interdisciplinarmente sem permitir-se *interdisciplinar*. A reafirmação dessa Antropologia com A maiúsculo aparece como resíduo da ainda potente ontologia moderna – aqui utilizada em seu sentido mais amplo – que teme perder seu estatuto científico conquistado a duras penas.

A “Indisciplina” manifesta-se nesse intermédio como justamente uma contra-imagem do pensamento¹⁷⁶ moderno, tendo ela o papel de lembrar-nos a todo instante que, seja em “nosso” mundo ou nos mundos indígenas (como bem demonstraram diversos autores da chamada “virada ontológica”, destaco aqui, assim como em minha dissertação, Roy Wagner [2012] com o conceito de “invenção” e Eduardo Viveiros de Castro [1996] com o conceito de “perspectivismo ameríndio”, formulado conjuntamente a Tânia Stolze Lima), é inviável a busca por uma consolidação de algo que nunca foi nem pretende-se solidificar. Um dos exemplos que utilizei na ocasião trabalhava de forma muito interessante os fenômenos desse intervalo. Foi na pesquisa e análise de André Demarchi (2013) sobre a capacidade de “desfigurar” o corpo mebêngokré que links entre as pesquisas dos anos 90 e 2010 saltaram-me aos olhos.

No artigo em questão, o antropólogo sugere que existe tamanha meticulosidade no processo de fabricação dos corpos dos mebêngokré da aldeia Mòxkarakô (PA) que tais produções levariam a um fortalecimento da pele e do *karon* (espírito) que possibilitaria alguns guerreiros, os já iniciados, porém mais jovens, realizarem em si pinturas com tinta de jenipapo “caóticas” e “desordenadas”, uma “verdadeira negação da geometria” mebêngokré (Demarchi, 2013 :249). Dois motivos (modo como costuma-se denominar as pinturas) chamaram-lhe a atenção, o *àkre ôk* ou “pintura do pássaro”, que consistia em uma espécie de “carimbo” utilizando a casca de jenipapo, e o *kran a menh ôk*, “pintura da chuva” como brincadeira para seus interlocutores e “dripping selvagem”, de acordo com o autor, sendo este segundo objeto das reflexões do autor ao longo do artigo.

Considerado um “antimotivo” (Demarchi 2013 :249), o *kran a menh ôk* consistia em apertar com força o pincel com tinta de jenipapo fazendo pingar a tinta no corpo dos rapazes, pingando e escorrendo, esse aspecto de “chuva” ia se formando. Essas sessões de pintura que aconteciam apenas entre os homens eram, de acordo com o autor, momentos de descontração e de risadas onde, ao contrário das sessões de pinturas realizadas majoritariamente pelas mulheres da aldeia, em que havia um alto grau de concentração para realizar os traçados geometricamente impecáveis muito conhecidos entre os mebêngokré, destacava-se uma proposital

¹⁷⁶“imagem do pensamento” no seu sentido atribuído por Gilles Deleuze (2009)

“desorganização gráfica” (Demarchi, 2013 :251).

(Imagem 1: “O *dripping selvagem*”/ entre 2009 e 2012 / André Demarchi)



Ao comparar então o *kran a menh ôk* com as pinturas corporais que eram submetidos os mebêngokré desde seu nascimento até sua morte, Demarchi (2013) retorna aos trabalhos de Lux Vidal (1992) sobre as pinturas corporais Xikrin¹⁷⁷, artigo que compõe a coletânea *Grafismo Indígena* e também ao trabalho de Clarice Cohn (2000) junto às crianças xikrin, sua dissertação de mestrado, ressaltando a importância do cuidado na fabricação dos corpos mebêngokré em especial na infância. A intenção do autor é de demonstrar como todo esse preparo *permite* com que os guerreiros jovens e iniciados possuam o corpo *forte* o suficiente para suportar tamanha *desfiguração* que é essa pintura recreativa e que, para além de “recreativa”, o *kran a menh ôk* é também uma demonstração de capacidade agentiva da própria pele – capacidade essa que crianças, mulheres e velhos não possuem por não ter passado pelos mesmos processos de fortalecimento da pele assim como os jovens guerreiros.

Argumentei então que, no caso do artigo de Demarchi (2013), a indisciplina encontrava força no encontro entre o caminhar da análise – que começou com Vidal, passou por Cohn e culminou em Demarchi – e a ironia autoevidente da própria análise, isto é, a necessidade, mesmo com o trabalho etnográfico, de apoiar-se nas teorias de Gell e Severi para compreender o porquê os jovens guerreiros não se importam, naquele momento específico, com toda disciplina figurativa mebêngokré – isto é, importam-se, tanto que sabem exatamente o momento de realizar essas brincadeiras.



Dito isso, gostaria de trazer essas pequenas conclusões para o escopo deste trabalho em

¹⁷⁷ Povo proveniente dos Mebêngokré; alguns autores adotam o termo *subgrupo*.

questão, pois estou interessado aqui em esgarçar um pouco certos caminhos que atingi após a conclusão de meu processo de mestrado e parecem ser relevantes para pensarmos os alcances dessa “indisciplina”.

Se retornarmos aos textos de Vidal (1992), Cohn (2000) e Demarchi (2013), veremos que a questão da figuração em relação à superfície “figurada” sofreu algumas transformações que não substituíram, mas abriram possibilidade de compreensão de certos processos como o resguardo e o luto¹⁷⁸, além do já citado processo de desfiguração que não atinge os jovens guerreiros. No que tange a esses processos, uma boa parte da bibliografia – inclusive específica sobre povos Jê – discutiu o tema antes, durante e após esse intervalo que propus pensarmos aqui. Agora, no que se refere aos modos como encaramos/podemos encarar certas franjas dessa discussão, como por exemplo a que irei propor a seguir, temos um número bem reduzido de discussões concluídas – não que trabalhos por vir não estejam sendo realizados, inclusive parte desse exercício é avaliar a pertinência de formas de análise –, sendo assim, discussões como por exemplo a transmutação de certas superfícies em outras através de intervenções figurativas podem ganhar outra roupagem através da noção de potência indisciplinar.

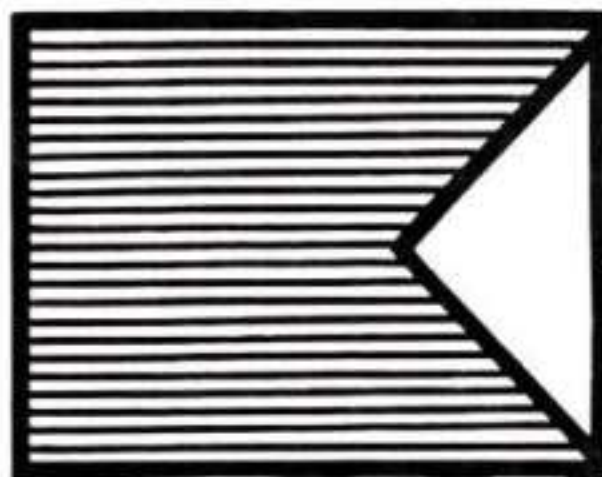
Vejamos essa fotografia de Lux Vidal, tirada em 1970 na aldeia do Cateté (PA):



(Imagem 2: Pintura facial "kukreiti" (rabo de peixe)/ Lux Vidal/Acervo do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia [LISA] da USP)

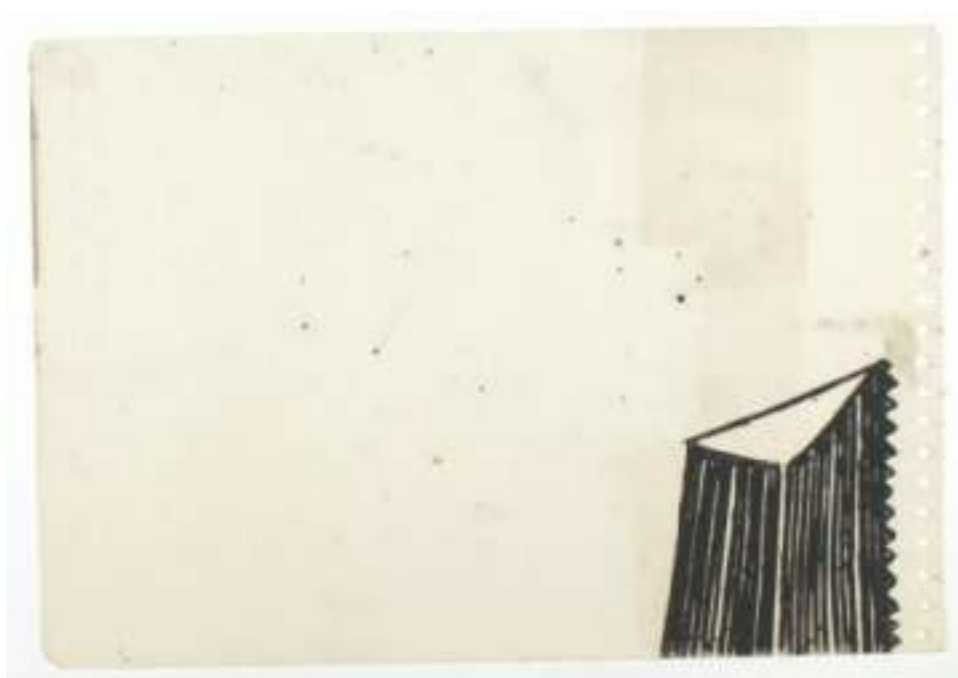
Vejamos, agora, essa outra imagem, uma prancha de grafismo Xikrin ilustrada por René Fuerst e publicada em 1964:

¹⁷⁸ Cohn (2010) por exemplo, possui sua contribuição para a discussão a respeito da fabricação de corpos para o resguardo devido ao luto entre os xikrin que não é considerado nas análises de Demarchi (2013)



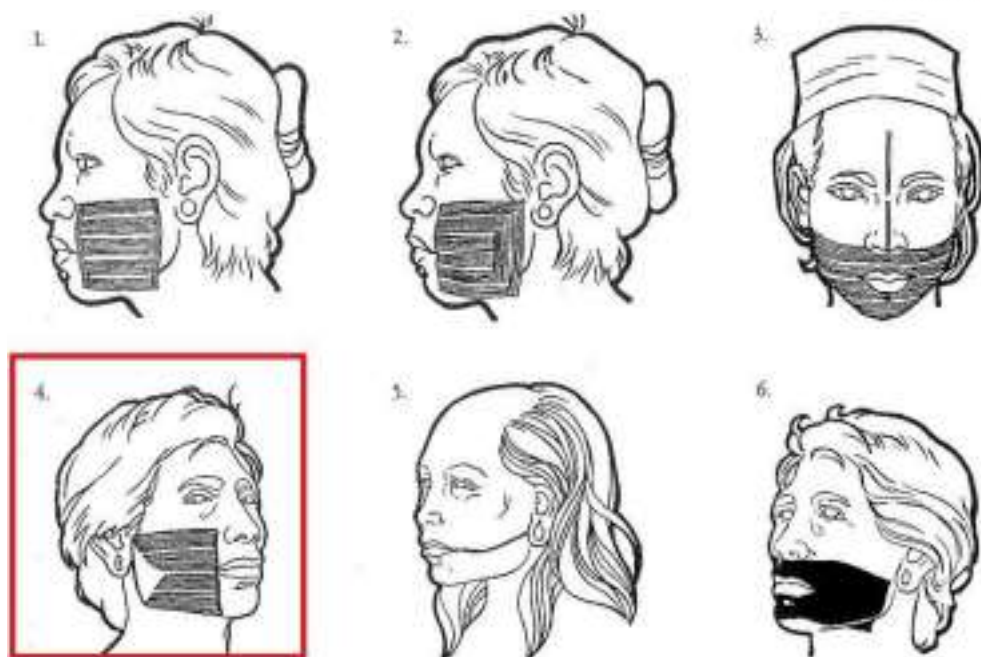
(Imagem 3: Desenho Facial, 1963/Acervo pessoal)

Esse outro grafismo Xikrin é uma fotografia de um desenho realizado em uma das incursões de Lux Vidal na aldeia do Cateté, fotografada do acervo da antropóloga durante a produção de *Grafismo Indígena*:



(Imagem 4: Motivo de pintura facial dos indígenas kayapó-xikrin / sem data / Bruna Keese dos Santos /
Fotografia tirada por Macedo, do Museu Paulista, a pedido de Lux Vidal / Acervo do LISA-USP)

Por último, vejamos essa outra imagem, croquis feitos por Odilon João Souza Filho, presentes no trabalho de Lux Vidal (1992):



(Ima

gem 5:Desenhos-base para a face / sem data / Em destaque, pintura do “rabo de peixe”, grifo meu)

A questão da superfície figurada entre os mebêngokré aparece desde os primeiros estudos publicados envolvendo essas comunidades. Fuerst (1964 :126), fonte direta de Lux Vidal, já havia comentado que diversas das formas geométricas desenhadas na pele “foram emprestadas de diversos animais”, inclusive peixes, no entanto, “o significado da pintura” ainda escapava às suas análises, realizando apenas uma possível ligação de, por exemplo, pinturas relacionadas a peixes (como o caso da Imagem 2), que majoritariamente são pintadas nos rostos de mulheres e crianças, com um mito colhido por Horace Banner em 1957 em que mulheres da comunidade foram transformadas em peixes.

Devido a seu extenso trabalho de campo na aldeia do Cateté, Lux Vidal pôde expandir essas hipóteses de Fuerst, demonstrando que diversas pinturas corporais e faciais respeitam propostas distintas de marcações sociais no interior da comunidade. Entre os Xikrin, Vidal (1992 :147) percebe que as pinturas corporais e faciais são “culturalmente orientadas” seguindo normas como as categorias de idade femininas e masculinas. A superfície, no caso de Vidal (1992), toma maior protagonismo devido a forma que a autora observa e interage com seus informantes, fazendo surgir elucidações como por exemplo a transferência de uma pintura corporal ou facial feita na pele para o papel uma vez que o mesmo motivo é tratado de forma distinta, mas sem perder sua caracterização específica, como podemos ver a diferença entre a Imagem 2, a Imagem 3 e a Imagem 4. O modo de fazê-lo ainda deixava uma dúvida: Seria o

mesmo desenho ou alguma outra coisa?

A questão da formação de um “sistema visual” de múltiplos significados (Vidal, 1992 :158) era o que interessava a autora, no entanto podemos perceber melhor que suas análises necessariamente tangenciavam a questão da superfície ou suporte. Pintar um rosto não é a mesma coisa que pintar no papel, por mais que o único material na relação que mude seja a superfície. As manifestações visuais dos Xikrin respeitam, segundo Vidal, um rigoroso esquema que categoriza as pessoas dentro de grupos e que permitem sua passagem por entre esses grupos, elementos como a pele, o urucum e o jenipapo não são banais nessa relação, “cada cor ou substância (jenipapo, urucum, carvão e resina) possui, em dado contexto e momento, um significado particular” (Vidal, 1992 :158).

Essas observações foram tomadas por autoras como Clarice Cohn (2000) que, ao etnografar junto aos Xikrin da aldeia do Bacajá (PA), expandiu as questões analisadas por Lux Vidal sobre a intersecção entre pinturas corporais e faciais e a fabricação de corpos xikrin, demonstrando melhor casos de pinturas ou adornamentos interrompidos. De acordo com as observações da autora, devido a pintura ser um fortíssimo elemento socializador, é comum que crianças, após terem a pele considerada *kà tóx* (“dura”), experienciem outras pinturas em momentos que não versam sobre alguma passagem de categoria de idade ou outras situações rituais. Nas assim chamadas pela autora de situações *cotidianas*, crianças e jovens xikrin têm mais liberdade de pintar-se e adornar-se com elementos dessas situações rituais que estão por vir, mas sempre respeitando certas regras que impedem que sua pele seja afetada por elementos provenientes de uma pintura descuidada ou por exemplo a proibição da utilização de algum adorno como cocares específicos e materiais como as cascas de ovos do pássaro azulão (Cf. Cohn 2000 :151-153).

Essa experimentação não exclui no entanto o rigor aplicado às pinturas corporais e faciais nem à ornamentação entre os xikrin – ressaltando também que Cohn (2000) evidencia certas diferenças no rigor observado por ela e por Vidal (1977, 1992) entre as aldeias do Bacajá e do Cateté –, pelo contrário, numa lógica de que a exceção confirma a regra, a autora enfatiza a importância do respeito pelas etapas de produção, endurecimento e fortalecimento dos corpos, assim como o respeito com a temporalidade exigida a cada categoria de idade.

Dados esses aspectos, podemos perceber também que a autora sugere outros contornos para o tema da “socialização” que envolve pintar as pessoas, demonstrando que as pinturas nunca dizem respeito à situação individual de uma pessoa ou mesmo de pessoas que estão passando pelo mesmo processo, não à toa os processos de pintura são coletivos, no sentido

de ser realizada por duas pessoas, ou mesmo coletivos no sentido de serem realizados por diversas pessoas, essas condições vão variar conforme a situação da pessoa envolvida.

Se tal situação varia conforme a pessoa envolvida, como acabamos de ver, faz sentido Demarchi (2013) ter observado, a partir das leituras de Lux Vidal, Terence Turner¹⁷⁹ e Clarice Cohn e a partir de seu próprio trabalho de campo que algo está para além de uma visão de “socialização” envolvendo os corpos que pintam, as peles pintadas e os elementos utilizados para as pinturas, fazendo do fator “motivação” para determinada pintura algo mais abrangente, um jogo de agenciamentos envolvendo todas as partes, como comentei brevemente no início do texto.

Esse agenciamento do qual fala o texto de André Demarchi (2013) é, por exemplo, da ordem da profilaxia, no entanto eles fazem mais do que prevenir, *agem* sob a pele numa intermediação entre a intenção de quem pinta e a vontade do próprio traçado, aliada à superfície e ao material utilizado. Explico: O autor vai recorrer às características eliciadas tanto por Vidal como por Cohn no que se refere à relação entre a pintura e a nomeação, etapas primordiais da formação da pessoa entre os xikrin, colocando que certos nomes são balizadores de relação entre os indígenas e *outros* (espíritos, seres, entidades) e essa atividade de nomeação não pode ser realizada sem antes um fortalecimento do corpo (um processo de figuração em última instância) que possa estar devidamente preparado para receber esses nomes – tal como o corpo do guerreiro é preparado para lidar com o *kran a menh ôk*:

Neste sentido, os grafismos possuem uma face comum à dos nomes. As sessões de pintura corporal seriam, numa chave sociológica, a própria concretização cotidiana, processual, da produção do parentesco no âmbito doméstico. Entretanto, enquanto no ritual o nome mostra sua face “alma”, visando a transformação devido a sua reconexão com seus antigos donos, a pintura, neste contexto, reage a isso (Demarchi, 2013 :263)

Esse valor “profilático” que hipotetiza o autor vem de suas leituras dos trabalhos de

¹⁷⁹ O artigo também trata das análises de Terence Turner nos artigos “The Social Skin” (1980) e “Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapó” (1995) no entanto, não referenciei o autor até agora devido a sua análise pouco esbarrar nas considerações necessárias a esse texto em questão, *The Social Skin* é, de certa forma, englobado tanto por Vidal (1992) como por Cohn (2000) em suas análises; além do mais, me preocupei com a condensação do argumento, podendo estendê-lo em oportunidades mais convenientes. Demarchi (2013 :260) comenta um breve resumo sobre sua visão dos três autores que pode ajudar-nos aqui: “Turner se atém a todo o processo de produção do corpo, incluindo os adornos corporais, enquanto Vidal faz um trabalho mais minucioso no que diz respeito à própria pintura corporal em si. Cohn, por sua vez, está interessada na infância como período importante na constituição da identidade social da criança, demonstrando como na própria infância existe uma sequência de pinturas que seguem o processo de crescimento da criança”.

Isabel Giannini (1991) e Vanessa Lea (1994), que já teorizavam sobre a agentividade dos elementos como o jenipapo (no caso dos grafismos) e as penas (no caso dos ornamentos). O trabalho de Demarchi (2013) já reúne e sintetiza com maior esmero essas considerações e é muito mais recomendado que este para a expansão da discussão, o que acredito ser interessante aqui é perceber que “agentividade” é essa e como a leitura de André Demarchi sobre essa “agentividade” pode possibilitar compreender o aspecto indisciplinar de sua própria hipótese.

Pois bem, é na mobilização do conceito de “paciente”, do léxico de Alfred Gell (2020) que creio residir essa potencialidade indisciplinar. Na teoria antropológica da arte de Gell, “paciente” é entendido como aquele agente *em potencial*, capaz de agir ou ser lócus de agência (Gell, 2020 :54). “Agência”, por sua vez, é mobilizada por Gell no sentido de uma conduta seja ela proposital ou não oriunda da ação, está contida nos fenômenos sociais e pode ser atribuída aos fenômenos antropológicos, porém será compreendida somente através de alguma forma de “abdução”, outro termo contemplado pelo autor, referente à forma, equivocada ou não, de indução ou dedução que temos diante de uma ação.

É dessa equivocação que trata André Demarchi (2013) em seu texto e é com essa equivocação que gostaria de explorar as potencialidades indisciplinares entre as conclusões pré e pós *Arte e Agência*.

Percebe-se que no texto de Demarchi a questão da agentividade do paciente, no caso por exemplo, a criança que tem seu corpo pintado, aparece alicerçada pelas próprias indagações de autoras que já haviam discutido algo semelhante, como o caso supracitado de Giannini e Lea. O mérito de Demarchi está em confirmar essas discussões amarrando-as em uma linha teórica que não só contempla e confirma, como também possibilita pensar para além das confirmações analíticas de Vidal e Cohn, por exemplo. Além disso, o autor também teve a destreza de unir, na literatura sobre os mebêngokré, aspectos muitas vezes dispersos que, com seu texto, coadunam em um sentido que os contempla enquanto parte de uma ontologia. Essa compreensão do *ser*¹⁸⁰ Mebêngokré, segundo Demarchi (2013) está presente não apenas na figuração desses corpos (nascimento e fortalecimento do corpo da criança) como também nas suas constantes refigurações, que parecem, de acordo com o autor, dizer respeito aos cuidados com esses corpos tão minuciosamente fabricados, “no sentido de restabelecer suas fronteiras nos momentos de resguardo, doença, luto, restrições pós-guerra, preparação pré e pós-ritual” (Demarchi, 2013

¹⁸⁰ Aqui, no sentido atribuído por Heidegger (2015)

:272), quando esses corpos “estão mais vulneráveis à agência não humana” (*ibid.*), culminando na possibilidade de alguns desses corpos não sofrerem com a desfiguração, como é o caso dos que se pintam com o *kran a menh ôk*.

Seguindo um caminho semelhante a essas análises encontra-se a questão das superfícies pintadas que tratava anteriormente: Assim como essa relação agente-paciente observada em certa dispersão por Demarchi (2013), a discussão sobre as características agentivas das superfícies ainda caminha dispersa quando falamos principalmente de superfícies que não as peles humanas (ou daquilo que quer fazer-se humano).

O que é a superfície pintada, por exemplo, como separei visualmente aqui, com o motivo do “rabo de peixe”, quando esse motivo não é figurado sob as bochechas de uma pessoa? Ou mesmo de uma pessoa mebêngokré? Poderíamos pensar num primeiro momento na inação dessas figurações em superfícies alheias, no entanto isso seria negligenciar as próprias características potencialmente agentivas da figura.

Foi a tese de Bruna Keese dos Santos (2019) quem primeiro me chamou a atenção, não apenas por ser defendida pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, mas pelo fato da autora ter tido um extenso e constante diálogo com membros do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA) da Universidade de São Paulo, laboratório este que eu também mantenho contatos acadêmicos devido minhas investigações de doutorado. No caso da tese de Keese dos Santos, seu trabalho observou, nas pranchas de grafismos do acervo de Lux Vidal cedidos ao LISA, aspectos referentes ao lugar da superfície (também usada pela autora como “suporte”) no processo de fabricação das pinturas entre os Xikrin.

Se Demarchi (2013) fala desse suporte enquanto agente-paciente, mas desse suporte sendo eminentemente um humano ou algo que viria a ser, Keese dos Santos (2019) embaralha mais um pouco a discussão no limite que demonstra que essas superfícies podem nunca ter sido consideradas “humanas” ou precisariam ser, em algum momento, figuradas como “pessoas”. O que me ajudou a pensar: Seria apenas uma “questão ontológica” a diferença entre a pintura do “rabo de peixe” na face de uma pessoa, feita no papel e a caneta por Fuerst, feita também no papel e a caneta por um indígena na aldeia do Cateté ou feita a caneta enquanto (em tese) uma ilustração por Odilon Filho?

Keese dos Santos (2019) não fez as mesmas perguntas que eu fiz, mas possui uma boa resposta de princípio para elas. Ao analisar as pranchas de grafismo do acervo Lux Vidal no LISA, a autora propõe que

quando o papel se torna o suporte, novos aspectos estruturais entram em cena, e a

pintura se modifica em função deles. Essa reestruturação reitera o argumento de que pintura e suporte estão intimamente conectados. O papel [...] é tratado como corpo,

e a pintura passa a qualificá-lo como tal. Por outro lado, a composição criada se estabelece segundo esse novo suporte (Keese dos Santos, 2019 :88)

Ou seja, temos duas insinuações afirmativas sendo a) o papel é *tratado como* corpo ao passo que b) um determinado motivo *no papel* não deixa de ser um desenho. Ambas simultaneamente válidas, não geram antagonismo se pensarmos a partir da lógica mebêngokré tratada até agora. Todo o ciclo de elementos está contemplado nessas relações: o intuito de quem desenha, o intuito do desenho, os materiais, as superfícies... E os efeitos desse encontro? Seria decente afirmar que o tipo de agenciamento possível transmuta de uma superfície para outra a partir dessa lógica?

Keese dos Santos (2019) responde a isso por duas frentes. Na primeira, busca realizar um exercício de comparação entre o papel figurado e a pele figurada, demonstrando que há uma certa noção espacial transmutada da pele ao papel que respeita certas noções de intervalo dos próprios grafismos:

[...] além do que é pintado, vê-se o que não é pintado. O espaço em branco é igualmente espaço de corpo, intervalo que não recebe pintura [...] Ou seja, na transposição para o papel, elementos da pintura corporal não são justapostos, mas respeitam os vazios que fazem parte de uma lógica de construção de padrão. Uma pintura que revela um padrão usado na face não ocupa o papel por inteiro [...] deixando no espaço vazio a alusão a um corpo que viria a seguir. (Keese dos Santos 2019 :88)

Temos como exemplo, mais acima no texto, a Imagem 4, cujo grafismo do “rabo de peixe” encontra-se apenas em uma parte do papel, ou também a Imagem 6, abaixo, outra prancha de grafismos utilizada pela autora em sua pesquisa, onde vemos um grafismo de “casca de jaboti” figurado apenas no centro do papel.



(Imagem 6: Motivo de pintura corporal representando a casca do jaboti /sem data / Bruna Keese dos Santos /
Fotografia tirada por Macedo, do Museu Paulista, a pedido de Lux Vidal / Acervo do LISA-USP)

Isso significa que poder-se-ia figurar um rosto e um tronco através da – aí sim – justaposição complementar entre ambos desenhos? Ou que tal justaposição iria “significar” isso? Para auxiliar nessa resposta, venho pensado junto com a segunda frente resultado das investigações de Keese dos Santos, que coloca, através de uma comparação entre pensamento indígena e fenomenologia via análises antropológicas, mas especificamente com Els Lagrou, Peter Gow e Maurice Merleau-Ponty, a questão de figuração recíproca entre a imagem e a superfície, que conectam-se pelo movimento de produção de materialidade, “um corpo – humano ou de papel – que é medida para a pintura, mas que só existe, como deve existir, a partir dela” (Keese dos Santos, 2019 :94)

Isso me leva a crer, por hora, que independente da justaposição ou não, é o *ato de figurar* que vai definir a existência daquele ente enquanto um corpo ou não. No entanto, essa ideia parece-me incompleta, até porque a conclusão da autora corre por outros meios. Ao conversar com Lux Vidal a respeito desses intervalos, Keese dos Santos (2019) compreende que a relação entre a figura e os espaços em branco – ou a relação “figura-fundo” – dá-se tanto pela figuração da figura quanto pela afirmação do “fundo”, colocando este último como “parte” de um “todo”, sem desqualificá-lo por inexistir imagéticamente – mas, penso eu, *existe* figurativamente.

Assim como a autora, percebo que há mais explicações que apenas o movimento de

figurar desenho e superfície desenhada, seguindo as elaborações de Lagrou (2011) a respeito da noção de “figura” e “contrafigura”, em que nos mundos indígenas aprende-se dinâmicas complexas entre o visível e o invisível, dinâmicas essas que seriam depois melhor elaboradas pela própria Els Lagrou junto com Carlo Severi em *Quimeras em Diálogo*. Escrevi acima que esse ato de figurar enquanto definidor da potência de existência de algo parecia incompleto justamente por não conseguir compreender o que aconteceria se a “contrafigura”, nesse jogo, negasse a figuração. O próprio ato de negar já demonstra sua existência (mesmo que invisível)? E quando a figura não transmite quaisquer informações, seria *impossível* figurá-la? Estaria ela perdida num amontoado de croquis guardados pelos cantos?

As possibilidades de remontagem dessas figuras parecem-me, por hora, exercícios convidativos para pensar essas figuras que vagam nesses intervalos, pois é inegável que elas mexem com a curiosidade daqueles que mergulham nos acervos buscando algum tipo de comunicação com seus materiais – e eles conosco. Neste cenário, outra dúvida apresenta-se: Como seria possível (caso realmente fosse) relacionar figura e contrafigura a partir do ato, sem privilegiar a figuração num cenário de iminência humana? Ou este seria o grande axioma indisciplinar que nos prende à possibilidade única de figurarmos (apenas) aquilo que conhecemos? Neste caso, “conhecer” seria toda uma outra coisa a ser (re)explorada?

REFERÊNCIAS

Acervo "Lux Vidal". Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP (LISA/USP). Disponível Online.

BELLOMI-MENEZES, Flavio. (2022) O Grafismo da Invenção e a invenção do Grafismo (Dissertação de Mestrado) – Faculdade de Ciências Aplicadas, Unicamp.

COHN, Clarice. (2000) A criança indígena: A concepção Xikrin de infância e aprendizado (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

DELEUZE, Gilles. (2009) "A Imagem do Pensamento" In ____ Diferença e Repetição. São Paulo: Graal Ed.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. (1976) O Anti-Édipo. Rio de Janeiro: Imago.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. (2020) Mil PLatôs Vol. 4. São Paulo: Editora 34.

DEMARCHI, André. (2013) "Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebêngôkre (Kayapó)" IN. LAGROU, Els. SEVERI, Carlo. Quimeras em Diálogo - Grafismo e Figuração nas artes indígenas. Rio de Janeiro: 7Letras. pp. 247-276.

FUERST, René. (1964) La Peinture collective des femmes Xikrin IN. Völkerkundliche Abhandlungen, I: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Hannover. pp. 117-130.

GELL, Alfred. (2020) Arte e Agência. São Paulo: Ubu

GIANNINI, Isabelle Vidal. (1991) A Ave Resgatada: A impossibilidade da Leveza do Ser. (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

HEIDEGGER, Martin. (2015) Ser e Tempo. Campinas: Vozes Ed.

KEESE DOS SANTOS, Bruna. (2019) Corpo-Papel: um estudo imagético sobre o acervo Lux Vidal de pinturas kayapó-xikrin (Tese de Doutorado) Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, USP.

LAGROU, Els; SEVERI, Carlo. "Introdução" IN.____ Quimeras em Diálogo - Grafismo e Figuração nas artes indígenas. Rio de Janeiro: 7Letras. pp. 11-24.

LAGROU, Els. SEVERI, Carlo. (2013) Quimeras em Diálogo - Grafismo e Figuração nas artes indígenas. Rio de Janeiro: 7Letras.

LEA, Vanessa. (1994) "Gênero Feminino Mebêngokré (Kayapo): Desvelando representações desgastadas" In. Cadernos Pagu n.3.

LÉVI-STRAUSS, Claude.(2020) O Pensamento Selvagem. São Paulo: Papirus.

SEVERI, Carlo. (2007) Le Principe de La Chimère: une anthropologie de la mémoire. Paris: AEsthetica.

VIDAL, Lux. (1992) Grafismo Indígenas: Estudos de antropologia estética. São Paulo: EdUSP.

VIVEIROS DE CASTRO. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio" In. MANA vol.2 (2), pp. 115-144.

WAGNER, Roy. (2012) A Invenção da Cultura. São Paulo: Cosac&Naify

Processos metodológicos polifônicos: experimentações contra-plantation científica e produtiva

Eduarda Garcia Ferreira

Resumo

Este trabalho é um relato de experiência baseado em minha dissertação de mestrado em Desenvolvimento Rural, defendida na UFRGS em 2023. A pesquisa autoetnográfica explorou as narrativas não hegemônicas do município de Capão do Cipó/RS, uma região impactada pela expansão do agronegócio no bioma Pampa. Através da fotografia, do bordado, da poesia, da entrevista, de “observação participante” e diário de campo, o estudo revela as memórias e os efeitos da *plantation* sobre modos de vida. Em uma abordagem contra-*plantation*, a escrita incorpora uma metodologia plural e sensível, inspirada no "anarquismo metodológico" de Feyerabend, que desafia as normas científicas convencionais. Essa metodologia destaca as agências dos habitantes locais e valoriza as múltiplas formas de expressão e a revalorização dos saberes tradicionais e afetivos em oposição à homogeneização promovida pela soja e pela ciência hegemônica.

Palavras-chave: autoetnografia, metodologia, contra-*plantation*.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se trata de um relato de experiência de pesquisa, aborda mais especificamente o percurso teórico-metodológico adotado em minha dissertação de mestrado em Desenvolvimento Rural, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS), defendida em 2023 e orientada pela Professora Doutora Pâmela Marconatto Marques. A pesquisa de campo da dissertação intitulada “Vivendo nas margens da “terra da soja”: narrativas não hegemônicas frente às investidas produtivas e socioculturais homogeneizantes no município de Capão do Cipó/RS”, localizado no centro-oeste gaúcho, no bioma Pampa, onde a consolidação e avanço do agronegócio tem provocado significativas transformações. Escrevi a dissertação desde uma abordagem autoetnográfica (ELLIS, 2004; HOLMAN JONES, 2005;

ELLIS, ADAMS & BOCHNER, 2011), Capão do Cipó é onde vivi até meus 17 anos, é onde minha família ainda vive. Morei até os 5 anos de idade, com meus avós, em uma casa próxima a mata ciliar, sem energia elétrica ou água encanada.

Minhas memórias de infância são atravessadas por vivências junto a um Pampa onde a soja vai se consolidando. Então, lembro de brincar sobre amontoados de calcário na frente de casa, lembro de atravessar o campo para chegar onde meus tios moravam e encontrar pelo caminho ninhos de codorna, pés de pitanga e outras árvores nativas. Lembro também das reclamações constantes da minha avó sobre os horários em que meu avô chegava do trabalho em uma granja de soja. Lembro de dias frios em que ficamos até tarde, sentadas em frente ao fogão a lenha, esperando-o chegar do trabalho.

E talvez a minha memória mais significativa e que muda minha trajetória acadêmica, é a de ouvir o meu avô gritando de dor, deitado no sofá, após sofrer uma queda, enquanto levantava uma saca de milho em cima de um caminhão. Meu avô fraturou o que comumente se chama de bacia, quase ficou paraplégico e sofre até hoje com dor crônica na coluna. Mais do que dores na coluna, como consequência de 24 anos de trabalho, sendo o “passador de veneno” e estando exposto ao ruído constante do trator, perdeu mais de 60% da audição, teve o olfato prejudicado pela exposição aos agrotóxicos e coleciona algumas outras doenças, no auge dos seus recém completados 77 anos. Na época da queda, o patrão do meu avô disse que não era nada demais, que ele estava reclamando atoa, então ele demorou alguns dias para ir ao médico. No hospital, demoraram a identificar o que tinha. Acabou ficando internado por quase dois meses e precisou pedir dinheiro emprestado para voltar de Porto Alegre.

impérios imobiliários
habitados por infames
 os donos das terras
 constroem suas mansões
enquanto
 os que trabalharam nas terras
 padecem em seus
corpos-casas
em ruínas.

Após o diagnóstico e a impossibilidade de trabalhar, mudamos para o que poderíamos chamar de área urbana, mesmo que essa divisão dicotômica seja praticamente impossível de aplicar em Capão do Cipó, a soja está em quase tudo, está atrás do nosso pomar, aos lados da creche, em frente às casas. Meu avô ficou sem emprego e depois de 24 anos de trabalho, recebeu

um amontoado de tijolos, areia, as janelas mais baratas possíveis, madeiras e mais alguns poucos materiais de construção. Lembro que fizemos a mudança em algumas idas e vindas no *Chevette* bege que meus avós tinham, chegamos na casa recém pronta, sem reboco, sem piso, sem forro. Como se não bastasse, meu avô sofreu uma ameaça de morte em tom de brincadeira “*Se tu me processar, te mato e jogo no buraco que jogavam os negros*”.

memórias de infância
brincar no calcário acumulado na frente de casa.
tirar água do poço.
dormir cedo pois não restava muito o que fazer sem energia elétrica.
descer do transporte escolar e passar pelo açoita-cavalo que dizem ser assombrado e
sentir medo.
pedir para os tios pescar lambari na sanga.
sentir o cheiro forte dos venenos em época de cultivo de soja
procurar ninhos de codornas pelo campo.
comer pitangas no mato.
chamar as flores da corticeira-do-banhado de patinhos.

É diante disso que encarei a escrita da dissertação como a materialização, em palavras, das dores que recaíram sobre os corpos de muitas pessoas, que vieram antes de mim, encontrando nas experiências das(os) minhas(meus) familiares e nas minhas a indignação e a raiva que me levou a escrever sobre a vida nas margens da “terra da soja”. Escrevi para registrar parte daquilo que fica escondido, o que fingem que nunca existiu, escrevi para mostrar que as violências sobre os corpos estão entrelaçadas às violências sobre a terra na *plantation* (HARAWAY et al., 2016; CHAO et al., 2024) da soja e para (re)construir outras narrativas, possibilidades, sonhos, desejos e utopias contra-*plantation* (MCKITTRICK, 2013) produtiva e cognitiva (MOMBAÇA 2020,) incrustada em nossos pensamentos e na ciência moderna.

Em “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, Gloria Anzaldúa nos convoca enquanto mulheres a uma escrita visceral, latente, situada e revoltada. Contudo, alerta que “*escrever é perigoso porque temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sobre uma opressão tripla ou quádrupla. Porém neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder*” (ANZALDÚA, 2000, p.234). Nesse sentido, a escrita torna-se um espaço de possibilidade e

resistência contra-*plantation*, reconhecendo as diferenças culturais e linguísticas e a importância de valorizar as múltiplas formas de expressão literária, incluindo aquelas que se afastam da norma dominante.

Ademais, minha escrita encontra inspiração em um trecho do livro *Mugido*, de Marília Kosby, onde, segundo ela:

[...] é desafiador para uma sociedade patriarcal agropastoril - que quer atribuir ao agronegócio a virtude por qualquer riqueza que apareça - quando alguém diz que seu esforço deu em palavras, em música, que não foi preciso explorar ninguém para que algo potente surgisse. Porque esse algo potente, quando está no corpo de uma mulher e age a partir dele, desorganiza, desordena, causa ruído nos retumbos da marcha do centauro dos pampas, que ainda se ouve por aqui (KOSBY, 2021, p.37-38).

Então, nessa sociedade patriarcal agropastoril, como disse Marília, usei do que aprendi através do esforço de minha mãe e meus avós para que eu estudasse para relatar, juntamente com as(os) interlocutoras(es), histórias, experiências, teorias, práticas, enfim, narrativas outras que estão postas às margens da “terra da soja”, narrativas que são contra-*plantation*.

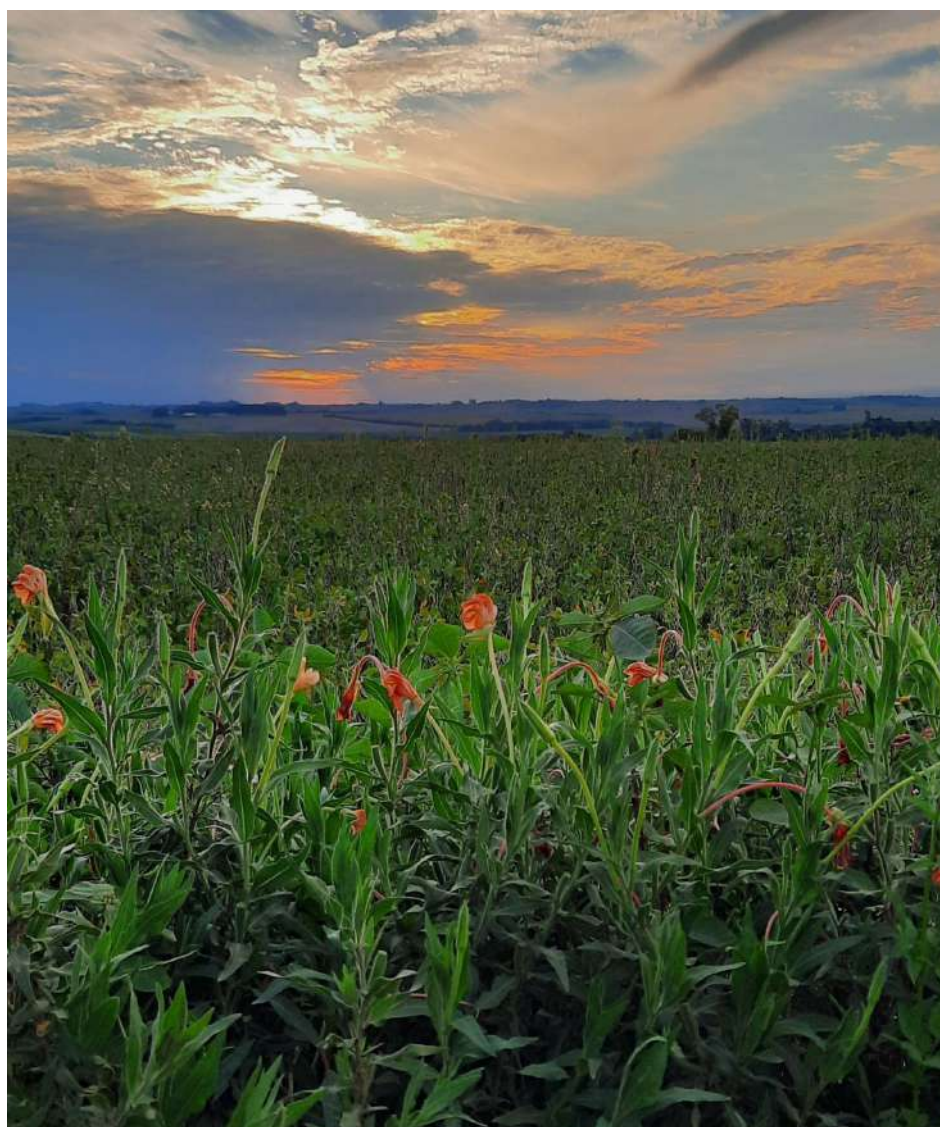
Assim, propus pensarmos as margens sinalizando o fim do centro, mas marcando o início de um novo que é capaz de acionar outras intensidades, fazendo cerco ao centro, tensionando e sendo capaz de rendê-lo. Pegando emprestado dos estudos de ecologia da paisagem o conceito de corredores ecológicos, podemos pensar na fragmentação ocasionada pela substituição de áreas de vegetação natural por ecossistemas artificiais agrícolas como ponto de partida para a (re)construção de ligações, elos e fluxos. Nessa perspectiva, as margens não estão estáticas, destituídas de ação. Nas margens compreendidas enquanto corredores ecológicos está o movimento capaz de mobilizar, dispersar e conectar fragmentos para que se estabeleçam as multiplicidades características da não-artificialidade.

A aposta na multiplicidade se estendeu para o delineamento metodológico da autoetnografia. Pensar com Paul Feyerabend (2011) foi primordial nesse processo. Em “Contra o Método”, o autor convida a um “anarquismo metodológico”, ou seja, uma aposta no “vale tudo” na busca pelo conhecimento, o que significa mais flexibilidade em adaptar métodos à complexidade dos fenômenos estudados, respeitando a diversidade e as necessidades do contexto específico, demarcando uma liberdade epistêmica que acolhe múltiplas abordagens.

Na banca de defesa, uma das professoras convidadas confessou que ficou preocupada ao ler o resumo, trabalhei com “muitos” fluxos de dados e o resultado poderia ter sido desastroso. Fiz entrevistas em profundidade, “observação participante”, mapas, poesias, fotografias

bordadas, usei fotografias antigas e me deixei ser agenciada, no sentido proposto por Alfred Gell (2018) por uma fotografia que fiz das plantas daninhas nas margens de uma lavoura de soja, em um final de tarde (Figura 1). Para além dos desafios e questionamentos sobre limites éticos, validade científica e recepção acadêmica, escrever uma autoetnografia requer vulnerabilidade, rememorar traumas, inseguranças e dores, exigindo cuidado, atenção e auto acolhimento. Nem tudo consegui escancarar em palavras, abrindo explicitamente feridas que carrego desde a infância. Há muito implícito, nas poesias e nas fotografias bordadas, que foram inclusive uma válvula de escape, uma forma de dar vazão a tudo que escrever uma autoetnografia suscitou.

Figura 1 - Nas margens da “terra da soja”



Fonte: Autora (2022).

Devo apontar que o percurso metodológico que chamei de “bordando histórias” não foi uma escolha deliberada, ele surgiu no caminho, através dos fluxos e de encontros indeterminados. Não venho de uma formação em Ciências Sociais, apesar do apreço pela Antropologia e por Etnografias, antes de ser Doutoranda em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ), sou Bacharela em Gestão Ambiental, Especialista em Desenvolvimento Territorial e Agroecologia e Mestre em Desenvolvimento Rural. Como destacou um professor durante a fase de entrevistas no processo seletivo do doutorado, se trata de “uma trajetória incomum”. Nesse sentido, foi desafiador (e continua sendo) mergulhar em debates que fogem a um campo mais “duro” do qual venho. Mas como nem tudo é sobre desafios, também sinto que cheguei às Ciências Sociais sem muitas amarras e apegos teóricos, o que me possibilitou experimentar, estar aberta às possibilidades, menos afeita à rigidez de um viés ou outro.

Para além da presente seção introdutória, o texto contempla na seção a seguir: “Fotografias, fotografias antigas, fotografias bordadas, poesias, “observação participante” e diário de campo, mapas e entrevistas” a breve apresentação de cada um dos fluxos de dados que compuseram minha pesquisa. Por fim, são apresentadas as considerações finais deste relato de experiência.

FOTOGRAFIAS, FOTOGRAFIAS ANTIGAS, FOTOGRAFIAS BORDADAS, POESIAS, “OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE” E DIÁRIO DE CAMPO, MAPAS E ENTREVISTAS

Nos últimos anos, venho amadurecendo a ideia de registrar, por meio da fotografia, o impacto do cultivo de soja no território que habito, especialmente no que se refere ao isolamento de árvores, taperas e cemitérios, que agora coexistem à margem desse monocultivo hegemônico. Embora esse projeto inicial não tenha se concretizado, a intenção permaneceu e tomou forma na dissertação. As fotografias, então, tornaram-se uma maneira de narrar o território, permitindo que eu contasse histórias e demonstrasse minha perspectiva como pesquisadora e habitante desta terra. Assim, optei por iniciar cada capítulo da dissertação com uma ou mais fotografias, que poderiam ou não estar diretamente relacionadas ao tema subsequente. A ideia era explorar o poder das imagens como um recurso capaz de expressar as complexas relações sociais em campo (BARBOSA, 2014).

Um dos momentos mais marcantes foi quando recorri a fotografias antigas para desencadear narrativas com um dos meus interlocutores. A fotografia, enquanto recurso metodológico, mostrou-se um potente elo para trazer à tona memórias e sentimentos sobre a paisagem e as vidas que permeiam o território (OLIVEIRA; HERNANDEZ; BINKOWSKI, 2020). Foi por meio do Sr. Aguielo, com quem tenho uma ligação familiar indireta, que acessei um rico acervo fotográfico. Nascido em 1926, ele é uma figura simpática que passa o tempo em frente à casa do filho e da nora, após perder a esposa Leonida. Em uma tarde de almoço familiar, sua nora me trouxe uma caixa de fotografias antigas, um verdadeiro tesouro visual de histórias e afetos.

À medida que eu explorava esse material, as imagens pareciam abrir portais para um Capão do Cipó que eu não conhecia, narrando modos de vida e uma convivência com o território que só poderia acessar por meio das memórias de Aguielo. Selecionando algumas dessas fotos, perguntei a ele sobre as pessoas registradas, e assim passamos a tarde: ele compartilhando memórias enquanto eu absorvia um pouco mais da história do lugar e das pessoas que vieram antes de mim.

Além disso, em algumas fotografias selecionadas que fiz de meus avós, experimentei uma intervenção: bordar as imagens. A escolha pela linha vermelha carregava um simbolismo potente, conectando-se à herança familiar da costura e evocando sentimentos intensos como o amor e a resistência, além do sangue derramado nesse território. A costura sempre foi uma prática cotidiana na minha família, sendo transmitida pela minha bisavó, praticada pelo meu avô, e agora, por mim. Essa relação pessoal me levou, desde a adolescência, a ressignificar o bordado como uma afirmação feminina, transformando-o em uma expressão livre de resistência. Bordar as fotografias se tornou uma forma de engajar-me mais profundamente com elas, materializando minha ligação com essas imagens e com os afetos que elas evocam.

Além das fotografias e do bordado, utilizei mapas como ferramenta de localização e de análise das transformações territoriais. Para criar os mapas de uso e cobertura do solo, trabalhei com o QGIS, utilizando dados do projeto Mapbiomas e bases cartográficas do IBGE e INCRA. Débora, uma das interlocutoras da pesquisa, chama os sojicultores de invasores e alerta: “*estou falando de muitos invasores*”. Para dar dimensão dos “*muitos invasores*”, os mapas foram elaborados, demonstrando a transformação temporal e espacial da soja, ou melhor, dos sojicultores invasores, como Débora nos ensina. Partindo dos dados produzidos pelo mapeamento anual da cobertura e uso do solo pelo projeto Mapbiomas, consta que no ano de 1985, a classificação “soja” foi identificada em 558 hectares do território. Já em 2021, 36 anos

depois, a soja foi expandida para 64.388 hectares. Ou seja, houve um aumento da área plantada em mais de 115 vezes.

O diário de campo foi outro instrumento essencial, utilizado tanto para registrar observações diretas quanto reflexões mais íntimas e inesperadas sobre o impacto da pesquisa em minha vida. Em março de 2023, relembrei o conceito de “ser afetado” de Jeanne Favret-Saada (1990) e percebi que a pesquisa havia me transformado profundamente, desafiando qualquer pretensão de distanciamento. Minhas expectativas se dissolveram, e o trabalho se tornou um exercício de presença sensível, onde a ideia de imparcialidade cedia lugar à interação viva com o território e com as pessoas que o habitam.

As entrevistas realizadas seguiram um ritmo de escuta ativa e troca respeitosa, buscando captar memórias e perspectivas sobre o território em um ambiente acolhedor e informal. Cada encontro foi ajustado ao tempo e disposição dos interlocutores, permitindo que narrativas fluíssem naturalmente, como na conversa com Débora durante um chimarrão, que revelou detalhes das relações complexas com o espaço local. Um dos momentos mais marcantes foi a entrevista com Geraldo, realizada de forma espontânea em meu quintal após uma reunião sobre um projeto de irrigação que ele liderava. A presença do meu avô uniu ainda mais a conversa, dando profundidade às histórias compartilhadas. Esses encontros transformaram-se em espaços de reflexão e fortalecimento de laços que fundamentam a experiência e a compreensão obtidas ao longo da pesquisa.

Ao longo desse processo, minhas expectativas de produtividade acadêmica foram redesenhadas pelo que Favret-Saada denomina “reabilitação da sensibilidade”. O campo de pesquisa tornou-se mais do que um espaço de observação, mas uma experiência visceral e uma troca intensa com aqueles que compartilham este chão comigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas considerações finais deste trabalho, reafirmo a potência de uma “antropologia fora de si”, que questiona e ultrapassa as fronteiras convencionais das Ciências Sociais para abordar o que, por vezes, não se alcança nos limites disciplinares. Esse deslocamento metodológico, que integra fotografias, fotografias bordadas, fotografias antigas, bordado, mapas, “observação participante” e diário de campo, poesia e entrevistas, permitiu não apenas registrar memórias e experiências, mas também ressignificar o próprio ato de pesquisar, ampliando a sensibilidade e a criatividade como elementos constitutivos da análise.

Ao incorporar as artes como forma de traduzir a realidade social, a pesquisa rompeu com a disciplinaridade, revelando o valor de expandir o conhecimento para além dos formatos estabelecidos e instigando novas percepções sobre o território, suas histórias e resistências. Assim, este trabalho reafirma a relevância de metodologias plurais e abertas, em que os afetos, as memórias e os saberes locais dialogam com a ciência, criando um espaço de resistência e criatividade, e apontando para uma forma de saber que acolhe a diversidade e a profundidade da experiência humana e quiçá outra-que-humana.

Esse trabalho também reflete um compromisso ético e político com a construção de um saber *contra-plantation*, que desafia a lógica homogeneizante e exploratória que permeia o agronegócio e a monocultura da soja no Pampa. Ao adotar uma ciência sensível e disposta a ser afetada, a pesquisa se posiciona contra a visão que reduz o território a um recurso, promovendo, em vez disso, uma antropologia que acolhe as histórias e memórias não hegemônicas daqueles que habitam essas margens. Esse movimento metodológico e criativo tensiona a lógica disciplinar, valorizando as potências e as particularidades dos modos de existência locais, em uma ciência que não apenas observa, mas compartilha e amplifica vozes, demonstrando que conhecer é também resistir.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. In: KEATING, AnaLouise. **This bridge we call home: radical visions for transformation**. Nova York: Routledge, 2002.

BARBOSA, Andréa. Imagens, pesquisa e antropologia. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Vol. 3, n° 2/2014, p.3-8.

CHAO, Sophie et al. The Plantationocene as analytical concept: a forum for dialogue and reflection. **The Journal of Peasant Studies**, v. 51, n. 3, p. 541-563, 2024.

ELLIS, Carolyn. **The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography**. Rowman Altamira, 2004.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. Autoethnography: an overview. **Historical social research/Historische sozialforschung**, p. 273-290, 2011.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado: o conceito de vulnerabilidade na etnografia. **Antropolítica**, v. 9, n. 1, p. 7-25, 1990.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. 4. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

GELL, Alfred. **Arte e agência: uma teoria antropológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HARAWAY, Donna et al. Antropologists are talking-about the Anthropocene. **Ethnos: Journal of Anthropology**, Londres, v. 81, n. 3, p. 535-564, 2016.

HOLMAN JONES, Stacy. Autoethnography: Making the personal political. *In: **Handbook of qualitative research***, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 763-791. Thousand Oaks, CA: Sage, 2005.

MCKITTRICK, Katherine. "Plantation futures". *Small Axe* 17, no. 3 (2013): 1-15. (em: português: Futuros da plantação.) América Latina: **Fecundações cruzadas**, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **A plantação cognitiva**. MASP Afterall, 2020.

KOSBY, Marília. **Mugido**. Porto Alegre: Zouk, 2021.

OLIVEIRA, André; HERNANDEZ, Alicia; BINKOWSKI, Maria. A fotografia como método etnográfico. **Revista Brasileira de Etnografia Visual**, v. 2, n. 1, p. 101-123, 2020.

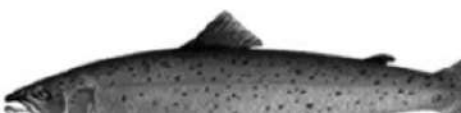


GT 13

**Corpos dissidentes no
habitar a cidade:
experiências de
coafetação**



**Coordenação: Ismael Silva dos
Santos (UnB); Joelma Cristina de
Lima Antunes (UFBA);
Sarayna Martins Mendes (UFBA)
Modalidade: remoto**



***ESTABELECENDO CONEXÕES NAS CIDADES: Uma análise sobre como
mulheres bissexuais constroem relacionamentos afetivos através do aplicativo Tinder***

Elisangela de Sá¹⁸¹

Mestranda em Ciências Sociais PGC/UEM

Resumo:

O presente trabalho teve o intuito de analisar como se dão as relações amorosas para mulheres bissexuais na cidade que fazem uso de aplicativos de relacionamento e encontros, especificamente o Tinder. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica de caráter exploratório com o objetivo de revisar e dialogar trabalhos cujos temas tenham sido perpassados pelos tópicos cidade, gênero, bissexualidade e Tinder. A partir disso, a pesquisa se interessou em discutir qual lugar as mulheres bissexuais estão socialmente posicionadas no meio urbano e de que forma isso se reflete na utilização do aplicativo, analisando como ser uma mulher e bissexual no(s) espaço(s) urbano(s) afeta seu habitar e sua posição social, além de como são estabelecidos (ou não) seus relacionamentos amorosos e experiências afetivas. Dessa forma, o trabalho se debruçou em ressaltar como o aplicativo funciona para as mulheres bissexuais, de que forma as ferramentas que lá dispõem contemplam os interesses dessas mulheres, e para além, se a escolha de utilizar aplicativos de relacionamento interfere na vida cotidiana nas cidades modernas e se seria isso uma consequência da transformação do mundo rural para o mundo urbano. O trabalho foi realizado tendo como principais autores referenciais o sociólogo alemão Georg Simmel, a socióloga franco-israelense Eva Illouz e a psicóloga e filósofa brasileira Valeska Zanello.

Palavras-chave: Mulheres bissexuais; cidade; relacionamentos amorosos; Tinder.

Metodologia

Para realização deste capítulo, foi utilizada a pesquisa bibliográfica como método exploratório para realizar um levantamento referente ao tema cidade, bissexualidade, relações amorosas e aplicativos de relacionamentos, buscando traçar/localizar referenciais teóricos que pesquisaram essas categorias em conjunto. A pesquisa bibliográfica envolve além da escolha do tema e do levantamento bibliográfico, também a formulação do problema; a elaboração do plano provisório do assunto; a busca das fontes; leitura do material; fichamento; organização lógica do assunto e a redação do texto (GIL, 2022, p. 59-60). Dessa

¹⁸¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Maringá (UEM) e graduada pela mesma universidade. Bolsista CNPq. E-mail: elisangela_desa@outlook.com.

forma, a pesquisa foi elaborada a partir de artigos científicos, livros, capítulos de livro e dissertações encontradas no site Scielo, Google Scholar e acervo próprio. O método utilizado torna possível a sistematização das produções realizadas até o momento, a análise dessas produções e a elaboração de hipóteses levantadas a partir das etapas elaboradas anteriormente e que foram discutidas no decorrer do capítulo.

Introdução

A antropologia urbana tem se manifestado para mudarmos nosso olhar sobre a forma como a pesquisa é feita. Possuímos um campo vasto de possibilidades para temas de pesquisas quando pensamos a cidade com os sujeitos que a habitam e não somente sobre eles e o espaço habitado. Um campo que podemos pensar é o das dinâmicas amorosas estabelecidas nas cidades. Pensar a cidade é, então, pensar como as pessoas habitam o espaço urbano e como estabelecem (ou não) seus relacionamentos amorosos e experienciam a afetividade.

A sociologia, conceituada por Giddens, estabelece que as redes são um “conjunto de vínculos informais e/ou formais que conectam as pessoas entre si, seja em formas de organização mais livres ou na vida social” (GIDDENS, 2017, p. 199). Embora Giddens tenha escrito anteriormente ao surgimento das plataformas e aplicativos online, sua definição de redes amplia-se para pensarmos também nas redes sociais. As redes sociais são ferramentas que jovens, adultos e um crescente número de idosos utilizam para se comunicar com outras pessoas. Sejam para se conectar com a família, amigos, trabalho e até mesmo buscar relacionamento e sexo.

Existem atualmente vários aplicativos voltados para encontros e relacionamentos, como o Tinder, Grindr, Happn, Zoe, Badoo, Bumble, Inner Circle, Umatch, Facebook namoro, dentre tantos outros. Nunca foi tão fácil encontrar pessoas, conforme Ricardo Marnoto de Oliveira Campos (2020), as tecnologias móveis se tornaram intrínsecas na vida das pessoas ao ponto de passarem a ser uma extensão de seu próprio corpo, como um ciborgue¹⁸². Dessa forma, pode-se questionar como a tecnologia, e em especial os aplicativos de encontros, influenciam as experiências e percepções de pessoas cidadinas que utilizam

¹⁸² Conceito elaborado pela bióloga e filósofa Donna Haraway no livro “Antropologia Ciborgue: as vertigens do pós-humano” no qual estabelece a ideia de uma junção entre o orgânico (corpo) e o inorgânico (máquina), possibilitando e simbolizando uma hibridez de identidades.

esses aplicativos. A maioria dos aplicativos de relacionamento, tanto os mais conhecidos como os de menor popularidade, tem seu público alvo voltado para homens e mulheres heterossexuais, homens gays e - em menor número - mulheres lésbicas, deixando de lado outras sexualidades como bissexualidade. A bissexualidade é utilizada como um termo guarda-chuva para descrever pessoas que sentem atração por multigêneros. O termo é geralmente usado para incluir sexualidade como a bissexual, pansexual, queer e outras atrações por multigêneros (NELSON, Rosie, 2022). Assim, como uma forma de visibilizar e discutir particularidades da bissexualidade, que estão à margem dos aplicativos de relacionamento e encontros que foram criadas até o momento, mesmo para o público LGBTQIA+¹⁸³, o enfoque deste trabalho será dado as vivências de mulheres bissexuais, que são um grupo frequentemente invisibilizado nas pesquisas acadêmicas¹⁸⁴, não tendo suas particularidades registradas, discutidas e validadas nesse meio, e que estão fazendo uso de aplicativos de relacionamento no meio urbano.

Para esta pesquisa, o aplicativo analisado e discutido será o Tinder, pois é um dos que possuem o maior número de usuários cadastrados, sendo o mais popular entre mulheres bissexuais que utilizam alguma plataforma de relacionamento. O Tinder foi criado por Sean Rad em 2012 e tem por finalidade aproximar pessoas de pequenas ou grandes distâncias¹⁸⁵. O aplicativo funciona da seguinte maneira: Após fazer o cadastro/login utilizando um número de celular, email e senha ou conectado ao Facebook, aparece uma tela onde ficam os perfis de pessoas para você “dar *like*”, baseado na preferência de gênero que você pré-definiu - se homem, mulher ou ambos. Dar *like* é a linguagem utilizada por membros do aplicativo e significa que você gostou da pessoa e espera que aconteça o “*match*”, que é quando duas pessoas se dão *like* e o aplicativo interpreta que houve compatibilidade entre as duas pessoas. Logo, abre-se a opção para conversar com a pessoa do *match* e ver se há realmente compatibilidade e se o bate-papo online irá para esfera presencial ou não. A partir da dinâmica apresentada, como o aplicativo funciona para as mulheres bissexuais? As ferramentas que lá dispõem contemplam os interesses dessas mulheres? E para além, a escolha de utilizar aplicativos de relacionamento interfere na vida cotidiana nas cidades

¹⁸³ Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transsexuais, Queer, Intersexo, Assexualidade e o + contempla diversas outras identidades.

¹⁸⁴ Há pessoas bissexuais pesquisando sobre bissexualidade e monodissidências em diferentes áreas do conhecimento científico no Brasil e no mundo, no entanto, as discussões ainda ficam num micro espaço isolado e sem ampla divulgação.

¹⁸⁵ Mais informações em: <<https://tinder.com/pt/about>>.

modernas? Seria isso uma consequência da transformação do mundo rural para o mundo urbano?.

Buscando responder a esses questionamentos, será feita uma pesquisa bibliográfica a respeito das cidades, relacionamentos, bissexualidade e relações amorosas, tendo como autores referenciais o sociólogo alemão Georg Simmel, a socióloga franco-israelense Eva Illouz e a psicóloga e filósofa brasileira Valeska Zanello.

Discussão

Antes mesmo do surgimento da internet, as pessoas já faziam uso de tecnologias (modernas em sua época), para se comunicar com outras pessoas. Cartas e anúncios em jornais eram formas comuns para trocar palavras de amor ou anunciar que estava à procura de um relacionamento. No entanto, essas trocas eram mais limitadas e espaçadas, por exemplo, as trocas de cartas eram feitas geralmente entre pessoas que já se conheciam como uma forma de demonstração de afeto ou para manter um relacionamento à distância. Com a expansão das cidades, abriu-se a possibilidade de se conhecer mais pessoas, não ficando restrito apenas a pessoas próximas e/ou que a família conhecia e arranjava o compromisso¹⁸⁶. No entanto, a expansão trouxe também questões para as cidades que, até então, no campo não eram uma preocupação. Para Georg Simmel (1995), a vida nas cidades é uma oposição profunda com a vida no campo, pois o ritmo no campo é mais lento, mais habitual e é pautado por relações que envolvem sentimento e o espírito (alma). Dessa forma, é possível pensar em quais tipos de relações as cidades estão proporcionando que não sejam através do sentimento e algo do “interior da alma”. Segundo o autor, as cidades grandes desenvolve pessoas anímicas, que estão preocupadas com o entendimento e não com o ânimo das coisas, “sendo indiferente a tudo que é individual, pois do individual originam-se relações e reações que não se deixam esgotar com o entendimento lógico - precisamente como no princípio monetário a individualidade dos fenômenos não tem lugar” (SIMMEL, 1996, p. 579), logo, no campo das relações a afetividade não tem espaço, pois essas relações são perpassada pelo econômico e o

¹⁸⁶ Era comum que as famílias intervissem e até mesmo fossem responsáveis por encontrar uma parceria para o filho ou filha. Essa situação era geralmente imposta às mulheres, pois temia-se que ela não conseguisse um namorado por conta própria, demonstrando assim o fracasso dela e da família ao não ter sido escolhida por nenhum homem e ficando para “titia”. Nota-se que não havia espaço legitimado para orientações sexuais além da heterossexual, pois era sempre pressuposto que tanto mulheres quanto homens gostavam do sexo oposto e apenas do sexo oposto.

econômico mina possibilidades e individualidades, deixando as relações serem estabelecidas e determinadas conforme aquilo que se pode pagar, encaixando pessoas a grupos semelhantes a si próprio.

Pensando nessa lógica a partir do Tinder: o Tinder nasce um aplicativo gratuito que tem como propósito unir pessoas de diferentes regiões da cidade e do mundo. Várias atualizações ocorreram até a versão que temos hoje, que conta com a possibilidade de utilizar o aplicativo, com restrições, gratuitamente, o Tinder+ no valor de R\$11,50, Tinder Gold no valor de R\$18,00 e o Tinder Platinum no valor de R\$39,00¹⁸⁷. Essas categorias permitem ferramentas personalizadas para encontrar, conversar com pessoas, ter mais controle sobre sua conta, e segundo informação deixada no site, “ter uma experiência ainda melhor”. O acesso a uma experiência personalizada, mediante pagamento, é oferecida pela plataforma aos usuários e posiciona seu lugar dentro do aplicativo e a quantidade de possibilidades se terá para conhecer mais pessoas ou não. Não se fala em qualidade, mas sim na quantidade de *matches*, *curtidas* que se pode dar em perfis através do dinheiro. A socióloga Eva Illouz estabelece o conceito de capitalismo afetivo para falar que, com a criação do capitalismo, o afeto se tornou passível de ser mercantilizado, avaliado e que saiu da esfera íntima e privada para ser colocado na esfera pública. Nas palavras da autora:

O capitalismo afetivo é uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros, com isso produzindo o que vejo como um movimento largo e abrangente em que o afeto se torna um aspecto essencial do comportamento econômico, e no qual a vida afetiva – especialmente a da classe média – segue a lógica das relações econômicas e da troca. (ILLOUZ, Eva, 2011, p. 12)

Consequentemente, ao ser falado sobre relações econômicas e afeto, não é possível desvincular com os gêneros construídos e a posição das mulheres na sociedade.

O afeto, a emocionalidade e o amor nem sempre foi algo designado como inerente às mulheres. No passado, “as relações entre homens e mulheres nas sociedades tribais não eram baseadas no amor, mas sim associadas a práticas de caça, agricultura e sobrevivência” (SILVA, 2023, p. 27). Com a ascensão do capitalismo, o casamento tornou-se algo importante, pois ele - na maioria - garantia herdeiros para os homens, continuidade do nome da família patriarcal e prestígio social. As mulheres, que até então não eram vistas como sujeitos importantes e necessários, passaram a serem vistas por um determinismo biológico

¹⁸⁷ Valores consultados em julho de 2024 e baseados na assinatura semanal.

com uma importância prática: a de procriar. Se antes a perspectiva era de que a mulher era semelhante ao homem biologicamente, agora a diferença entre as genitais femininas e masculinas definiam os papéis de gênero que deveriam performar. O espaço público e político naturalizou-se como sendo o lugar do homem; e o espaço privado e do lar, o da mulher. “O capitalismo se firmou em cima da divisão sexuada do trabalho e ‘naturalizou’, inviabilizando o trabalho de cuidar que atribuiu às mulheres” (FEDERICI, Silvia, 2019a, 2019b apud ZANELLO, Valeska; 2022, p. 34). O cuidado da casa, dos filhos, do marido, assim como o afeto e o amor tornaram-se então discussões de âmbito privado e correlacionados a mulher, que juntamente com a ideia de haver um “instinto materno” nas mulheres, levaram a ser atribuídas ao seu gênero biológico¹⁸⁸ e não por ter sido construído socialmente as determinações e desigualdades entre os gêneros.

As feministas da segunda fase¹⁸⁹ estenderam o significado do termo gênero para com ele se referirem também a muitas das diferenças entre mulheres e homens expostas na personalidade e no comportamento (NICHOLSON, Linda, 1999, p. 2-3). Dessa forma, o determinismo biológico presente desde o século XVIII que indicava que homens e mulheres eram biologicamente diferentes e estavam “presos” dentro de seu sexo deu lugar ao que a autora Linda Nicholson (1999) denominou como “fundacionalismo biológico”, no qual o gênero continuava sendo visto de forma biológica, mas também era reconhecido diferenças de comportamento e personalidade conforme o gênero designado. Nas palavras da autora:

Rotulo essa noção do relacionamento entre corpo, personalidade e comportamento de "fundacionalismo biológico", a fim de indicar suas diferenças e semelhanças em relação ao determinismo biológico. Em comum com o determinismo biológico, meu rótulo postula uma relação mais do que acidental entre a biologia e certos aspectos de personalidade e comportamento. Mas em contraste com o determinismo biológico, o fundacionalismo biológico permite que os dados da biologia coexistam com os aspectos de personalidade e comportamento. (NICHOLSON, 1999, p. 4)

Tanto o determinismo biológico quanto o fundacionalismo apresentam problemas para corpos que destoam do essencialismo sexual. Por partir de um pressuposto dualista

¹⁸⁸ A ideia da existência de um gênero biológico surgiu na área da saúde através dos pesquisadores John Money e Robert Stoller. Judith Butler, na década de 1980, transforma o conceito de gênero para além do biológico, sendo para ela, uma construção cultural e social, que ocasiona relações de poder, privilégio e prestígio.

¹⁸⁹ Os movimentos feministas foram entendidos por um período como tendo três fases/ondas (já se é comentado sobre a existência de uma quarta onda) na sociedade ocidental, particularmente, nos E.U.A. e na Europa. Essa definição não tem sido utilizada recentemente por algumas feministas, por não contemplarem os feminismos latino-americanos e decoloniais.

(heterossexual e homossexual), corpos dissidentes como as de transexuais, não bináries¹⁹⁰ e bissexuais não são contemplados e se tornam alvo de deslegitimação da sua identidade de gênero e orientação sexual. A bissexualidade não é reconhecida biologicamente e mesmo socialmente sofre com a deslegitimação e inviabilização, definindo as pessoas bissexuais como pessoas indecisas, promíscuas ou que estão passando por “uma fase” e logo irão se resolver. Essa falta de legitimidade tem efeito ainda mais marcante para a vida do corpo e da alma, passando por todas as camadas, o social, o político, o profissional, religioso e o amoroso. Pode-se dizer que ser bissexual é estar sempre na liminaridade. Segundo Victor Turner (1974) em “Liminaridade e Communitas”

Os atributos de liminaridade ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam nem aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma única variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol e da lua. (TURNER, 1974, p. 117)

Trazendo uma perspectiva interseccional¹⁹¹, as mulheres bissexuais são duplamente atingidas pelos marcadores sociais da diferença: por conta de seu gênero e por conta da sua orientação sexual (podendo ter também outros marcadores como o de raça, de classe, identidade de gênero etc.), impactando como são vivenciadas as relações amorosas. No Tinder, há a opção de colocar e deixar público sua identidade de gênero e também orientação sexual, deixando ciente outros usuários e usuárias - de qualquer orientação sexual que foi filtrado para ser mostrado o perfil. Em uma pesquisa realizada por Rosie Nelson et al (2022) com pessoas bissexuais e pansexuais australianas sobre o Tinder, a maioria delas disseram que já sofreram alguma experiência de assédio no Tinder, indo de encontro com relatos feitos em redes sociais como o Twitter, Facebook, Instagram onde mulheres bissexuais relatam assédios sofridos que vão desde piadas ofensivas, humilhações, xingamento até o

¹⁹⁰ Termo utilizado em gênero neutro, respeitando a preferência de pessoas que não se definem/se entendem pelo gênero feminino ou masculino, preferindo ser chamadas na neutralidade. Assim como utilizar os pronomes elu/delu.

¹⁹¹ Conceito discutido pioneiramente por Lélia Gonzalez e Kimberlé Crenshaw. A interseccionalidade aponta para não se olhar para um marcador social da diferença de forma isolada, diferentes marcadores sociais podem atingir uma mesma pessoa, ao mesmo tempo ou não.

questionamento e a hipersexualização sobre sua sexualidade. Esse não-lugar das mulheres bissexuais nas cidades as colocam em lugares periféricos amorosamente dentro da lógica mercadológica do Tinder. Valeska Zanello (2022) elabora o conceito de “prateleira do amor” no qual se encaixa perfeitamente com a dinâmica do Tinder:

Essa prateleira é regida por um ideal estético, o qual vem se construindo desde o começo do século passado e possui a característica de ser branco, louro, jovem e magro. Quanto mais distante desses ideais, maior o impacto sobre a autoestima da mulher e maiores são as chances de se sentir “encalhada” na prateleira, ficando em posições mais desfavoráveis nela. Em geral, é comum que essas mulheres sejam alvo de preterimento afetivo, preterimento esse que é interpelado na configuração emocional de homens (brancos e negros) em relação a elas. Por outro lado, por mais que momentaneamente, uma mulher se encontre em uma suposta “boa” posição, continua ainda vulnerabilizada, pois está fadada a envelhecer, engordar, “ficar fora do mercado”. (ZANELLO, Valeska, 2022, p. 61-62)

Ou seja, as mulheres bissexuais dificilmente estarão na “vitrine” dessa prateleira, pois diante da intersecção entre gênero e orientação sexual, isso afasta-as cada vez mais da visibilidade e de ser uma potencial escolha afetiva; e mesmo quando optam por se passar por heterossexuais ou lésbicas para evitar alguns conflitos (MALIEPAARD, 2017 apud NELSON, Rosie, 2022, p. 713) que ser uma mulher bissexual traz, ainda sim os marcadores terão efeito sobre elas.

A prateleira do amor funciona através de um dispositivo amoroso para as mulheres e um dispositivo de eficácia para os homens. O dispositivo amoroso condiciona e subjetiva a mulher a buscar aprovação de um homem, tendo sua autoestima baixa ou alta a partir do olhar e do valor que um homem der para ela. Vale lembrar que o ideal de homem é o branco, cis, hétero, jovem e magro e é a partir dessas características que homens irão julgar e colocar o preço de uma mulher. O dispositivo amoroso para a mulher bissexual atua para que ela nunca venha a ter uma autoestima positiva plena, mesmo que conscientemente ela não esteja buscando uma validação e uma escolha masculina, quando ela se relaciona com um homem o dispositivo amoroso opera para que ele se reproduza, considerando aquilo que se pode ver esteticamente, mas também o que foi culturalmente construído como bonito e certo (ser uma mulher heterossexual, que performa feminilidade, que é branca, magra e cisgênero). Mesmo em relações entre mulheres, não há a dissolução do dispositivo amoroso, ele funciona de forma diferente e pode ser um pouco mais simétrico, porém ele ainda está agindo, por vezes com a atuação de mais de um dispositivo amoroso, que mesmo saindo a figura central do

homem na relação, ainda há uma projeção de que a mulher só será um sujeito desejável se alguém a tiver desejando. Atrelado ao dispositivo amoroso, há o dispositivo de eficácia que “age para que homens aprendam que para ser um “verdadeiro” homem devem ser ‘comedores’ sexuais e ser trabalhadores” (ZANELLO, Valeska, 2022, p. 104). Os homens então, além de precisar performar padrões estéticos, necessitam demonstrar sua virilidade, ser capaz de ficar, transar com a mulher que desejarem, quando desejarem e onde desejarem. O dispositivo de eficácia transforma os homens em “recrutadores de mulheres”, no qual todas passam por uma seleção e tem critérios a serem avaliados e que precisam condizer com a “imagem” dos homens. Partindo desse ideal de virilidade, os homens necessitam demonstrar sua força e diferença diante das mulheres, sendo a forma com qual mais recebem prestígio é através do trabalho, pois os papéis sociais que foram construídos indicam que o lugar da mulher é no âmbito privado e o do homem no âmbito público, onde podem ser o provedor da mulher, da casa e dos filhos e podem se reafirmar como um “verdadeiro homem”, afinal homens que ficam em casa, cuida dos afazeres domésticos e dos filhos são tido como menos homens dos que os que trabalham fora de casa. A junção desses dois dispositivos, então, auxiliam a construir identidades performáticas que serão desempenhadas nas cidades e também no mundo online.

Dessa forma, o Tinder pode ser considerado uma verdadeira prateleira amorosa, no qual o perfil dos usuários são a mercadoria exposta e as relações entre as pessoas a moeda de troca. A lógica seguida é a da “racionalidade da esfera de troca de mercadorias” (Illouz, Eva 2009) “e do sistema capitalista como a abundância de opções, a ampla escolha e a competição para adquirir e expor perfis” (SILVA, 2023, p. 57), transformando os indivíduos em objetos a serem trocados do valor de uso para o valor de troca, impossibilitando a construção de laços que sejam pautados pelos sentimentos de afeto. Portanto, o valor que as mulheres bissexuais terão no espaço urbano e nos instrumentos de sociabilidade moderna - como o Tinder, serão perpassadas por uma lógica capitalista e hierárquica, refletindo na experiência que as mulheres bissexuais terão sobre a vida urbana e nos relacionamentos afetivos com outras pessoas.

A transformação do mundo rural para o mundo moderno modificou a mentalidade social. O crescimento das cidades, o pouco tempo para lazer, descanso, o deslocamento da casa/trabalho tornou-se cada vez maior, convertendo os indivíduos em seres impessoais e insensíveis à vida cotidiana e aos relacionamentos, a qual Simmel (1995) chama de comportamento blasé. Mesmo os relacionamento entre pessoas não terem sido criados e

desenvolvidos somente com o surgimento dos smartphones, redes sociais e aplicativos de relacionamento, é inegável que o acesso a essa tecnologia proporcionou que as pessoas ficassem conectadas com todo mundo, o tempo todo em todos os lugares, não podendo ser polarizado um espaço online (na internet) e offline (nas cidades), sendo

a nossa condição é cada vez mais de natureza híbrida, em que os corpos se confundem com as tecnologias, em que o material se articula com o virtual e que falar em práticas sociais que ocorrem num determinado espaço físico implica tratar da experiência concreta da imersão no território, mas também em outra realidade, que ganha expressão nos diversos circuitos e telas digitais e que interfere diretamente na forma como vivenciamos o espaço físico.” (CAMPOS, 2020, p. 15).

No entanto, a ubiquidade causada pelo acesso ao mundo virtual, não modificou o comportamento blasé das pessoas, podendo ser colocado que há até uma intensificação dos fatos que ocorrem no mundo offline, pois todas as relações afetivas (sejam elas amorosas, familiares, de amizade etc.) estão propensas a liquidez da vida moderna¹⁹², a capitalização afetiva, solidão e reificação das relações (SILVA, 2023). Dessa forma, o Tinder vem ser um aplicativo onde o capitalismo afetivo e o comportamento blasé são postos em jogo, pois a qualidade dos afetos não importam, o que importa é ter um perfil atraente e colecionar o maior número de *matches* possíveis, uma vez que a quantidade de *likes* e *matches* se têm, definem o quanto o produto foi aceito e comprado pelas pessoas (no caso, seu corpo é a sua mercadoria), mesmo que essas pessoas nunca venham a se encontrar pessoalmente fora do mundo online e talvez nem mesmo cheguem a conversar.

Apontamentos finais

Esta pesquisa teve por objetivo analisar espaços com possibilidades de construção de relacionamentos afetivos para mulheres bissexuais por meio de aplicativos de relacionamento e encontros, mais especificamente o Tinder, nas cidades modernas. Foi realizado um recorte através dos marcadores sociais de gênero e orientação sexual, por entender, que muitas vezes, as pesquisas relacionadas à cidade e a aplicativos de relacionamento são voltadas apenas na análise dos fenômenos que ocorrem nesse meio e não nos sujeitos que estão inseridos e

¹⁹² Zygmunt Bauman elabora o conceito de sociedade líquida e amor líquido nos livros de respectivos nomes. Para Bauman, a sociedade moderna é marcada pela fragilidade e pelo caráter mercadológico das relações sociais.

vivenciam ela, sendo importante também analisar como diferentes sujeitos são afetados por eles [fenômenos]. À vista disso, a pesquisa se debruçou a pensar e analisar como o Tinder afeta a procura por relacionamentos afetivos para as mulheres bissexuais, sendo essa ação perpassada pelo comportamento blasé dos indivíduos e pela lógica mercadológica das relações sociais modernas.

A vida na cidade tornou os indivíduos anímicos ao ser próprio ser, insensíveis a seus próprios sentimentos e ao de outros, passando a importar o que e quem pode ser comprado, através de uma lógica econômica que qualifica ou desqualifica pessoas pelo corpo, gênero, orientação, raça, classe que se têm e quantifica esses atributos a algo que pode ser negociado, comprado e descartado. Os afetos, então, são moldados em torno do capital, do qual utiliza das emoções, da fragilidade e da solidão dos indivíduos para tornar em valor de troca seu corpo e intenções emocionais, transformando, então, o afeto e relações amorosas em algo a ser capitalizado. Portanto, as redes sociais podem ser pensadas a partir de uma prateleira amorosa e não estão em paralelo com a vida fora da internet – a vida nas cidades, ela ecoa pensamentos, desejos, preconceitos e fenômenos que são preexistentes ao funcionamento da internet.

Conforme apontado na pesquisa realizada por Rosie Nelson (2022), as mulheres bissexuais têm um índice mais alto de experiências de assédio dentro do Tinder, sendo essa uma estatística alarmante, pois se até mesmo dentro do mundo online, das redes sociais com um espaço onde as pessoas estão ali por motivos similares, as mulheres bissexuais ainda são mais alvejadas com preconceito, deslegitimação da sua orientação sexual, como poderão elas estabelecer afetos e amor?! As ferramentas que o Tinder dispõem, num primeiro momento, podem ser úteis para encontrar e filtrar de maneira prática pessoas que mulheres bissexuais têm interesse potencial de estabelecer um vínculo, porém suas experiências amorosas ainda estão propensas ao desequilíbrio da vida mental, social e do preterimento amoroso.

Dessa forma, é importante que se tenha mais estudos envolvendo mulheres bissexuais e redes sociais, pois esses corpos são constantemente e cotidianamente invisibilizados e preteridos nos espaços urbanos, e em uma sociedade no qual a tecnologia e redes sociais se tornaram tão presentes e tão parte dos corpos dos indivíduos, é imprescindível que se tenha mais pesquisas sobre essa relação, evidenciando problemáticas e possíveis potencialidades ao se utilizar esses recursos.

Referências bibliográficas

GIL, Antonio Carlos. Como delinear um levantamento? In: **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. - 4. ed. - São Paulo: Atlas, 2002, p. 59-64. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/150/o/Anexo_C1_como_elaborar_projeto_de_pesquisa_-_antonio_carlos_gil.pdf>. Acesso em: 23 de junho de 2024.

GIDDENS, Anthony. **Conceitos essenciais da Sociologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
CAMPOS, Ricardo M. de O. **Juventude e Culturas de Rua Híbridas**. Sociologia & Antropologia, v. 10, n. 2, 2020. p. 587–613.

HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano** / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NELSON, Rosie; ROBARDS, Brady; CHURCHILL, Brendan; VIVIENNE, Son; BYRON, Paul; HANCKEL. **Social media use among bisexuals and pansexuals: connection, harassment and mental health**. Culture, Health & Sexuality, 25:6, 2023. p. 711-727.

SIMMEL, Georg. **As grandes cidades e a vida no espírito (1903)**. Mana, v. 11, n. 2, out. 2005. p. 577–591.

TINDER. **Tinder**, 2024. Categorias de assinatura. Disponível em:

<<https://tinder.com/pt/feature/subscription-tiers>>. Acesso em: 15 de jul. de 2024.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. 1. ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SILVA, Pedro H. M. **O amor como mercadoria: uma pesquisa socioantropológica em torno do aplicativo de relacionamento Tinder**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, p. 76. 2023.

ZANELLO, Valeska. **A prateleira do amor: sobre mulheres, homens e relações**. 1. ed. – Curitiba: Appris, 2022.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern**. Cornell University Press, 1999. p. 1-33.

TURNER, Victor W. Liminaridade e “Communitas”. In: **O processo ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. 1. ed. – Petrópolis: Vozes, 1974. p. 116-169.

MÃE PRETA, CIDADE ANTINEGRA: DINÂMICAS DE SUBALTERNIZAÇÃO DE MULHERES NEGRAS NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA CIDADE DE CAMPINAS

LUÍS CLÁUDIO MENDES¹⁹³

YAMIN HO RENAUDEAU¹⁹⁴

Resumo:

Neste trabalho, de cunho etnográfico, realizamos uma passagem pelo Largo São Benedito, no centro da cidade de Campinas, espaço de muita movimentação negra no século XIX e onde, hoje, localiza-se o Monumento da Mãe Preta. Logo, em uma reflexão sobre a cidade antinegra, através desse monumento – construído em 1984, e que é uma réplica da estátua localizada em São Paulo feita nos anos 1950 – tivemos o objetivo de mapear as conexões da história negra com a cidade de Campinas. Tendo em vista que na América, a cidade é um ambiente em que se torna indissociável ao espaço da negritude (McKittrick, 2021), abordamos uma discussão teórica sobre apagamento histórico de mulheres negras (Segato, 2021; Davis, 2016, Hartman, 2023) e antinegritude (Vargas, 2020). No Brasil, certas mulheres negras escravizadas acessavam a casa grande como amas de leite (Freyre, 2002), o que foi endossado pelo mito da democracia racial. Em um vislumbre da continuidade dessas dinâmicas sociais, no presente, Segato (2021) adverte as violências do processo de enclausuramento de mulheres negras à figura da mãe preta (Gonzales, 2021; Spillers, 2021), que relaciona-se historicamente às amas de leite, às babás e às empregadas domésticas. Com isso, tendo em vista que o Brasil, hoje, é o país que possui a maior população doméstica do mundo, pensamos a formação da cidade de Campinas imbricada à formação da ideia da “mãe preta” e à antinegritude. Também, tendo como base a conceituação elaborada por McKittrick sobre “*cidade-plantation*” aplicada ao contexto brasileiro. Torna-se, enfim, explícita que a configuração atual das cidades brasileiras preservam heranças de uma sociedade escravista, em que a mão de obra escrava era o fundamento e o núcleo para o funcionamento da colônia.

Palavras-Chave: Antropologia Urbana; Mãe preta; Cidade de Campinas; Antinegritude.

Contextualização

Em uma reflexão sobre a cidade antinegra, este trabalho, em formato de ensaio textual, tem como foco o apagamento histórico da mãe preta. Nesse sentido, através da Estátua da Mãe Preta, construída em São Paulo nos anos 1950, e que em 1984 na cidade de Campinas recebe

¹⁹³ Graduando em Bacharel em Antropologia e Licenciatura em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas pela Universidade Estadual de Campinas. Email: l168967@dac.unicamp.br.

¹⁹⁴ Graduanda em Bacharel em Antropologia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas pela Universidade Estadual de Campinas. Email: y202740@dac.unicamp.br.

uma réplica, o objetivo é mapear as conexões da história dos negros no espaço urbano.

O ensaio é constituído de criações etnográficas, dado que o trabalho de campo imbrica na observação do mundo que nos rodeia. Pontua-se brevemente que a antropologia está ambientada na incompletude e na plasticidade dos modos de vida, da dimensão inacabada do que ainda está acontecendo, a vida humana (Biehl, 2020; Krenak, 2019). Em uma associação com o empírico e a teoria, o embarque de novos dados traz um enriquecimento e geração de novos debates numa espécie de bricolagem intelectual (Peirano, 2014). Logo, no breve trabalho de campo na Estátua da Mãe Preta em Campinas, nos foi introduzida novas questões. A apresentação da história de uma Campinas Negra foi realizada em um encontro inesperado da etnografia, com a companheira Nadja Prado¹⁹⁵ que ocupa uma cadeira no Instituto Histórico, Geográfico e Genealógico de Campinas (IHGGC). Nos foi revelado, por exemplo, o caso do Cemitério dos Cativos. No ano de 1774, Campinas que era apenas um povoado de agricultura de subsistência, torna-se uma freguesia, e um cemitério fora criado para facilitar o enterro de pessoas escravizadas na cidade, comandado pela Irmandade Nossa Senhora do Rosário - uma irmandade negra¹⁹⁶.

A discussão teórica do trabalho está fundamentada também na crítica do apagamento histórico da história negra, à questão da antinegitude (Vargas, 2020) e à formação da cidade de Campinas. Em destaque, coloca-se a conceituação elaborada por Katherine McKittrick (2021) sobre *cidade-plantation*¹⁹⁷, que imbrica na ideia de que a cidade é a significação contemporânea da plantation, um ambiente de localização política. No período da monocultura escravocrata, determinadas mulheres escravizadas acessavam a casa grande sendo amas de leite (Freyre, 2002). Logo, explora-se as heranças de uma sociedade escravista, no qual a mão de obra escrava era o fundamento e o núcleo para o funcionamento da colônia e como isso é apresentado na atualidade, na lógica *cidade-plantation*.

¹⁹⁵ Deixamos aqui uma sugestão de texto, escrito pela própria Nadja, que aborda sobre o assunto da mãe preta e sua função como ama de leite no contexto brasileiro:
<<https://ihggcampinas.org/2019/11/29/escravos-e-trabalhadores-domesticos-no-brasil/>>. Acesso em: 28, jun de 2024.

¹⁹⁶ Baldin, Romilda A. C. **IHGG CAMPINAS: A cidade silenciosa**. 2019. Disponível em:
<https://ihggcampinas.org/2019/10/18/a-cidade-silenciosa/>.

¹⁹⁷ Reitera-se o alinhamento com o mantimento da palavra *plantation*, ao invés da tradução por *plantação*. Dado que é sedimentado no Brasil a significação da palavra *plantation* e evita a contaminação da palavra *plantação*. Em outros contextos nacionais está emaranhado com simbologias únicas que envolvem a dinâmica quilombola ou indígena, o oposto da ideia de monocultura latifundiária escravocrata imposta pelos europeus.

A Mãe Preta e a Cidade

Em primeiro lugar, cabe contextualizar a origem da Estátua da Mãe Preta em São Paulo. O ano de 1951 marcava o IV Centenário da Cidade de São Paulo e com o intuito de representar a importância do negro na formação da capital paulista, foi realizado um projeto na câmara de vereadores durante o mandato de Jânio Quadros. A proposta era a construção do Monumento em homenagem à importância histórica da Mãe Preta. Com a aprovação, ocorreu um concurso público de maquetes, e o ganhador foi o famoso escultor Júlio Guerra, autor da estátua do Borba Gato. A escolha de colocar a Estátua no Largo Paissandu está ligada às razões históricas, culturais e sociais do ambiente. O local foi um importante ambiente para a comunidade negra no período da escravidão, onde se localiza a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos¹⁹⁸, idealizada por escravizados e alforriados. E foi, um ponto central de encontro e resistência. De forma semelhante, a réplica da Estátua da Mãe Preta foi posta em Campinas, no ano de 1984, ao lado de uma Igreja da irmandade negra, a Paróquia São Benedito. Nessa direção, pensando sobre a Mãe Preta e a cidade apresenta-se essa relação escravocrata do período colonial, que se transfigurou em outras relações hodiernas.

Rita Segato (2021), no ensaio “O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça”, começa nos apresentado uma breve introdução sobre a questão do parentesco, mais especificamente das paternidades na etnografia clássica:

“Um dos capítulos mais fascinantes da antropologia é aquele que Bronislaw Malinowski fundou nos anos 1920 com sua análise sobre as duas formas de paternidade existentes entre os habitantes das Ilhas Trobriand (mais conhecidas como Kiriwina), no arquipélago melanésio do Pacífico ocidental”. (Segato, 2021, p. 211).

Nessa sociedade, a figura do pai — como conhecemos — não é a mesma, no caso, aquela figura que tem/teve uma relação de matrimônio com a mãe. Quem exerce o papel de poder, a influência patriarcal e da qual a criança herdará terra, nome, pertença a uma aldeia e as regras de seu clã está vinculada ao irmão da mãe (kadagu). O cônjuge da mãe, representa uma figura secundária — um companheiro de jogos, uma figura amorosa, objeto de apego filial na vida cotidiana. Portanto, enquanto o kadagu (irmão da mãe) encarna a autoridade patriarcal, o tama (cônjuge da mãe) esbanja afeto paterno. Assim, nas palavras no próprio Malinowski:

“Compenetre-se o leitor, portanto, de que o termo ‘pai’ [...] deve ser entendido não com as numerosas implicações legais, morais e biológicas que possui para nós, mas

¹⁹⁸ Para saber mais: Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.
<<https://arquip.org.br/regiao-se/parouquias/mosteiros-igrejas-historicas-oratorios-da-regiao-se/igreja-nossa-senhor-a-do-rosario-dos-homens-pretos>>. Acesso em: 30 jun. 2024.

em um sentido inteiramente específico e próprio da sociedade de que estamos tratando.” (Segato apud Malinowski, 2021, p.212).

Nesse sentido, postula-se uma discussão entre as figuras do pater e do genitor, a primeira, uma figura de autoridade, responsabilidade e respeito dentro da família, que é cultural. A segunda, o pai biológico, que gerou aquele filho. A partir dessa diáde, Segato nos introduz ao contexto brasileiro, mas colocando a figura da mãe em questão. De um lado, a mãe biológica e jurídica — geralmente fundidas em uma só — e do outro, a mãe “de fato”. Portanto, as perguntas que desencadeiam uma teia de questionamentos durante o texto é: existe uma mãe, de fato? E se existe, quem é ela?

Tendo isso em vista, chega-se ao debate sobre as amas de leite. Os serviços das amas de leite, como Segato apresenta, estão presentes na vida social desde os primórdios coloniais, pois as escravas negras desempenhavam esse papel. A prestação do serviço de ama de leite aos senhores criava, assim, a figura da mãe preta. Entretanto, em certo momento, as amas de leite se tornaram demanda não só das famílias mais abastadas, mas também da classe média urbana. Até que, por uma série de questões, dentre elas, higienistas: médicos difundiram que, por essas mulheres criarem recém-nascidos desde os primeiros momentos, a figura dessas amas de leite se converte na mais terrível transmissora de enfermidades à população. Para resolver o problema passam, assim, a ser amas-secas, como se fossem mães substitutas: figura essa que, semelhantemente, hoje, conhecemos como babás.

Nota-se, portanto, uma série de distratos destinados às amas de leite/amas-secas. Ao mesmo tempo que foram colocadas no posto de doação de afeto e cuidado às crianças das famílias brancas, foram vítimas de narrativas higienistas da medicina e também alvo de discussão sobre a abolição da escravidão. Entende-se que a inclusão do debate abolicionista não fora por motivos humanitários, mas pelo medo da população de ser contaminada pelo seio negro — discussões essas iniciadas por homens que, na infância, foram cuidados por essas mulheres.

Voltando à questão da “mãe de fato”, Segato afirma que: “Data dessa época a conhecida frase que cruzou nosso continente na boca dos higienistas: ‘mãe só tem uma’“, ou seja, a mãe branca. (Segato, 2021, p. 217). Então, ao mesmo tempo que essas mulheres serviram de fonte de alimento e afeto para crianças brancas (crianças leite-suga, como diz Rita Von Hunt), foram culpadas pela medicina por uma suposta transmissão de doenças, mas também da transmissão “cultural negra” às crianças, como “falar errado”. Desse ponto, Lélia Gonzalez (2020), em contraste, atribui a essas mulheres o papel da mãe do Brasil, já que a mãe preta é

quem passou todos os valores que lhe diziam respeito para a criança brasileira (que é a cultura brasileira), cuja língua é o português. Ainda assim, isso tudo não foi suficiente para que os serviços prestados por essas mulheres fossem interrompidos, pois a demanda pelo serviço das amas de leite continuou alta. Os serviços das amas-secas, assim, se tornam uma alternativa para a questão, por serem “mais baratas” que as soluções previstas pelo Estado, como a instalação de creches, por exemplo.

Pensando na questão da mulher negra, por si só, já é alvo de críticas de várias pensadoras do feminismo negro pelo mundo, pela falta de espaço nos debates sobre a construção da sociedade (Federici, 2017; Davis, 2016). Segato, pensando o Brasil, também chama a atenção para a gravidade da pífia discussão sobre essa maternidade transferida (termo de Suely Gomes Costa) nos textos acadêmicos. Ela deixou rastros históricos na configuração nacional, mas está ausente nas análises e reflexões do pensamento social. Esse rastro histórico perdura até à contemporaneidade, e se materializa nas estatísticas, onde podemos perceber a persistência da instituição da mãe negra, seja em sua função de ama-seca ou de babá das crias da classe média.

Segundo a Pesquisa Mensal de Emprego do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (PME/IBGE), de março de 2006, trabalhadores/as domésticas representavam 8,1% da população ocupada nas seis regiões metropolitanas investigadas. Disso, 94,3% são mulheres e 61,8% pretas ou pardas. Não se inclui, aqui, a massa de empregadas domésticas sem carteira de trabalho, portanto, esses números são muito maiores. Os dados confirmam o contingente de herdeiras das antigas amas de leite, hoje transformadas em babás.

Outra questão que Segato chama a atenção é a de como a figura das amas de leite foi usada para “amaciar” a questão da negritude no país, da mesma maneira que Lélia, também diz: “essa figura para a qual se dá uma ‘colher de chá’ é quem vai dar a rasteira na raça dominante”. (Gonzalez, 2020, p. 87). Nos estudos de Gilberto Freyre (2002), o autor expõe que o acesso de mulheres pretas à casa grande era feito através do trabalho doméstico. Freyre endossa, por sua vez, as ideias de democracia racial, ao vincular o trabalho dessas mulheres ao carinho familiar das famílias brancas, deixando de lado, por exemplo, a realidade de que essas mesmas mulheres deixavam de criar seus próprios filhos para criar os filhos dos outros, sem remuneração ou direito de escolha. Com o trabalho, a vida da mulher negra fica em segundo plano e ocorre a normalização da ideia da “mãe preta”, a serviço da branquitude. No filme “Que horas ela volta”, fica visível um exemplo de como muitas vezes, até hoje, mulheres racializadas têm de deixar sua própria família para criar os filhos dos patrões.

Por fim, Segato finaliza seu texto abordando o apagamento gradual da figura da mãe preta nas fotografias. Em uma investigação de imagens, Rafaela de Andrade Neiab analisou fotografias feitas por Militão Augusto de Azevedo, entre os anos de 1862 e 1885. Neiab, então, percebe que a partir dos anos 1980, essa figura da mãe vai desaparecendo:

As amas negras passam a existir nas fotografias como rastros: uma mão, um punho, até serem completamente banidas das imagens [...] a princípio mostrada com orgulho, de rosto inteiro, depois escondida, em segundo plano, desfocada e retocada, até ser completamente retirada do quadro nacional. No entanto, mesmo encoberta, ela persistia nos hábitos consolidados durante três séculos”. (Segato apud Deiab, 202, p.240).

Esses são mais alguns exemplos de como o corpo feminino negro foi apropriado, explorado, transformado em propriedade privada e depois apagado das discussões públicas, em favor dos interesses da branquitude. Para Spivak (2010), os subalternos são os grupos e indivíduos que ocupam uma posição inferiorizada na hierarquia social e política ocidental europeia, resultando em sua exclusão ou silenciamento nas narrativas dominantes. Nessa direção, a subalternização resulta na impossibilidade de esses grupos expressarem suas próprias experiências e reivindicações de forma autêntica. Desse ponto, entramos no nosso campo, tendo como ponto de partida a Estátua da Mãe Preta, no Largo São Benedito, localizado no Centro de Campinas, o que nos abre algumas questões. Inicia-se com a reflexão da importância deste monumento, localizado no centro da cidade, como forma de reverberar as discussões sobre essa “mãe do Brasil”, que foi banida do pensamento social e das fotografias, mas que continua fazendo parte das nossas vidas enquanto sociedade brasileira.

Campinas, uma cidade negra?

A etnografia foi realizada no espaço do Largo São Benedito que ocupa duas quadras e é, também, o local onde o antigo Cemitério dos Cativos se encontrava. Uma área verde próxima a praça Anita Garibaldi, situada entre a Rua Cônego Scipião, a Rua Duque de Caxias e paralela à Rua Irmã Serafina.

FIGURA 1 - Projeção do antigo cemitério dos cativos

Mapa com uma projeção de onde acredita-se ter sido o cemitério. Fonte: Elaboração própria.



No ambiente encontram-se placas turísticas que informam a história do local, que se preenche pelo som de crianças brincando por ser, atualmente, entremeadado pela creche São Benedito e a Escola Estadual Francisco Glicério. Ao atravessar o Largo, em frente a praça observa-se a Paróquia São Benedito, que marca a região com suas paredes amarelas.

No encontro com Nadja Prado na porta da Igreja que estava realizando um pré-campo de uma pesquisa, em busca de obter informações sobre o sepultamento de Tito de Camargo Andrade. Mais conhecido como Mestre Tito, foi um ex-escravizado alforriado, que comprou sua liberdade e a de sua esposa, e também foi o idealizador da Paróquia São Benedito, a “igreja dos pretos”. Nossa companheira de pesquisa se dispôs a fazer um pequeno tour pela Igreja e pelo Largo conosco, ressaltando que aquela porção da cidade poderia ser considerada a “mais negra de Campina”. Assim, apresentou o interior da igreja e um pouco dessa história. Diante disso, ao adentrarmos a igreja observamos um altar modesto com a imagem de São Benedito centralizada — São Benedito é um dos poucos santos negros da igreja católica e, por esse fato, foi escolhido por Mestre Tito para ser o padroeiro da Paróquia — e ao fundo a narração de Nadja sobre a história de Mestre Tito.

Infere-se, portanto, as reflexões e os questionamentos que surgiram a partir dessa rota na qual fizemos: (a) a relação entre a representação da mãe preta, sua centralidade, entre prédios, e sua relação com o passado e o presente, e o fato de que, nos arredores do monumento, cotidianamente, muitas mulheres negras se sustentam e vivem nas cidades através do trabalho doméstico, o que revela uma herança colonial que indica a continuidade da configuração escravista das amas de leite, como demonstram os dados do IBGE. (b) A cidade negra que habita a cidade antinegra de Campina e os conflitos que isso gera, como a nomeação da praça

Anita Garibaldi, na qual se encontra o monumento da Mãe Preta.

A homenagem a uma mulher branca sulista entra em conflito com aquele território que foi palco de muito movimento negro. Dessa forma, Nadja nos apresentou um questionamento: “Por que a praça não tem o nome de alguma mulher negra, como Laudelina Campos Melo¹⁹⁹, que foi fundadora do Sindicato das empregadas domésticas e faleceu em Campinas?” Disserta-se, brevemente, que Laudelina Melo (1904-1991) foi a principal figura na luta pelos direitos das empregadas domésticas no Brasil. Nascida em Minas Gerais, aos dezoito anos foi para São Paulo e já na década de 1930 estava engajada politicamente. Foi filiada ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) e militou na Frente Negra brasileira. Em 1936 fundou o primeiro sindicato de empregadas domésticas no país em Santos e trabalhou como doméstica em Campinas até meados de 1950, cidade onde viveu até falecer. Por esse ângulo, entende-se o apagamento histórico através desses conflitos na geração de reconhecimento da agência negra naquele espaço: “A pessoa negra não somente é desprovida de ontologia, mas é desprovida de lugar” (Vargas, 2020, p.22).

Ainda, (c) a questão do Cemitério dos Cativos, e a Creche Bento Quirino, construída em cima, que nos remeteu diretamente ao texto de McKittrick (2021). O artigo, em suma, tem como objetivo colaborar com a produção de uma geografia de resistência que desafie a necropolítica espacial. Em que a cidade torne-se um ambiente de localização política que promova práticas geográficas mais humanamente viáveis e alteráveis (McKittrick, 2021). Em síntese, o trabalho interseccional explora o conceito de plantação como uma lógica dual entre passado e presente, também como uma expressão que tem a potencialidade de criar teorias pós-escravistas e contemporâneas da violência e do urbicídio. Nesse sentido, McKittrick exhibe a cidade como a significação contemporânea da *plantation*, usando o Cemitério Africano de Nova Iorque, postula-se que o cemitério era um dos poucos espaços no qual as pessoas escravizadas podiam manifestar sua cultura e humanidade, em um contexto de violência antinegra. Ademais, o Cemitério Africano de Nova Iorque, que foi inaugurado após corpos de escravizados serem encontrados em uma escavação no local, são reivindicados pela comunidade negra a fim de “ampliar a consciência política a respeito da escravidão” (McKittrick, 2021, p. 3). Bem como, a reflexão de quais histórias e ideias estão enterradas naquele solo, no centro da cidade, e o que isso diz sobre aquele território.

¹⁹⁹ Ver mais sobre a história da Heroína Brasileira: Laudelina de Campos. Disponível em: <<https://sites.google.com/view/kontae/hero%C3%ADnas/laudelina-de-campos>>.

(d) A Paróquia São Benedito, idealizada por mestre Tito, que tinha o sonho de criar um espaço de acolhimento para pessoas negras na cidade — e por isso ficou conhecida como “igreja dos pretos” — que não podiam frequentar a igreja dos brancos, mas que não ficou pronta antes de sua morte. Como Nadjá nos disse: essa igreja foi “um sonho de um homem negro que foi terminado por uma senhora branca²⁰⁰”. Pensando nesse “sonho acabado por uma branca”, a materialidade da igreja, hoje, contém muitas representações de anjos brancos e somente duas pequenas estátuas de São Benedito — o padroeiro da paróquia. Mesmo assim, nessas representações, ele segura uma criança branca nas mãos, que nos remete à estátua da mãe preta, que também segura uma criança branca. Diante disso, houve novamente a associação com os embates entre a branquitude e a negritude e suas formas de materialização, representação e perpetuação da história da cidade.

Voltando ao debate principal deste trabalho: as mulheres negras, enquanto mães pretas, Hortense J. Spillers (2021) e Lélia Gonzalez (2020) desenvolvem sobre essas marcações de raça e gênero. Lélia (2020), por um lado, recorre às noções de mulata, doméstica e mãe preta. Em consonância com Spivak (2010), diz que os negros sempre foram “falados”, mas nunca falam:

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. (Gonzalez, p. 78, 2020)

E a partir dessa identificação entre dominado e dominador, exhibe o que chama de “neurose cultural brasileira”. Um mecanismo cultural que oculta algumas partes da história para que a manutenção dos privilégios de alguns se mantenha. Fala sobre o carnaval, por exemplo, como momento de exaltação mítica da mulher negra, mas que logo volta a ser doméstica, ou seja, a que presta algum serviço no cotidiano. Todas essas atribuições, então, fazem parte do mesmo sujeito, e essa nomeação vai depender da situação em que essa mulher está inserida. O negro, assim, é despossuído de humanidade, visto como objeto. Enclausurá-lo em ideias como malandro, ladrão, pivete, trombadinha, cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus, prostituta ou favelado são marcações que naturalizam e justificam o racismo, e que libertam os brasileiros da angústia que essas violências causam.

Spillers (2021), para além dessas marcações simbólicas, que diz ser uma substituição dos nomes, por “apelidos”, como: “*peaches*”, “*brown sugar*”, “*sapphire*”, “*aunty*” e “*granny*”, que servem como estereótipos, fazendo com que todas as mulheres negras sejam lidas

²⁰⁰ Anna de Campos Gonzaga, que foi uma senhora rica que viveu em Campinas.

involuntariamente como doces, hiperssexualizadas, figuras maternas, caricaturadas, rudes ou maliciosas, fala também, sobre as marcas físicas da outridade, feitas violentamente contra elas no contexto escravista, o que colocaria em contraponto o “corpo” e a “carne”, ou seja, a desumanização do negro:

“As especificações anatômicas da ruptura, do tecido humano alterado, assumem a descrição objetiva de uma prosa de laboratório – olhos destruídos pelo espancamento, braços, costas, crânicos marcados e identificados com ferro e brasa, uma mandíbula esquerda, um tornozelo direito, perfurados; dentes faltando, conforme o trabalho calculado de ferro, chicote, correntes, facas, da patrulha canina, da bala. Essas marcas de hieróglifos da carne cujas severas disjunções passam a ser ocultadas da visão cultural por meio da cor da pele.” (Spillers, p. 35, 2021).

Por fim, Saidiya Hartman (2023), ao abordar sobre a figura feminina negra diz:

“Poucas pessoas, na época ou agora, reconhecem jovens negras como modernistas sexuais, amantes livres, radicais e anarquistas, ou percebem que *a melindrosa é uma pálida imitação da menina do gueto*. Elas não têm sido creditadas com nada: permanecem como mulheres excedentes sem nenhum significado, meninas consideradas impróprias para a história e destinadas a ser figuras menores.” (Hartman, p. 13, 2023).

E, com isso, num movimento de retorno aos arquivos, repensa esses papéis pré-determinados e destinados a essas mulheres. Chamamos a atenção para essa outra perspectiva, para pensarmos novos futuros para as *idades-plantation*. Um futuro crítico, que não desemboque sempre no mesmo lugar quando se trata de pessoas negras, já que, para Lélia (2020), o Brasil, ainda que se negue muito, é uma América Africana, ou seja, uma Améfrica Ladina. Um país tomado pela negritude a muito tempo, cujo pretuguês é seu vocabulário, e cujo carnaval é arma negra de expressão. É uma batalha discursiva, que o negro já ganhou.

Referencial Teórico:

BIEHL, João. 2020. “Do incerto ao inacabado. Uma aproximação com a criação etnográfica”. **Mana**. Estudos de Antropologia Social 26(3): 1-33.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1. 46ª ed. Rio de Janeiro, Record, [1933] 2002.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio de Janeiro: Zahar. 2020.

HARTMAN, Saidiya. **Vidas rebeldes, belos experimentos**. São Paulo: Fósforo, 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de Racismo Cotidiano. Rio de

Janeiro: Cobogó, 2019

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MÃE PRETA, Secretaria Municipal de Cultura, Prefeitura da Cidade de São Paulo. Disponível

em:

<https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/patrimonio_historico/adote_obra/index.php?p=8291>.

MCKITTRICK, Katherine. **Futuros da Plantação**. Trad. Bru Pereira, Lucas Maciel & Janaína Tatim. América Latina: Fecundações Cruzadas, 2021

PEIRANO, M. **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos, v. 20, n. 42, p. 377–391, dez. 2014.

QUE horas ela volta? Direção: Anna Muylaert. Produção: Globo filmes e África Filmes. Rio de Janeiro: Pandora filmes, 2015. Netflix.

SEGATO, Rita. **O Édipo negro**: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda. São Paulo: Bazar do Tempo. 2021.

SPILLERS, Hortense J. **Bebê da mamãe, talvez do papai**: uma gramática estadunidense. In: Pensamento negro radical: antologia de ensaios. Editora Crocodilo; 1ª edição, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

VARGAS, João Costa. **Racismo não dá conta**: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. Em Pauta, Rio de Janeiro, n. 45, v. 18, 2020, pp. 16-26.



GT 15



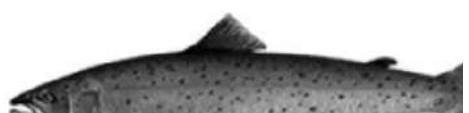
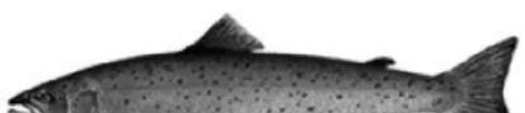
Corpos, gêneros, sexualidade e território



Coordenação: João Victor Gomes
Varjão (USP); Anne Alencar
Monteiro (UFBA); Maiara
Damascena da Silva Santana
(UFBA)



Modalidade: remoto



Espaço cuir: espacialidades dos museus LGBTQIAPN+ do Brasil

*Victor Hugo Duarte Martins*²⁰¹

Resumo:

O Brasil possui três instituições museais dedicadas exclusivamente ao patrimônio LGBTQIAPN+: o Museu da Diversidade Sexual, implantado em espaço comercial do sistema metroviário de São Paulo, o Museu Bajubá e o Museu Transgênero de História e Arte (MUTHA), ambos de caráter virtual. Este trabalho indicará que o enfoque das instituições no acervo da comunidade determina práticas espaciais, de exposição e mediação cultural distintas daquelas tradicionais e em consonância com as especificidades de vivência e sociabilidade deste grupo. As práticas institucionais, alinhadas em maior ou menor escala à Teoria Queer, apresentam características que as distinguem das técnicas tradicionais como a manipulação ativa do acervo, a seleção de espacialidades expositivas que rompem com os paradigmas de visibilidade do patrimônio, e a adoção de coleções em modalidades, escalas e ritmos diferenciados. Desta forma, gera-se ambiência que se distingue conceitual e esteticamente, gerando apropriações, conhecimentos e sensibilidades inovadoras, fabulando outras possibilidades para a museologia contemporânea e para a ação política LGBTQIAPN+ do Sul Global.

Palavras-chave: Museus LGBTQIAPN+, Museologia, Teoria Queer, Inclusão

Introdução

Existem contemporaneamente no Brasil três instituições museológicas dedicadas exclusivamente à coleção, preservação, análise e comunicação do patrimônio LGBTQIAPN+. São estas o Museu da Diversidade Sexual (MDS), o primeiro de sua vocação no contexto nacional, sediado na cidade de São Paulo; o Museu Bajubá e o Museu Transgênero de História e Arte (MUTHA), ambos virtuais.

As práticas destas instituições, mais do que deslocarem a prática museal tradicional somente na coleção de acervo exclusivamente LGBTQIAPN+ e na criação de narrativas que

²⁰¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (USP). Bacharel em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

centram esta comunidade, inscrevem práticas espaciais que se distinguem fundamentalmente desta, renegociando então a própria estrutura institucional.

Por mais que haja, contemporaneamente, um crescente esforço de inclusão de temáticas e práticas culturais centradas na comunidade LGBTQIAPN+ em museus tradicionais, como notado Jean Baptista e Tony Boita (2014; 2017), nota-se também a resistência e rejeição de práticas que desloquem suas relações de musealização mais profundas, notando-se que “o reconhecimento não conseguiu ultrapassar o plano da exposição, e mesmo nesse nível, mais que uma enunciação em primeira pessoa, manteve-se como um discurso da alteridade” (COCOTLE, 2019, p. 6). Instituições como o MDS, Museu Bajubá e MUTHA servem, enquanto exemplares de projetos centrados na comunidade, como iniciativas que visibilizam outras possibilidades para a prática museal, inicialmente pela centralidade desta coletividade mas aplicável também à prática tradicional visando uma ampliação representativa e participativa dos seus valores sociais.

Cuirizando o *queer*

Em maior ou menor escala, pode-se afirmar o impacto da Teoria *Queer* na concepção das práticas museológicas, museográficas e discursivas das instituições. A proposta teórica, gestada nas décadas de 1980 e 1990 por Teresa de Lauretis e Judith Butler, é decorrente da terceira onda do movimento feminista que, pela infusão de questões de colonialidade e interseccionalidade na análise da categoria de gênero por autoras como Gloria Anzaldúa, viabilizou uma desnaturalização de questões ontológicas da feminilidade pelo reconhecimento das interseções de raça e classe na concepção da identidade gendrada.

Deslocando a prática e as representações da sexualidade do âmbito íntimo, de Lauretis e Butler viabilizaram também uma desestruturação do polinômio corpo-gênero-sexualidade, identificando a construtibilidade e leitura contingente de cada categoria, e os sistemas de poder envolvidos na reprodução, manutenção e propagação deste regime. Assim, impulsionadas pelo movimento de retomada do termo “*queer*” pelo ativismo local enquanto signo da diferença e inadequação à heteronorma, institucionalizou-se uma investigação sobre os espelhamentos linguístico-discursivos, de sociabilidade e vivência desta coletividade no campo acadêmico.

Leandro Colling et al. (2024) entendem, na tradução dos ideais *queer* do seu contexto estadunidense ao latinoamericano, uma problemática conceitual fundamental. Se, segundo os autores, e a partir da referência de Jota Mombaça, “Nos Estados Unidos, primeiro houve o processo de pensar uma ética e depois sua teorização, no caso brasileiro o processo foi oposto” (COLLING et al, 2024, sp.), identifica-se a penetração dos ideais *queer* inicialmente

pelo viés acadêmico e não mais do ativismo político, prescrevendo-se como epistemologia de poder também colonizador e impositivo, além de ferramenta de omissão de estruturas outras, inadequadas ao ideal *queer* mas igualmente interessantes como referenciais de práticas de dissidência no Sul Global. A adesão acrítica à Teoria se antepôs, segundo os autores, à investigação destes elementos “endolocalizados”, colorindo-os primordialmente com a chave *queer* e dificultando leituras de maior ressonância às realidades locais, retomando uma perspectiva conceitual que se submete à imposição Norte-Sul e ignora as complexidades de seu próprio contexto.

Assim, em uma perspectiva crítica “propositalmente mal-acabada, descompromissada com sua forma original [...]” (ALTMAYER, 2018, s.p.), se propagam nos círculos ativistas da dissidência de sexo e gênero o uso de termos como “cuier”, “cuir” e “kuir”, propostos enquanto tensionamentos que deslocam o instrumental *queer* e investigam sua adequação para os contextos *sudakas* (LEAL, 2021). A retomada dos atravessamentos de raça e classe, progressivamente excluídos temática e geograficamente da construção da Teoria, geram também uma revisão crítica destes referenciais, e autoras como Hija de Perra (2015), Jota Mombaça (2016), Caterina Rea e Izzie Amancio (2018) e abigail Campos Leal (2021) alertam para as armadilhas conceituais decorrentes desta exclusão. Nesta perspectiva, também, reconsidera-se a própria utilidade do *queer* como repertório teórico em si, compreendendo-se a aparente contradição no aparelhamento e cristalização de uma crítica às suas próprias instituições-sede, sem o estabelecimento concomitante de uma movimentação política de refeitura destas mesmas estruturas.

Desta forma, em um trâmite Sul-Sul, ressoam ideais que reformam e tendem a uma independência crítica do *Queer* herdado. Enquanto Hija de Perra verbaliza a outrização decorrente da imposição academicista de métodos de pesquisa e divulgação científica, indica também, na latinoamérica, as pré-existências (ignoradas por este mesmo sistema) do que, no regime contemporâneo, se considerariam dissidências de sexo-gênero, conferindo inadequada e apoliticamente ao contexto nortenho a posição de protagonismo neste âmbito. Assim, também, indica Tertuliana Lustosa ao afirmar, retomando Indianara Siqueira: “Enquanto o *queer* desfaz gênero na teoria, a travesti desfaz gênero na prática” (LUSTOSA, 2016, p. 395), visibilizando e reivindicando participação desta coletividade omitida e exterminada não mais somente como repertório analítico acadêmico, mas sim como ponto de partida epistemológico para reformulação profunda dos sistemas.

O espaço do museu

Inaugurado enquanto tipologia arquitetônica específica no século XVIII através de competições de projetos arquitetônicos e de programas de reurbanização (mas com genealogia que se estende ao século XVI com a organização do Museu Vaticano nas dependências monárquicas da Igreja Católica) o museu se constituiu, na sua processualidade histórica, como dispositivo de poder para um grupo específico, constituído em sua maioria por homens brancos de uma elite acadêmica/midiática que, pela instrumentalização do trabalho da cultura material, instituiu um aparelho de produção de status e representação pública. Esta formulação tem necessariamente um espelhamento espacial-arquitetônico a fim de concretizar, também a experiência corporal e sensorial, os ideais e discursos pretendidos (GIEBELHAUSEN, 2006). Estas narrativas, propriamente, abrangem desde a produção de “narrativas de si” associadas à valorização individual pelo estabelecimento de relações de coleta, mecenato e fruição da arte; à exposição de discursos sobre aspectos da natureza, de comunidades, estilos e categorias outras, terceirizadas fundamentalmente em sua participação nestes espaços (COCOTLE, 2019; ESPINOSA-MIÑOSO, 2020).

Um resgate da historicidade da instituição museológica visibiliza a concretização destes aspectos que, contemporaneamente, compõem a complexidade discursiva, espacial e de sociabilidade do modelo museal. O acolhimento das coleções do Museu Vaticano no próprio sistema arquitetônico palaciano como ponto de partida do regime espacial museológico imprimiu consciente ou inconscientemente as lógicas de comportamento e fruição da arte desta tipologia à outra, constituindo o primeiro regime de corporeidade associada ao modelo do museu, sendo esse um que subjuga a expressão pessoal e a interação com a arte para além de uma contemplação silenciosa e individualizada, mediada pela qualificação da leitura estilística e conceitual das obras.

O Altes Museum, localizado em Berlim, serviu como consolidador da estrutura neoclássica enquanto linguagem padrão para o sistema museológico. Herdada novamente do contexto palaciano do século XVIII, mas também correlacionada à linguagem visual de edifícios institucionais como bibliotecas, universidades, e edifícios de serviço público, a composição arquitetônica de simetria, ortogonalidade e padrões estéticos greco-romanos comunicavam também espacialmente os ideais e práticas da categorização universal e construção de grupamentos de modalidade artística, estilo e tipologia; imbricando, pelo domínio virtuoso da construção do espaço, uma comunicação também simbólica de sua epistemologia constitutiva. Esta categorização impositiva, fundadora e fundamental na institucionalização do “gabinete de curiosidade” nos séculos anteriores, se concretiza, assim, também na espacialidade, formatando a exposição de discursos classificatórios pela própria

formulação de ambientes, aparelhos expositivos e objetos no complexo arquitetônico. O regime do “cubo branco”, inicialmente estratégia expositiva do Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMA), caracteriza a mais recente “camada” simbólica da prática museal. Facilitada discursivamente pela negação modernista da ornamentação arquitetônica e pelo afastamento subjetivo-curatorial das obras expostas em suas instalações (GIEBELHAUSEN, 2006), a dita neutralidade da proposta arquitetônica do MoMA foi amplamente filtrada e reabsorvida nas instituições contemporâneas do globo, e se constituiu enquanto linguagem basal para a exposição de arte, ignorando-se as condições gendradas, raciais, geográficas e de classe historicamente contingentes nos quais estes pressupostos foram selecionados, e sua inadequação a um contexto universalizado. O ideal de uma neutralidade expositiva se demonstra ainda pervasivo no sistema museal, e se dá à revelia dos processos crescentes de cobrança pelo reconhecimento das tendências, linguagens e simbologias idiossincráticas dos discursos de curadoria e gestão, e da participação ativa da instituição nos processos coloniais e imperiais e de suas conseqüentes violências. Assim, a categoria-museu parece viver um momento de paradoxo no entendimento de sua relevância e de continuidade de suas operações específicas, sendo atravessada a todo momento pela sua relação também de espacialidade, espacialização e territorialidade. O movimento da Nova Museologia encenado no contexto da Mesa Redonda de Santiago do Chile (1972), reivindicando uma ampliação nos conceitos de “homem”, “objeto” e “museu”, considerados fatores basais do “fato museal” (RÚSSIO, 2010), constituiu uma sistematização de novas práticas para os museus pelo retrabalho das relações sociais, de representação e impacto efetivo sobre seu território de ação e substituindo os conceitos iniciais, trabalhados em troca como “comunidade”, “patrimônio” e “território” (CURY, 2014) respectivamente, em uma perspectiva conceitual fundamental ampliada. Desta forma, ensejam a partir da divulgação de modelos museológicos como o “museu comunitário”, o “ecomuseu” e o “museu de território” que passam a figurar na produção museológica brasileira em uma perspectiva necessariamente crítica readequada às necessidades localizadas, um eventual contorno das amarras institucionais e metodológicas herdadas da sistemática tradicional, aspirando a uma relação histórica que se estabeleça pela participação e polifonia, e em contato com outras dimensões sociais, materiais e econômicas das comunidades. A proposta decolonial revisa também a participação do museu nos processos de colonialidade e cristalização de estruturas de raça, classe, espécie, erudição, arte e tecnologia. Assim, incita uma reconsideração conceitual aliada a uma reformulação prática basal de seus elementos constitutivos, como suas relações de coleta e exposição de acervo, muitos dos quais fruto de violentos processos de pilhagem e subjugação colonial e imperial. Este movimento se opõe também em grande parte à não identificação de resultados de ações

menos incisivas de crítica institucional, como políticas de “multiculturalidade”, “autenticidade” e “inclusão” (cf. COCOTLE, 2019), gerando em troca estímulos de “intervenção ou dinamitação” (cf. ESPINOSA-MIÑOSO, 2020), e, eventualmente, em um pessimismo sobre a própria mutabilidade da instituição, encenando-se, em troca, o seu fim (COCOTLE, 2019).

Um cruzamento destes ideais críticos também com aqueles acionados pelo pensamento cuir possibilita uma transgressão ainda maior desse modelo, fabulando sensibilidades outras na interação público-museu-objeto pela desnaturalização de categorias (no caso do *queer* protagonizado pela categoria-gênero, mas em abertura potencial para abolição de uma série de outras normativas), e no direcionamento deste movimento para a produção de narrativas mais inclusivas, dessacralizadoras e participativas, mas que não higienizem disputas, perspectivas conflitantes, diversidades socio-culturais e relações individuais de memória. Afinal, segundo Valencia (2023):

O deslocamento cuir também nos fala de um conteúdo geopolítico e de uma crítica radical não só das periferias sexuais, mas também das periferias econômicas, raciais, de gênero, da diversidade corporal e funcional, que já não são mais premissas deslocadas, mas enclaves fundamentais na conformação de políticas de resistência interseccional. (VALENCIA, 2023, p. 31)

Assim, cria-se um leque de potencialidade na ação desobediente cuir, se estabelecendo não como conjunto de diretrizes unidirecionais para produção de espaços dissidentes, mas como arena de experimentação espacial, relacional e comunicacional. É em perspectiva similar a esta que se criam, em escala mais ou menos intencionalmente relacionadas, exemplares como o Museu da Diversidade Sexual, o Museu Bajubá e o Museu Transgênero de História e Arte que, pela instrumentalização de acervo estritamente LGBTQIAPN+, vislumbram também técnicas críticas para uma ética da instituição museológica contemporânea.

Museu da Diversidade Sexual: o museu e o metrô

O Museu da Diversidade Sexual é equipamento da Secretaria de Cultura do Governo do Estado de São Paulo, tendo sido fundado em 2012 e implantado, após oferta da companhia do sistema metroviário da cidade de São Paulo (SP) de sede para a instituição em espaço comercial de uma de suas estações, a República, selecionada pelo comitê responsável pela sua representatividade enquanto território LGBTQIAPN+ reconhecido (REINAUDO, 2020; CORDEIRO, 2023).

Assim, estabelece fundamentalmente uma relação construtiva e dialética com sua

localidade específica, mediada também em parte por sua instalação subterrânea, porém de circulação intensa em virtude da densidade de movimentação da estação República, dimensão que direciona programaticamente suas ações de comunicação, exibição e visibilidade e de projetos culturais. A proposta de realização de projetos que rememoram e promovem o engajamento com o espaço, como no caso dos “Rolezinhos LGBTQIA+”, que perpassam localidades de referência na cidade, contribuem para uma interação mais integrada e diversificada com o patrimônio, além de expandir o acervo compreendido como constitutivo da política patrimonial-cultural de um museu.

A proposta expositiva da instituição interage também de forma extensiva com sua implantação, com instalações que ocupam também as paredes externas de seu espaço e outras regiões da estação República e do bairro. Esta perspectiva age também como direcionamento de uma ação cultural que transpassa as barreiras físicas da instituição, reconstituindo sua própria estrutura como técnica de diversificação de linguagens, hierarquias e regimes de visibilidade e contato com o patrimônio; e se impondo, mesmo frente à ações de repressão LGBTfóbicas como a inscrição de ofensas em imagens expostas na fachada do museu (REINAUDO, 2020), no seu contato direto com o público.

Assim, a instituição agencia sua própria visibilidade, seus elementos arquitetônicos, cenográficos e artísticos, sua relação com sua própria instalação e localização geográfica em uma perspectiva propositalmente evidente e expressiva, negando-se a uma apresentação própria que retome a opressão simbólica do “armário” (REINAUDO, 2020); se demonstrando também como perspectiva de retomada deste patrimônio agressivamente pilhado e progressivamente excluído da memória da cidade.

Museu Bajubá: museu de território ou território-museu?

O Museu Bajubá, museu virtual pautado atualmente em ações expositivas e culturais em três “estações”, as cidades de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Paulo, “defende a ideia da cidade como um grande e rico acervo museológico a céu aberto, com as suas muitas e diversas camadas, sobrepondo formas de ser e viver, ideologias, gerações, modismos, apagamentos” (MUSEU BAJUBÁ, s.d, sp.).

Como perspectiva de prática cultural, realiza frentes de ação no seu *website* institucional e, localmente, nas cidades em que intervém. Assim, constitui também uma prática interdisciplinar e inter-linguagens pela elaboração de exposições virtuais que celebram localidades, eventos e personagens de relevância para a comunidade bajubá (MUSEU BAJUBÁ, s.d), além de modelos participativos como o “mapa interativo”, configurado para

contribuição ativa de visitantes para a construção de repertório de arquiteturas, espaços públicos, eventos e percursos relevantes; e, presencialmente, encontros, “*walking tours*” e “roteiros/aulas-evento” (COLAÇO, MORANDO, 2020) que exploram e rememoram percursos da “história dos modos e locais de sociabilidade, sexo, lazer, trabalho e moradia, mecanismos de proteção social autoconstruídos, táticas de resistência, práticas ativistas e expressões culturais” (COLAÇO, MORANDO, 2020, p. 315) de cada localidade. Esta mesclagem de abordagens virtuais e não-virtuais se dá também em uma perspectiva inclusiva, sabendo-se da exclusão programática de populações LGBTQIAPN+ do meio virtual pela não acessibilidade de recursos tecnológicos, possibilitando o acesso destas narrativas a um público ampliado, ainda que sub-representado na geografia nacional.

As relações de territorialidade empreendidas pelo Museu constituem uma prática subversiva do modelo museal, retomando e rememorializando um acervo higienizado de memórias LGBTQIAPN+ e reconstituindo-o como fonte histórica, confrontando, inclusive, o apagamento das camadas sexuadas do patrimônio histórico e cultural por instituições da categoria (COLAÇO, MORANDO, 2020). A apropriação arquitetônica-urbana empreendida pelas ações do Museu constitui também uma prática de ressignificação das políticas de posse, coleção e acervo tradicionais como projeto de reparação, em oposição conceitual às omissões e violentas tomadas deste mesmo patrimônio pela heteronormatividade.

Museu Transgênero de História e Arte: o museu como obra de arte

O Museu Transgênero de História e Arte é um museu virtual, fundado por Ian Guimarães Habib em 2020. É o único museu brasileiro com enfoque exclusivo no patrimônio e arte da comunidade trans, ideal que entrecruza a própria estruturação e regimento institucional. O processo museológico-museográfico do MUTHA é descrito como “autopoiético” e “metamuseológico” (HABIB, 2023, p. 11), mesclando as atribuições de obra de arte, espaço de exposição e campo de disputa e produção conceitual em que “ele *se faz* ao mesmo tempo em que se devora, observa, expõe, apresenta, salvaguarda e testemunha se transformando *no outro*” (HABIB, 2023, p. 12, grifos do autor).

A prática expositiva do MUTHA é o elemento que o distingue largamente do cenário museal contemporâneo. Propostas a partir de investigações sobre as sobreposições, performatividades e complexidades das relações de obra, acervo, temporalidade, corpo e público, as exposições Transespécie (2021) e Transjardinagem (2021), sediadas no *website* institucional, centralizam a temática da transgeneridade e transsexualidade enquanto

perspectiva política, aplicando o prefixo “trans” em suas intitulações para uma interpelação de categorias, atravessando e rompendo limites categóricos, em desmonte de narrativas hegemônicas (HABIB, 2021). Como política discursiva-acervística, realiza também chamadas abertas para composição destas exposições, contribuindo para a expansão do seu Arquivo Artístico de Dados e em perspectiva participativa de “não-interferência” (HABIB, 2021, sp.) para as narrativas e subjetividades comunicadas, partilhando assim também os processos convencionados internos à estrutura museológica.

Estas exposições, “visitáveis” por imagens e vídeos que circulam por suas instalações, tomam partido de seu caráter virtual, desmaterializando espaços, objetos de cenografia e as próprias obras selecionadas que, em si, incorporam modalidades diversas, complexificando as ambiências projetadas, regimes de visibilidade e sensibilidades produzidas pelo arranjo de elementos. Assim, a instituição incorpora e visibiliza, também, sua perspectiva “*transformacional, performativa e fabulativa*” (HABIB, 2023, p. 11, grifos do autor), ilustrando sua proposta de decomposição e recomposição das fibras basais da categoria museu, pela admissão de uma não-finalidade de seus projetos e de uma processualidade contínua de seu trabalho estético-político e dialógico.

Conclusões e outros pensamentos

Quantitativamente ou qualitativamente, não se notam ainda na atualidade representações eficazes das populações LGBTQIAPN+ nas práticas de museus “tradicionais”. Esta perspectiva acadêmica que terceiriza narrativas, ainda que sob o signo de representatividade e inclusão frente a discursos de opressão, tem se demonstrado como metodologia não-participativa, centralizadora e ainda esporádica (COCOTLE, 2019; BAPTISTA et al, 2023), operando de forma contraditória à sua própria proposta declarada. Por outro lado, práticas como o Museu da Diversidade Sexual, o Museu Bajubá e Museu Transgênero de História e Arte, enquanto projetos liderados por membros da comunidade LGBTQIAPN+ e que incorporam necessariamente reivindicações de crítica, administração e reconsideração do próprio modelo museal, configuram práticas de “espacialidade cuir” neste contexto.

A noção expandida de acervo, empreendida nas três instituições, reforma ideais de posse, coleta, performatividade e exibição do patrimônio, acionando outras dimensões deste elemento comumente deslocado e des-historicizado na cadeia produtiva museal; e afirmando a multiplicidade possível no seu tratamento, seja ele material ou virtual. Suas estruturas participativas e descentralizadas estabelecem também uma não-hierarquização nas grafias e

interpretações de narrativas, gerando uma polifonia de poéticas que, em si, reavivam e valorizam a diversidade e a coletividade como estratégia de sobrevivência.

Tomando as dissidências como “estratégia, e não como essência” (cf. REA, AMANCIO, 2018), estas instituições transformam o instrumental museológico em uma prática reivindicatória para as populações gênero e sexo-dissidentes (mas também para outras minorias representativas) pela desnaturalização de modelos cristalizados e reproduzidos acriticamente de construção de acervo, hierarquia, territorialidade, comunicação e estética. Assim, tomam partido do valor atribuído ao museu enquanto instituição tradicionalmente academicista e produtora de status visando uma reforma mais profunda de suas linguagens, símbolos e estratégias. Para isto, neste sentido, o ideal *queer*, transmutado em “cuir” por sua política histórica e geograficamente localizada e de protagonismo *sudaka*, se destaca

[...] emanando empatias de ação que cobram do museu, suas forças políticas de existência e a inserção do corpo queer em suas potencialidades históricas de significação, permitindo aos museus, a resignificação de sua historicidade – tarefa considerada elemento fundamental ao século XXI. (NICOLAU et al, 2020, p. 300)

A partir de uma experimentação profunda e expressiva, os modelos analisados configuram um sistema de práticas dissidentes do regime museal contemporâneo, delineando uma movimentação política que, pelo valor da retomada destas mesmas estruturas opressivas LGBTfóbicas e epistemicidas, objetiva o trabalho dos vetores da cultura material, participação política, expressão artística e capacitação profissional como frentes de ativismo para a população LGBTQIAPN+ do país, visando profunda reforma da paisagem museal e o eventual contorno de problemáticas que cerceiam direitos e o próprio direito à vida desta comunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMAYER, Guilherme. Apontamentos para uma cartografia: o cuir/queer como território em expansão. **Revista seLecT_ceLesTe**, 2018. Disponível em: <https://select.art.br/apontamentos-para-uma-cartografia/>. Acesso em: 26/10/2024

ALTMAYER, Guilherme. Notas para uma curadoria transviada. **Poiésis**, Niterói, v. 21, n. 35, p. 17-34, jan./jun. 2020.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Protagonismo LGBT e museologia social: uma abordagem afirmativa aplicada à identidade de gênero. **Cadernos do CEOM**, Chapecó, Ano 27, n. 41, p. 175-192, 2014.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Memória e esquecimento LGBT nos museus, patrimônios e espaços de memória no Brasil. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, São Paulo, n. 5, p.

108-119, set. 2017.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony; ESCOBAR, Geanine Vargas; TEDESCO, Caio de Souza; QUINTILIANO, Marta; RIBEIRO, Lucas. Sexualidade, gênero, raça e classe no Instituto Brasileiro de Museus (Ibram): por uma guinada queer interseccional e decolonial. **Anais do Museu Histórico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 57, p. 1-20, 2023.

BARRETT, Annie. Noncon Form. **Log**, n. 41, p. 141-144, 2017.

COCOTLE, Brenda Caro. Nós prometemos descolonizar o museu: uma revisão crítica da política museal contemporânea. **MASP/Afterall**, 2019.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer**. Salvador: EDUFBA, 2015.

COLLING, Leandro; SOUSA, Christian Gustavo de; CASTELEIRA, Rodrigo Pedro. Provocações iniciais para pensar o pós-queer/cuir no Brasil da atualidade. **Conceição/Conception**, Campinas, v. 13, n. 00, 2024. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/conce/article/view/8677692>. Acesso em: 28 nov. 2024.

CORDEIRO, Leila Cristina Antero. De Centro de Cultura, Memória e Estudos a Museu: Concepção do Acervo do Museu da Diversidade Sexual. In: VIEIRA, Leonardo (Org.) **Acervos e referências de memória LGBTQIAP+**. São Paulo: Museu da Diversidade Sexual, 2023. p. 22-43.

CURY, Marília Xavier. Museologia e Conhecimento, Conhecimento Museológico – Uma Perspectiva Dentre Muitas. **Museologia & Interdisciplinaridade**, Brasília, vol. 3, n. 5, mai/jun 2014.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Intervir no museu ou dinamitá-lo: algumas reflexões sobre arte e decolonialidade. **MASP/Afterall**, 2020. Disponível em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-lww7g3PfpPb3ErkNRHxT.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2024.

GIEBELHAUSEN, Michaela. The Architecture is the Museum. In: MARSTINE, Janet (Ed.) **New Museum Theory and Practice: An Introduction**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 41-63.

HABIB, Ian (Org.) **Transespécie/Transjardinagem**. Uberlândia: O Sexo da Palavra, 2021.

HABIB, Ian. Museu Transgênero De História e Arte (MUTHA): museu como obra de arte. In: PRIMO, Judite; BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony; MOUTINHO, Mário C. (Ed.) **Sociomuseologia: Corpos Geradores, Gênero e Identidade**. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2023. p. 11-26.

LEAL, abigail Campos. **ex/orbitâncias. os caminhos da deserção de gênero**. São Paulo: GLAC Edições, 2021.

LUSTOSA, Tertuliana. Manifesto Traveco-terrorista. **Concinnitas**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 28, p. 385-409, set. 2016.

MOMBAÇA, Jota. Para desaprender o queer dos trópicos: desmontando a caravela queer.

Medium, [S.l], 2016. Disponível em: <https://medium.com/@monstraerrtika/para-desaprender-o-queer-dos-trópicos-desmontando-a-caravela-queer-6ced98495821>. Acesso em: 06 jun. 2023.

MUSEU BAJUBÁ. **Apresentação. Conectando histórias e celebrando resistências.** [S.l.], sem data. Disponível em: <https://museubajuba.org/plano-museologico/>. Acesso em: 29 set. 24.

NICOLAU, Ellen et al. Performar o museu e ampliar seus públicos: Reflexões para matrizes queer. In: SOARES, Bruno Brulon (Ed.) **Descolonizando a Museologia: Museus, Ação Comunitária e Descolonização**. Paris: ICOM/ICOFOM, 2020. Seção 3, p. 298-311.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, p. 1-38, 2018.

REINAUDO, Franco. A Strange Queer Body: The Museum of Sexual Diversity in São Paulo, Brazil. **Museum International**, vol. 72, n.3-4, p. 16-27, 2020.

RODRIGUES, Rita de Cassia Colaço; MORANDO, Luiz. Museu Bajubá: uma proposta de cidadania cultural para pessoas LGBTI+. In: SOARES, Bruno Brulon (Ed.) **Descolonizando a Museologia: Museus, Ação Comunitária e Descolonização**. Paris: ICOM/ICOFOM, 2020. Seção 3, p. 312-323.

RÚSSIO, Waldisa. Sistema de Museologia (1983). In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira (Org.) **Waldisa Rússio Camargo Guarnieri: textos e contextos de uma trajetória profissional**. São Paulo: Pinacoteca do Estado/Secretaria de Estado da Cultura/Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, 2010.

VALENCIA, Sayak. Do Queer ao Cuir: Geopolítica do estranhamento e Epistêmica do Sul Global. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v.3, n.1, p. 14-35, jan./jun. 2023.resumo



GT 16

**Saberes na encruzilhada:
resistências, modos de
sobrevivência e novas
perspectivas na
construção de mundos
habitáveis**

**Coordenação: Humberto Manoel de
Santana Jr. (CEFET-RJ); Maysa Mayara
Costa de Oliveira (UFNT)
Modalidade: presencial**



Crítica da Economia Neoclássica: Mulheres indígenas e relações econômicas populares na Bolívia

Isadora Emanuelyly Barbosa Gonçalves²⁰²

Chryslen Mayra Barbosa Gonçalves²⁰³

Resumo

O axioma neoclássico que define a propensão a barganhar e trocar uma coisa pela outra como característica inata da raça humana oculta e marginaliza os diversos saberes populares que estão atrelados às relações econômicas e permeiam diferentes sociedades, ao passo que os relaciona com a predileção do Homem Econômico (Mill, 1836) por ocupações mais lucrativas. Alternativamente à aceitação da psicologia de mercado e, assim, da construção de uma tendência das organizações sociais a este movimento previamente estabelecido, as teorias da informalidade ou marginalidade pressupõem o entendimento das economias populares a partir de suas deficiências e da ausência do Estado como mediador das relações econômicas (Hart, 1973). O objetivo do presente trabalho é desvelar as inconsistências das referidas análises em sua tentativa de compreender as potencialidades destas economias, as quais estão situadas em distintos territórios da América Latina e são produzidas a partir de relações de afetividade, de confiança, de trocas tangíveis e intangíveis (Jiménez e Gonçalves, 2023; Müller, 2024). A produção econômica das caseras indígenas aymaras na cidade de El Alto, Bolívia, se desenvolve a partir de saberes e práticas que resistem às determinações neoclássicas, da informalidade e da marginalidade. Trata-se de uma economia construída por mulheres indígenas que definem uma urbanidade própria nos Andes bolivianos e, por isso, nos vinculamos às propostas analíticas da Economia Feminista tomando as mulheres como protagonistas das relações econômicas (Gago, 2014; Federici, 2022). Nosso propósito é apresentar parte das experiências destas mulheres e as contribuições das economias populares ao decodificar estas resistências econômicas existentes, evidenciando os limites do paradigma econômico neoclássico.

Palavras-chave: Economias populares; Bolívia; Andes; Mulheres indígenas.

Critique of Neoclassical Economy: Indigenous women and popular economic relations in Bolivia

Abstract

²⁰² Graduanda em Ciências Econômicas pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: i243968@dac.unicamp.br

²⁰³ Doutora em Antropologia Social na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: chryslenmayra@hotmail.com

The neoclassical axiom that defines the propensity to bargain and exchange one thing for another as an innate characteristic of the human race hides and marginalizes the diverse popular knowledge that is linked to economic relations and permeates different societies, while relating them to the predilection of the Economic Man (Mill, 1836) for more profitable occupations. Alternative to the acceptance of market psychology and, thus, the construction of a tendency of social organizations towards this previously established movement, the theories of informality or marginality presuppose the understanding of popular economies based on their deficiencies and the absence of the State as a mediator of economic relations (Hart, 1973). The objective of this work is to reveal the inconsistencies of the aforementioned analyzes in their attempt to understand the potential of these economies, which are located in different territories of Latin America and are produced from relationships of affection, trust, tangible and intangible exchanges (Jiménez and Gonçalves, 2023; Müller, 2024). The economic production of Aymara indigenous houses in the city of El Alto, Bolivia, develops from knowledge and practices that resist neoclassical determinations, informality and marginality. It is an economy built by indigenous women who define their own urbanity in the Bolivian Andes and, therefore, we are linked to the analytical proposals of Feminist Economics, taking women as protagonists of economic relations (Gago, 2014; Federici, 2022). Our purpose is to present part of these women's experiences and the contributions of popular economies in decoding these existing economic resistances, highlighting the limits of the neoclassical economic paradigm.

Keywords: Popular economies; Bolivia; Andes; Indigenous women.

Introdução

“no hay una realidad económica necesaria a la que hay que adaptarse o morir, más bien, a partir de cualquier economía empírica, otras economías son siempre posibles” (CORAGGIO, 2012, p. 02)

A economia é conhecida como o sistema adotado por indivíduos de uma comunidade – ou de um conjunto de comunidades –, para a alocação, produção, distribuição e organização de recursos a fim de satisfazer necessidades tomadas como legítimas pelos seus membros, de maneira intergeracional (CORAGGIO, 2006). Não se trata, contudo, da concepção formalista definida pela alocação de recursos escassos ante a existência de necessidades ilimitadas, como proposto por Lionel Robbins (2012). A fusão dos significados formal e substantivo de economia que descrevem, segundo Polanyi (2012), respectivamente, (i) o ato de “economizar” ou de “maximizar” os recursos disponíveis e escassos de uma sociedade; e (ii) a condição da existência humana descrita pela requisição de um ambiente que satisfaça as suas necessidades materiais, é limitada à quando e onde o sistema de mercado prevalece. Para Polanyi, tampouco simplificar a concepção de economia em favor do significado formal, segundo o qual predomina a premissa da escolha racional sujeita a recursos relativamente escassos, é

representativo para todas as organizações sociais já existentes. Essa abordagem analítica limitada adotada pelo arcabouço neoclássico incorre na “falácia do economicista”, traduzida pela redutibilidade da economia à sua forma de mercado personificada na figura do Homem Econômico. Nos termos de Karl Polanyi, este “autêntico representante do racionalismo do século XIX, movia-se num mundo em que a existência bruta e o princípio da maximização combinavam-se misticamente” (POLANYI, 2012, p. 65).

Portanto, de forma diametralmente oposta ao proposto pela ortodoxia, o predomínio e as modificações nos diferentes princípios organizadores do sistema econômico em direção à superioridade dos mercados envolvem construções políticas não naturais ou congênitas: são produto de conflitos e lutas sociais, mais ou menos democráticas, para o estabelecimento de um novo sistema. Faz-se relevante, a partir da identificação da artificialidade situada no discurso da prevalência automática do padrão de mercado, o reconhecimento da potencialidade e da urgência da construção coletiva na proposição de “outras economias” (CORAGGIO, 2012). Neste ínterim, a tentativa de autonomizar a esfera econômica do conjunto de interações sociais e políticas que moldam as decisões dos agentes, segundo a qual é fundamentada a percepção economicista oriunda do paradigma econômico neoclássico, se coloca como instrumento insuficiente e limitado para a compreensão dessas outras formas de pensar e produzir, codificadas nos saberes e práticas populares.

Emerge da crítica ao determinismo neoclássico a desconstrução e inviabilidade do pressuposto de que a instituição do mercado sempre foi um mecanismo fundamental de controle da economia, cujos agentes se orientavam naturalmente às atividades de troca e à maximização dos lucros. Tal concepção vincula a divisão do trabalho à propensão do homem primitivo para a permuta e para a barganha, bem como para a predileção por ocupações mais lucrativas, de modo que a extensão da primeira está limitada pela própria extensão do poder da troca e do mercado (SMITH, 1996). Conforme indicado por Polanyi, “pode-se dizer que nenhuma leitura errada do passado foi tão profética do futuro” (POLANYI, 2000, p. 63): o mercado e as atividades de troca nas economias, apesar de comuns, se limitavam a aspectos subordinados e insignificantes da vida econômica. Ademais, é relevante atentar-se ao reducionismo que imprime esta análise, haja vista a adoção implícita e quase irrevogável da psicologia de mercado como premissa fundamental, segundo a qual seria demarcada uma tendência previamente estabelecida para todos os demais aspectos da economia e da sociedade, em direção ao estabelecimento do sistema de mercado.

A partir da crítica substantivista, o presente trabalho contesta os pressupostos ortodoxos de desígnio do conteúdo “puramente econômico” nas motivações dos agentes, avaliando a economia como um produto das relações sociais. O reconhecimento de que “outras economias” são possíveis exige o rompimento dos pressupostos neoclássicos e a consequente desestruturação dos modelos de equilíbrio geral pautados nos princípios de racionalidade e otimização dos agentes econômicos, já que estes pressupostos são insuficientes para dar conta das contribuições destas economias populares. A quebra conceitual que decorre da proposição fundamental deste artigo implica a não naturalidade da tendência aos mercados ditos autorreguláveis. Propõe-se, a partir do mencionado, uma construção teórica capaz de capturar e abranger as complexidades das economias populares, cujo âmago é a identificação de outros princípios que regem o comportamento individual e coletivo dos agentes.

Ademais, pretende-se compreender as economias populares de forma tangente ao proposto pelas teorias da marginalidade e da informalidade na América Latina, que as percebem como a configuração de um conjunto de debilidades. A partir disso, torna-se possível o reconhecimento dessas “outras economias”, situadas em distintos territórios latino-americanos, e a decodificação das relações por intermédio das quais elas se desenvolvem. Além disso, dialogaremos com as contribuições das economias populares nos estudos destas formas de economias na região, entendidas como “economias vividas” (Gago, Cielo y Tassi, 2023) que têm ganhado espaço nos debates atuais. Nos interessa, também, trazer como exemplo a economia das mulheres indígenas aymaras que vivem no altiplano boliviano, mulheres que colocam em xeque a base da perspectiva neoclássica.

Em síntese, o objetivo central deste estudo consiste em delinear as limitações da análise neoclássica sobre a vida econômica e o comportamento dos indivíduos que a compõem com a finalidade de compreender as potencialidades das práticas e saberes populares, obscurecidas pelas análises da marginalidade e da informalidade, bem como pela incorporação da psicologia de mercado enquanto pressuposto das organizações sociais com, no máximo, alguma participação acessória dessas instituições. Para isso, lançamos mão de uma metodologia transdisciplinar, propondo um diálogo entre a teoria econômica e a antropologia, especialmente com os resultados de uma etnografia nos Andes bolivianos com as mulheres indígenas do povo aymara.

Os limites dos pressupostos de racionalidade e otimização

As economias populares situadas em distintos territórios da América Latina são construídas a partir de relações econômicas despercebidas pelo radar analítico neoclássico, segundo o qual admitem-se pressupostos e simplificações que imprimem um alcance limitado e insuficiente para a compreensão das potencialidades dessas outras formas de produção, distribuição e consumo, não necessariamente vinculadas à busca pela maximização dos lucros e da utilidade dos agentes.

A investigação sobre a tendência do comportamento humano hedonista em busca do lucro e da máxima eficiência produtiva, formalizada e descrita matematicamente por Walras (1996) com base na teoria da utilidade marginal, eleva as atividades de troca e permuta como mecanismos que objetivam a satisfação máxima dos agentes. Nesse sentido, em uma economia hipotética as trocas ocorrerão até o momento em que o preço relativo de cada bem ou serviço atribuído por cada indivíduo – ou a relação entre a “raridade” de cada bem ou serviço – seja refletido nos preços de mercado. Por fim, existiria um sistema de preços tal que a igualdade entre as quantidades ofertadas e demandas se confirmaria simultaneamente em todos os mercados, em um modelo de equilíbrio geral no qual os recursos seriam alocados de maneira eficiente.

Apesar da coerência do autor no que tange ao reconhecimento de alguns dos resultados deletérios de um sistema balizado pela livre concorrência, desta análise nos interessa questionar a admissão de um comportamento humano racional e inato, cujo objetivo é a máxima satisfação de interesses individuais limitada pela escassez dos recursos disponíveis (expressa, por sua vez, pela restrição orçamentária, no caso do demandante, e pela restrição de custos, no caso do ofertante de bens).

A dissolução das premissas de racionalidade e maximização dos recursos disponíveis, responsável por estruturar os modelos de equilíbrio geral da escola neoclássica, se traduz em um primeiro instrumento para motivar a percepção de “outras economias”, não fundamentadas segundo o comportamento racional hedonista dos agentes. A leitura das economias populares permite compreender que outras motivações integram o comportamento individual dos ofertantes e demandantes de bens e serviços e torna visível, por exemplo, a permanência das relações de afetividade nas atividades de comércio entre *caseras* das comunidades andinas aymaras e da cidade de El Alto, na Bolívia, como explicaremos mais adiante.

Faz-se relevante, nesse sentido, explicitar a insuficiência das referidas premissas, excessivamente simplificadoras para a assimilação dos princípios e práticas que norteiam essas relações. Não obstante a demasia das inconsistências resultantes do *mainstream* neoclássico, o enfoque teórico fundamental reside na crítica dos pressupostos de racionalidade e otimização dos agentes econômicos, ou seja, de uma opção “natural” por ocupações mais lucrativas e por escolhas que resultem no maior nível de utilidade possível.

Acerca das limitações da abordagem formalista, a qual incorpora os referidos princípios ao enfrentamento da escassez relativa de recursos, os desdobramentos da crítica aqui formulada elevam ao plano da esfera econômica a interação dos indivíduos com o seu meio a fim de suprir necessidades materiais, não necessariamente - mas possivelmente - intermediadas pela instituição do mercado e, sobretudo, a não subordinação das demandas sociais a este organismo artificialmente imposto enquanto regulador de todos os demais aspectos lidos pela literatura neoclássica como não econômicos.

Crítica ao determinismo neoclássico

A economia capitalista de mercado não pode ser entendida como um resultado natural da evolução da humana, ou seja, que pressupõe a existência de um movimento inerente às organizações sociais segundo o qual os mercados seriam direcionados à formação de um organismo autorregulável, organizado pelo sistema de preços e dominante sobre os demais espectros da vida em sociedade. Consiste em um processo particular no qual se engendra, por meio de impulsos artificiais integrados ao corpo social, um fenômeno sem precedentes para responder ao despontar das máquinas e unidades fabris, tão induzido e artificial quanto o movimento descrito. A fim de explicitar a natureza e a origem dos mercados, Polanyi busca compreender, em princípio, como se caracteriza a organização dos sistemas econômicos anteriores ao padrão de mercado, nos quais essas instituições ocuparam posições meramente incidentais e acessórias. Essa interpretação alternativa permite “desnaturalizar” a tendência neoclássica à prevalência dos mercados autorreguláveis e permite compreender a economia como um processo institucionalizado e imerso nas relações sociais.

A definição substantiva de economia é definida a partir de “um processo instituído de interação entre o homem e o seu meio que resulta num suprimento contínuo de meios que

satisfazem necessidades materiais” (POLANY, 2012, p. 299). A investigação da posição ocupada pela economia na sociedade implica, segundo Polanyi, necessariamente, a atribuição de um caráter que não é estanque, mas que se modifica em diferentes locais, épocas e organizações sociais. Diferente do que propõe a abordagem convencional ao adotar a corrente formalista como abordagem fundamental, o indivíduo não opta essencialmente por ocupações lucrativas, se não age para “salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social” (POLANYI, 2000, p. 65).

Por conseguinte, o sistema econômico, composto por indivíduos cujo esforço pela permanência de laços sociais e a interação com o meio são primordiais, será orientado em conformidade com fatores distintos daqueles relativos à maximização dos bens ou recursos disponíveis. Karl Polanyi fundamenta essa perspectiva a partir de três princípios sociais fundamentais que regem o comportamento humano e estão vinculados a motivações individuais nas quais o lucro não ocupa uma posição de centralidade: “reciprocidade”, “redistribuição” e “domesticidade”. O interesse de diferentes indivíduos em uma comunidade é subordinado à pressão para a manutenção desses laços e, no longo prazo, prevalece a reciprocidade em todas as operações que envolvem interesses particulares. De tal forma, é verossímil a coexistência de “dualidades”, marcadas pela preponderância de obrigações mútuas e não motivadas por desejos de maximização dos ganhos (no sentido neoclássico). Associada a esse princípio, a redistribuição dos recursos gerados na sociedade e a domesticidade fundamentada nas práticas de produção e armazenamento desses recursos, garantem o funcionamento do sistema econômico como um todo.

Faz-se relevante a crítica ao determinismo neoclássico a fim de subverter o fictício movimento “natural” segundo o qual a sociedade deve ser dirigida como um elemento embutido e subordinado ao mercado, e modelada para viabilizar o funcionamento do sistema econômico de acordo com as leis gerais que dele emanam. Os caminhos para demonstrar a artificialidade retida nesse movimento têm origem na não-naturalidade do homem à troca e ao lucro e perpassa a desconstrução da tendência dos sistemas econômicos ao padrão de mercado. Não se trata, no entanto, de um distanciamento da esfera econômica ou das relações mercantis estabelecidas, mas é proposta a desmistificação do mercado enquanto entidade natural e historicamente regida pelo princípio de maximização dos ganhos. As economias populares são compostas, evidentemente, por relações interpessoais não necessariamente intermediadas pela instituição do mercado, e voltadas à reprodução da subsistência material, como proposto por Coraggio (2004). No entanto, o estudo empírico de “outras economias” permite expandir essa noção, não

estritamente vinculada à reprodução no âmbito familiar ou relacionada exclusivamente com o sentido de subsistência (como mostram os trabalhos de Müller, 2022, 2024).

A interpretação da economia enquanto um processo arraigado em relações sociais é fundamental para perceber a existência de “outras economias”, organizadas com base em princípios de comportamento diferentes da maximização da produção/consumo sujeita à restrição de custo/orçamento. Se por um lado pretendemos desvelar as potencialidades das economias populares codificadas nos saberes e práticas que vinculam aspectos sociais e econômicos em um sistema complexo situado no tempo e no espaço, por outro, torna-se evidente a problemática e constante corrosão dos princípios tradicionais de organização da economia pela ascendente neoliberal, que reduz o aspecto econômico à obtenção de lucros privados e confere misticamente ao mercado a capacidade de organizar e gerir a produção, consumo e distribuição dos recursos na sociedade.

Análises sobre as expressões populares na América Latina

Muitas foram as formas de categorizar as expressões econômicas populares da América Latina, estas experiências econômicas coletivas em sua maioria foram lidas pela intelectualidade da região como associadas à “marginalidade” ou à “informalidade”. O sentido de “economia informal” surge com Hart (1973) e foi intensamente propagado pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) para significar o crescimento das cidades latino-americanas por conta das migrações, uma mobilidade ocasionada pelas políticas neoliberais aplicadas pelos governos na segunda metade do século passado. Com as migrações, a tendência analítica mais marxista foi considerar a mão de obra excedente nos contextos urbanos como “exército industrial de reserva”, esta força de trabalho excedente estaria condicionada ao setor de serviços precarizados e sua modificação só seria possível com uma futura formalização. Além disso, como mostra Tassi e Canedo (2019) com relação às análises feitas na Bolívia, este setor informal era lido como destituído de organização coletiva e totalmente atomizado.

O que as práticas das relações econômicas populares revelaram na Bolívia foi o extremo contrário das pressuposições “informais” e “marginais”. Os espaços econômicos informais se mostraram os maiores atores na restituição do emprego, além disso, é a partir dos

sindicatos e grêmios de comerciantes (que emergem dos setores “informais”) que as lutas por políticas comuns para o país foram travadas, como as manifestações e bloqueios de estradas de 2003 contra as políticas neoliberais de Gonzalo Sánchez de Lozada que propunha vender o gás natural da Bolívia por preços irrisórios por intermédio do território chileno. Foram estes grêmios e sindicatos, também, que se manifestaram contra o governo fascista de Jeanine Añez e as políticas neoliberais de 2019-2020. Além de apresentarem organizações extremamente sólidas em processos políticos por demandas nacionais, há uma luta mais local destes setores populares para a melhoria das formas de vida na cidade de El Alto; é com as organizações sindicais e gremiais que políticas de saneamento básico, de escolarização e de estrutura física chegaram à muitos bairros da cidade. Assim, o pressuposto básico da informalidade caiu por terra.

Nos aliamos aqui com a proposta teórica das economias populares porque elas evidenciam as “experiências vividas” dos povos, que não podem ser lidas nem a partir das supostas deficiências – falta de direitos, falta de organização política, ausência do Estado – e, tampouco, devem ser reduzidas ao mundo empresarial ou assalariado formal. Como propõem Gago, Cielo e Tassi (2023):

Unos sectores populares cuyas estrategias y economías han sido repetidamente negadas e invisibilizadas a lo largo de las últimas décadas (por hablar de horizontes cortos). O, si se les prestaba atención, se consideraban destinadas a ser subsumidas o redimidas por el mundo asalariado o el empresarial legalizado –supuestamente capaces de absorber a todos–; o, con sus prácticas económicas poco ortodoxas, parecían un doloroso recordatorio de nuestro subdesarrollo e incapacidad de “progreso”. (...) Pero además nos encontramos con prácticas flexibles y capilares de distribución de alimentos, de descentralización de la venta y del comercio entre los sectores subalternos que, si de un lado han garantizado a ciertos grupos la posibilidad de quedarse encerrados para protegerse de la enfermedad, del otro han posibilitado esquivar una crisis alimentaria frente a la escasa capacidad de acción de las instituciones estatales (GT Economías Populares - CLACSO, 2020). (GAGO, CIELO & TASSI, 2023, p. 13-14)

É indispensável olhar para estas expressões populares buscando compreender quais são as contribuições destas economias, apesar das deficiências. Estas expressões ficaram mais evidentes durante as crises políticas e sanitárias dos últimos anos (Jiménez e Gonçalves, 2023). Sustentamos aqui, também, a importância da Economia Feminista, aliada com as economias populares, porque percebemos no nosso estudo de caso que não se trata somente de um setor popular, mas de um setor protagonizado pelas mulheres indígenas, com um sistema de trocas balizado por princípios que não se reduzem às delimitações ortodoxas, das teorias da

informalidade ou marginalidade. A Economia Feminista contribui de diferentes formas para o debate econômico atual, mas especialmente para evidenciar a ação das mulheres como um setor produtivo na economia, como agentes econômicas relevantes. Em diálogo com este pressuposto, entendemos a economia popular das aymaras bolivianas.

Um estudo de caso: as mulheres aymaras bolivianas

A relação econômica que as mulheres aymaras bolivianas produzem entre a cidade de El Alto (La Paz) e as comunidades indígenas de origem, são importantes exemplos dos limites da perspectiva econômica neoclássica. A partir de um trabalho de campo realizado por uma das autoras entre os anos 2017 e 2023 com as mulheres aymaras, foi possível perceber que a base das relações econômicas destas sujeitas não está nos interesses em maximização de lucros ou no anonimato entre vendedoras e compradoras. A economia delas é substancialmente afetiva, comunitária e baseada em pressupostos históricos deste povo no território da Bolívia. Vivendo a mais de 4000 metros acima do nível do mar, estas mulheres, que migraram das comunidades rurais, mantêm uma interrelação entre ruralidade e urbanidade nas feiras e mercados que compõem a cidade de El Alto.

É importante explicar aqui que El Alto, com aproximadamente 885 mil habitantes, é um dos polos econômicos mais importantes da Bolívia. Do mesmo modo, é constituída por mais de 400 feiras e mercados semanais, o que implica na inexistência de monopólios de supermercados para o abastecimento da cidade, todas as relações de compra e venda estão articuladas com os espaços populares, especialmente no abastecimento de produtos de primeira necessidade (alimentos). Os chamados “mercados” são, assim, espaços arquitetônicos nos quais as vendedoras e vendedores se organizam em pequenos postos de venda para receber as pessoas compradoras, estes espaços têm uma organização política própria que respeita as formas políticas históricas dos povos indígenas andinos.

As feiras são, também, espaços determinantes para a relacionalidade econômica neste território. Elas costumam acontecer em datas estipuladas (como terças e domingos), em cada bairro da cidade. Algumas feiras acontecem em uma periodicidade em bairros específicos e outras feiras em periodicidades diferentes em bairros diferentes, mas próximos. Assim, as

peças sempre têm acesso a estes espaços de compra e venda e, portanto, às vendedoras que se movimentam junto com as feiras.

As relações entre vendedoras e compradoras²⁰⁴ são construídas a partir de sentidos de afeto e frequência, uma compradora sempre compra o mesmo produto da mesma vendedora.



Isto cria um vínculo econômico entre ambas e impede qualquer anonimato nestas relações de intercâmbios mercantis.



Estruturas de mercado e feiras em El Alto (Fotos de Chryslen Gonçalves, 2020)

²⁰⁴ O genérico feminino é uma opção feminista à linguagem, mas não quer dizer que não existam homens vendedores e compradores nestes espaços. Apesar disso, é importante dizer que a maioria das pessoas são mulheres.

As pessoas relacionadas como vendedoras e compradoras que mantêm o vínculo de afeto e frequência são conhecidas como *caseras*. A *casera vendedora* sempre vai atender a *casera compradora* com carinho (uma categoria muito utilizada por elas) e respeitando alguns termos das relações em língua aymara, o carinho delas informa que a relação entre quem vende e quem compra apresenta intensos laços de afinidade.

Os termos mais utilizados por elas são *yapa* e *iraqa*. *Yapa* é traduzido do aymara como “aumento”, nas relações de compra e venda entre *caseras* ao comprar um produto da vendedora “fiel” a compradora recebe um “benefício” com o aumento do produto sem custo adicional, isso é chamado por elas de *yapa* e é um dos elementos mais importantes da relação. O outro elemento é a *iraqa*, traduzido do aymara como “rebaixa”, é exatamente o que a tradução pressupõe, a diminuição do preço de algum produto para a compradora “fiel”. Estes são componentes da relação de compra e venda que mantém a frequência entre quem vende e entre quem compra, mas também conforma as redes de afetividade. Por tudo isto, consideramos que esta se trata de uma relação econômica mercantil-afetiva. Neste íterim, as ofertantes e demandantes de bens não necessariamente tomam decisões com base em seus respectivos *pay-offs* (relação entre possíveis perdas e recompensas em termos de utilidade esperada para determinada escolha de compra ou venda), mas em princípios mais complexos e amplos que os previstos pela ortodoxia.

Além disso, por conta destas relações de “fidelidade” mercantis, estas mulheres domesticaram os espaços comerciais alteños (como propõe Federici, 2022) de duas formas: transferindo os labores domésticos para os espaços públicos, expandindo as relações e os atores do cuidado; e criando uma rede de acessos a produtos entre os setores menos abastados. As pessoas que antes não tinham acesso a determinados produtos, pelo preço e pela falta de espaços mercantis populares, começam a comprá-los graças à socialização produzida pelas *caseras* aymaras (Jiménez e Gonçalves, 2023). Assim, elas criam, além de uma rede de acessos, um mercado consumidor que influencia a circulação econômica da cidade, promovendo a criação de mais postos de trabalho para os migrantes indígenas que ocupavam o setor de serviços mais precarizado do país.

A Bolívia é o país da América Latina com o maior índice de informalidade segundo a OIT (2022), 82%, e é, também, o setor informal deste país o maior responsável pela recuperação do emprego. Mas não é suficiente olhar para estes índices sem entender como se configuram as

relações dos setores populares nas “economias vividas” (Gago, Cielo e Tassi, 2023). Para entender as realidades dos territórios da nossa região, especialmente a partir das experiências dos povos indígenas, é necessário questionar os pressupostos neoclássicos da economia. Além disso, é indispensável romper com as polarizações entre economias mercantis e afetos, entre mercado como espaço de trocas por meio do anonimato *versus* espaços recíprocos e com laços sociais fortalecidos. É somente com a suspensão destas lógicas, que regem o pensamento moderno capitalista até agora, que conseguiremos nos aproximar das realidades dos nossos povos latino-americanos.

Considerações finais

A partir das análises críticas aos pressupostos da teoria econômica neoclássica e do estudo de caso com as comerciantes aymaras de El Alto (Bolívia), sustentamos a urgência na construção de diálogos transdisciplinares pela intersecção dessas duas áreas do conhecimento na direção de um objetivo comum: entender e conceituar como possíveis as experiências econômicas dos setores populares latinoamericanos. Como propõe Pignarre e Stengers (2005) é necessário desenfeitiçar o capitalismo a partir de outros “feitiços”, abrindo os caminhos analíticos para a experimentação. Os autores sustentam um *reclaim*, traduzido como reafirmar, reativar, reapropriar, mas que Sztutman (2018) evoca como uma “retomada” - fazendo referência ao processo de retomadas dos territórios indígenas no Brasil -, uma forma de resistência que coloca no campo do debate as diversas formas de existências que, na prática cotidiana, rompem com os pressupostos básicos da modernidade capitalista (neste último enquadramento, incluímos os pressupostos neoclássicos).

Assim, as *caseras* aymaras mobilizam uma retomada cotidiana na construção de relações econômicas que superam as análises clássicas e resultam na reinterpretação e ampliação do espectro “puramente econômico” às possibilidades de economias que rompem com os moldes moderno-capitalistas. Elas produzem economias que não são anônimas, e tampouco reduzidas ao lucro individual. Outrossim, as relações econômicas construídas por estas mulheres se desenvolvem por intermédio de princípios não estritamente vinculados ao hedonismo e maximização de suas posições, bem como não são reduzidas à esfera da subsistência. Além disso, as experiências econômicas das *caseras* aymaras rompem com a polarização entre produção e reprodução (Federici, 2019). A potencialidade das economias populares avança sobre os diversos limites e fronteiras impostos pelas referidas interpretações para designar e

dissociar os conteúdos econômico e social e, por conseguinte, exige uma chave de interpretação crítica e transdisciplinar para ser decodificada.

Agradecimentos

Agradecemos os comentários dos moderadores do Grupo de Trabalho “Saberes na encruzilhada: resistências, modos de sobrevivência e novas perspectivas na construção de mundos habitáveis”, Humberto Santana Jr. e Maysa de Oliveira, especialmente pelas contribuições tão relevantes para o enriquecimento do nosso trabalho. Ademais, agradecemos demasiadamente à Ednalva Barbosa, Silvano Gonçalves, Isabelly Gonçalves e Gabrielly Gonçalves por todo o suporte afetivo na nossa trajetória humana e profissional.

Dedicado à Otavina Barbosa e Sebastião Gonçalves.

Referências bibliográficas

CORAGGIO, José Luis. “Karl Polanyi y la otra economía en America Latina” – in Karl Polanyi. Textos escogidos, UNGS/CLACSO, Buenos Aires, 2012.

CORAGGIO, José Luis. “La gente o el capital: desarrollo y economía del trabajo” – 1ª. ed – Buenos Aires: Espacio, 2004.

CORAGGIO, JOSÉ LUIS. “Sobre la sostenibilidad de los emprendimientos mercantiles de la economía social y solidaria”. CDC, Caracas, v. 23, n. 61, p. 39-67, janeiro 2006. Disponível em http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082006000100003&lng=es&nrm=iso . Último acesso: 28 oct. 2024.

DE LA CADENA, Marisol. “Seres-Terra. Cosmopolíticas em mundos andinos” – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

FEDERICI, Silvia. “O Ponto Zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista” - São Paulo: Elefante, 2018.

_____. “Reencantando o mundo: Feminismo e a política dos comuns” – São Paulo: Elefante, 2022.

GAGO, Verónica. “La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular”. – Buenas Aires: Tinta Limón, 2014.

GAGO, Verónica; CIELO, Cristina; TASSI, Nico. “Economías populares: una cartografía crítica latinoamericana” - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2023.

HART, Keith. “Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana”. In: *Journal of African Studies*, vol. 11, número 1, 1973, pp. 61-89.

JIMÉNEZ, Tania; GONÇALVES, Chryslen Mayra Barbosa. “Mujeres domesticando la vida, los espacios y los territorios. Las caseritas, sarjiris y tiendanís en la economía popular de los Andes” – in. *MUJERES. Resistencias, culturas, memorias y luchas.* – Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, 2023.

MÜLLER, Juliane. “El comercio popular globalizado. Mercado, reciprocidad y acumulación en los Andes bolivianos” – La Paz: Plural editores, 2022.

_____. “Embodying Exchange. Materiality, Morality and Global Commodity Chains in Andean Commerce” - New York : Berghahn Books, 2024.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. “La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement”. Paris: La Découverte, 2005.

POLANYI, Karl. “A grande transformação: as origens da nossa época”. Tradução de Fanny Wrabel. 2. ed. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

POLANYI, Karl. “A subsistência do homem e ensaios correlatos” – Rio de Janeiro; Contraponto, 2012.

ROBBINS, Lionel. “Um ensaio sobre a natureza e a importância da ciência econômica” – São Paulo: Saraiva, 2012.

SMITH, Adam. “A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas” – Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Economistas), 1996.

SZTUTMAN, Renato. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers”. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, 69, 2018, pp. 338-360.

TASSI, Nico y CANEDO, María Elena. “Economía comunitaria” – In GARCIA-TORNEL, Marcos; PACHAGUAYA, Pedro; TASSI, Nico; CANEDO, María Elena. *Justicia, democracia y economías comunitarias. Mapas de debate – Volumen 3* – La Paz: Vicepresidencial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2019a, pp. 155-227.

WALRAS, Léon. “Compêndio dos Elementos de Economia Política Pura” – Apresentação de Dionísio Dias Carneiro Netto. Tradução de João Guilherme Vargas Netto. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

João do Rio e o gorro de Exu: As possibilidades do que pode ser visto a partir de sua obra.

Gustavo Machado Cantisani²⁰⁵

Resumo: A presente pesquisa parte das reflexões levantadas em minha dissertação de mestrado “Entre a encruzilhada e o povo nas ruas: Pisando o Mundo Dos Feitiços de João Do Rio em busca das macumbas cariocas no pós-abolição (1888 - 1908)”. Neste artigo, busco pensar como João do Rio pode ser pensado e analisado de diferentes ângulos, e como estas formas diferentes de olhar o autor podem conversar entre si, possibilitando assim novos apontamentos para os campos tanto da Literatura, onde o autor é habitualmente lido, bem como da História e Antropologia. Para tal reflexão, tenho como base as pesquisas de Julia O'Donnell (2007) e Sidney Chalhoub (2003), bem como outros pensadores que reivindicaram a obra de João do Rio em seus respectivos campos.

Palavras-chave: João do Rio; Macumba; Religiões de matriz africana; Pós-abolição.

INTRODUÇÃO

Existe um *Itan*²⁰⁶ de Exu que sempre me cativou e penso que por ele pode-se trabalhar a ideia do que pretendo abordar neste trabalho. Trago este *Itan* pelo livro de Pierre Fatumbi Verger (1997) chamado *Lendas africanas dos Orixás*. Neste livro, Verger nos diz que Exu pode carregar óleo numa peneira, fazer uma pedra sangrar, ou matar um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje (1997, p. 8). Ou seja, ele pode transbordar a ordem. Entender isso foi algo muito difícil para mim, principalmente no meio acadêmico, onde geralmente somos tão apegados à lógica das estruturas, das linearidades, e também das certezas.

No *Itan* que Verger apresenta em seu livro, ele conta uma história de dois amigos de infância que nunca brigaram e sempre tiveram uma amizade linda, porém em uma segunda feira ambos esquecem de dar de comer a Exu, ou seja, colocar as oferendas com o intuito de saudar

²⁰⁵ Licenciado em História pelo Centro Universitário Celso Lisboa (CUCL). Mestrando do Programa de Pós Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) do CEFET-RJ. E-mail: guscantisani@gmail.com.

²⁰⁶ Itans são entendidos de uma forma mais geral como narrativas, mitos e histórias que constituem ensinamentos passados de forma oral através da ancestralidade.

Exu em seu dia. Ambos os amigos foram trabalhar em suas respectivas terras que eram divididas por um pequeno canteiro. Exu então passa pelos dois amigos, ao mesmo tempo, portando um boné pontudo, que era branco do lado direito e vermelho do lado esquerdo, e, desta forma, os cumprimenta com a saudação de: "bom trabalho, meus amigos!". Os amigos cumprimentam-lhe de volta dizendo: "bom passeio, nobre estrangeiro!". Assim que Exu se afastou um dos amigos questiona ao outro, "quem foi este homem que passou por aqui de chapéu branco, o mais belo branco que existe?", enquanto o outro amigo retruca falando "Não, o chapéu era vermelho, um vermelho escarlate, de fulgor insustentável!", e desta forma, ambos os amigos se põem a brigar.

Verger nos apresenta esta história com intuito de nos mostrar que "isto não teria acontecido se as oferendas a Exu não tivessem sido negligenciadas" (p. 11, 1997). Porém me apropriado dessa história para pensar de uma outra forma.

Academicamente o conflito é que nos faz crescer. Não o conflito pessoal, mas sim o conflito de ideias. Buscamos apresentar com argumentos, métodos, autores e o que mais possamos abarcar para expor o que vemos quando estamos olhando. E por vezes, outros colegas acabam olhando para o mesmo que nós e vendo coisas diferentes. Não se trata de mostrar quem está correto, mas sim de apresentar o que cada um está vendo a partir do enquadramento que se está olhando.

Este conflito gerado por Exu nos faz caminhar. É como se fossemos os amigos apresentados no *Itan* tentando mostrar a todos, com nossa pesquisa como vemos o chapéu de Exu. Desta forma, entendo que sem conflito não podemos construir, e que para entendermos algo devemos tentar abandonar um pouco de nossas certezas. Devemos colocarmo-nos no lugar do idiota conceitual, apresentado por Deleuze na obra da filósofa Isabelle Stengers

Mas o idiota de Deleuze, que ele tomou de empréstimo de Dostoiévski para dele fazer uma personagem conceitual, é aquele que sempre desacelera os outros, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação. E resiste não porque a apresentação seja falsa, não porque as urgências sejam mentirosas, mas porque "há algo de mais importante". Que não lhe perguntemos o quê. O idiota não responderá, ele não discutirá. O idiota faz presença, ou, como diria Whitehead³, ele coloca um interstício. Não se trata de interrogá-lo: "o que é mais importante?". "Ele não sabe." Mas sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todas as coisas são pardas. Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos. (STANGERS, 2018, p. 444)

Penso que a figura do idiota é central para a construção de saberes, uma vez despido de nossas certezas, começamos a entender que múltiplos sujeitos podem olhar para a mesma coisa e ver coisas diferentes, ou seja, o chapéu para um pode ser vermelho, enquanto para outro pode ser branco e não deixa de ser o mesmo chapéu. Neste sentido é que penso o objetivo deste

trabalho - busco pensar as apropriações possíveis para o texto de João do Rio tanto como historiador mas também como etnógrafo de sua época, e para isso farei uso de suas crônicas relatando o “*mundo dos feitiços*” (p. 17-78).

Para alcançar o objetivo que almejo com este trabalho, penso ser necessário contextualizar não só o período e sobre o autor, como também meu envolvimento com a fonte para que assim seja possível apresentar a possibilidade de apropriação de João do Rio como historiador e etnógrafo de seu tempo através de suas crônicas sobre os macumbeiros na capital carioca.

Formado enquanto historiador, a pesquisa histórica sempre me cativou. Principalmente em períodos de transição, tal como a época que marca a passagem do Império para a República onde se desenvolvem hoje minhas pesquisas. Este momento que é paradoxalmente notado pelas mudanças que ocorreram e pelas instabilidades presentes, mas também é farto de continuidades. Por outro lado, algo que também sempre me gerou interesse foi o estudo sobre religiões, como eram estruturados os cultos e seus praticantes, mas também como se davam as relações entre a religião e a sociedade, algo que venho estudando desde a graduação. Sendo assim, relacionar Antropologia e História se faz quase que inevitável na minha trajetória acadêmica.

Como alguém criado em terreiro, ler e ouvir o que era produzido nestes espaços sempre me chamava a atenção. Lembro-me do encanto que tive ainda muito jovem ao assistir, junto de minha mãe, o documentário apresentado por Gilberto Gil chamado *Pierre Verger - Mensageiro Entre Dois Mundos* (1998) dirigido por Lula Buarque de Hollanda. O que por sua vez me levou aos livros e fotografias de Pierre Verger, pois neles encontrava uma representação do que era por mim vivenciado, nestes livros e documentários buscava algo próximo do que Marcio Goldman irá apresentar em *Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil* (2011), onde o autor nos apresenta que: “Desse ponto de vista, Bastide é apenas um ‘cavalo de santo’, ao menos no sentido de que carrega e transporta a palavra e a existência de sábios ancestrais.” (2011, p. 425), ou seja, através de Pierre Verger eu conseguia me encantar, entrar em contato com sujeitos muito caros a história das religiões de matriz africana no Brasil, era Verger quase como um interlocutor entre eu e um outro tempo que moldou o presente em que eu vivia. Ao juntar isto a todo este interesse relacionado a minha trajetória acadêmica, direcionei-me as crônicas de João do Rio, apresentando as macumbas cariocas. Onde penso que João do Rio apresenta um universo no qual é muito difícil alcançar, e que através de suas crônicas eu posso ver representado aqueles sujeitos que existiam mesmo diante de um mundo tão adverso a eles.

Compiladas e lançadas no livro *As religiões do Rio* (2015), que reúne uma série de crônicas publicadas pelo autor entre janeiro e março de 1904 e divulgada pelo jornal *Gazeta de*

Notícias. Este livro apresenta um capítulo intitulado *No mundo dos feitiços* (p. 17-78), em que são descritas diversas visitas a diferentes terreiros. São essas as crônicas que busco reivindicar, pois penso que podem tanto serem analisadas enquanto fonte histórica, mas também relato etnográfico. Dependendo apenas da forma que escolhemos olhar.

APRESENTANDO O CONTEXTO

Os anos de 1988 e 1989 trouxeram diversas mudanças na história do Brasil, sem dúvidas era um período de grande instabilidade política. Em 1988 é declarada a abolição da escravidão. O Brasil que era então um país que dependia majoritariamente da mão de obra escravizada passou a não ser mais permeado por esse tipo de trabalho hediondo. Porém, não houve nenhum tipo de preparo para isso. Apesar das lutas empenhadas pelos movimentos abolicionistas que ganhavam mais força a cada dia; ou da conjuntura internacional apontar para o fim da escravidão com pressão inglesa por exemplo; ou até mesmo de haver leis que indicavam o fim desse tipo de trabalho, como a lei Eusébio de Queirós n.º 581/1850, ou antes com a lei Feijó de 1831. Ambas tinham por objetivo coibir o tráfico de escravizados. Apesar de tudo isso, a escravidão tem fim com uma lei que não se propõe a dar amparo a mão de obra que era antes escravizada, dando preferência para admitir no trabalho uma mão de obra estrangeira e branca, apresentando que esta teria maior manejo tanto nas fabricas quanto nos campos, contudo o que de fato estava em curso era um plano de branqueamento gradual da população brasileira (LOPES, 2022; MOURA, 1977; SCHWARCZ, 2005).

Ressentidos pelo fim da escravidão, as classes dominantes operam o golpe que faz cair o Império/Monarquia, que já vinha abalada. E tem início a República no ano seguinte do fim da escravidão. Havia um medo real de que com a recém proclamada República a abolição fosse revista e revogada, como podemos observar em Viotti:

Os louvores e as aclamações abafaram os protestos daqueles para quem a abolição significaria a ruína. No meio da alegria geral era impossível se ouvir a voz dos fazendeiros cujas fortunas já estavam abaladas, as fazendas, hipotecadas, e que tinham tentado, até o último instante, impedir o processo. Os fazendeiros viram a abolição sob um prisma diferente. Culparam o imperador pelo apoio que dera à causa da emancipação. Acusaram os abolicionistas de irresponsáveis e o governo de imprevidente. Ressentidos com a abolição, muitos aderiram ao Partido Republicano (VIOTTI, 2010, p.128).

Provavelmente, com todas essas mudanças em tão pouco tempo, havia se instaurado um sentimento de instabilidade em quem vivia este período. Pois não foram “apenas” a principal força de trabalho e o modo de governo alterados no decorrer de um ano, junto a isso outras relações se romperam, tal como o vínculo do Estado com a Igreja, tendo o fim do Padroado

Régio por meio do decreto nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890²⁰⁷

Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências (BRASIL, 1890).

Mas também há mudanças de símbolos e significados que se alteraram neste momento tão crucial. José Murilo de Carvalho apresenta em seu livro *A Formação das Almas* (2017) o quanto estes símbolos e signos foram forjados para alicerçar este novo período, seja ele com o estabelecimento de Tiradentes enquanto o grande herói republicano ou a encarnação da República no feminino tal como a representação da República francesa onde Marianne constava como símbolo central. Contudo, alguns símbolos se mantinham, mesmo que indiretamente, como a bandeira que remetia a antiga bandeira imperial, sendo o verde a cor da Casa Real Portuguesa de Bragança e o amarelo a cor da Casa Imperial Austríaca de Habsburgo, aproveitando até mesmo o losango porém modificando o brasão monárquico e trocando-o para o lema positivista “ordem e progresso”.

Contudo, deve-se ter em mente que grande parte destas alterações não eram tão estruturais, uma vez que as classes dominantes permanecerem as mesmas (MATTOS, 1994). Sendo formadas por grandes fazendeiros insatisfeitos com o fim da escravidão, segundo Flavio Gomes e Marcelo Paixão “Não foi por outro motivo que muitos fazendeiros foram apelidados de ‘republicanos do 14 de maio’” (GOMES & PAIXÃO, 2008, p. 308). Esse processo de passagem repleto de mudanças, mantinham “por trás dos panos” um processo de grandes continuidades ao invés de uma profunda ruptura com o passado monárquico (o que parecia ser o plano da República). Ou seja, a disputa simbólica buscava manter a realidade social estabelecida porém sob uma nova égide. Sendo assim, “Se a República trouxe uma série de mudanças na organização do Estado brasileiro, a raça continuou sendo justificativa da segregação e da discriminação.” (SANTOS, 2022, p. 185).

Podemos observar isto no que tange a perseguição aos cultos de matriz africana. Pois se por um lado é declarada a liberdade de culto, já que não havia mais vínculos do Estado com a Igreja por conta do fim do Padroado Régio; por outro lado, as religiões de matriz africana se tornavam impossibilitadas de existir neste período por meio do código penal vigente, este código penal fornecia aparato para a repressão direta de todo culto de matriz africana neste momento, como pode ser observado no destaque em seguida:

CAPÍTULO III DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA

²⁰⁷ BRASIL. Decreto nº 119-a, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em: 01 mai. 2022 às 21:57.

Art. 156 - Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrafo unico: Pelos abusos cometidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Se por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade deles.

Art. 158 - Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

Parágrafo único. Se o emprego de qualquer substância resultar á pessoa privação, ou alteração temporária ou permanente de suas faculdades psíquicas ou funções physiological, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas - de prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$000. Se resultar a morte: Pena - de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.

Sendo assim, há de se pensar que apesar de mudanças que ocorrem, junto a elas, se atualizam também as formas de conferir opressão e coerção ao povo que antes era impossibilitado de viver de forma livre, impossibilitando a sua plena liberdade, porém por meio de outros aparatos. Essa perseguição se deu de forma sistemática em todo o país, contudo, o Rio de Janeiro, que já era a capital do Brasil, agora se tornava foco da nova República, era o espelho da imagem que o novo governo pretendia passar para o restante do Brasil e do mundo. Tendo em vista este contexto apresentado, penso que, ao olhar para o Rio de Janeiro e as crônicas de João do Rio, é possível encontrar diversas movimentações que nos apresentam formas de resistências essenciais para a permanência de vida do povo negro durante um momento tão complicado. Uma vez que a perseguição aos cultos de Matriz africana no Rio eram tão fortes, tendo em vista o objetivo estabelecido nos artigos do código penal supracitado, que possibilitaram a Primeira República ser “marcada pela perseguição policial sistemática das religiões de matriz africana” (SANTOS, 2022, p. 196).

JOÃO DO RIO ESCRITOR

João Paulo Emílio Cristovão Barreto foi um carioca nascido em 5 de agosto de 1881 na Rua do Hospício (atual Rua Buenos Aires), localizada no centro da cidade. Era um homem

negro, ou como dito na época, mulato e também entendido por seus colegas como “afeminado” (ENGEL, 2008, p. 87). Paulo Barreto vinha de uma família de classe média de boas condições. Seu pai, Alfredo Coelho Barreto, era professor de matemática e proveniente de uma família tradicional do Rio Grande do Sul, branca e em decadência financeira. Já sua mãe, Florência Cristóvão dos Santos Barreto, era uma mulher negra e filha de um relacionamento constituído fora do casamento, entre um dos chefes de uma das casas de atendimento médico - Joaquim Cristóvão dos Santos - com Gabriela Amália Caldeira, mulher de pele negra como a filha (ENGEL, 2008, p. 87; LEITE, 2023, p. 24).

Sua criação possibilitou que ele tivesse acesso à educação em um dos melhores colégios da época e, além de ser educado pelo pai que era professor, Paulo aprendeu muito cedo a falar francês. Seu nome constava nos “livros de matrícula do Colégio São Bento – considerado um colégio ‘aristocrata’ pelo próprio Paulo Barreto, em seus primeiros textos de ficção –, nos anos de 1894 e 1895” (LEITE, 2023, p. 36). Contudo, apesar de ser formalmente educado no Colégio São Bento, onde teve seu primeiro envolvimento com atividades jornalísticas, Paulo Barreto não terminou sua formação por completo, faltava-lhe o curso superior, marca que fica evidente “na trajetória acadêmica de Paulo Barreto e é, em alguma medida, determinante para seu envolvimento com a imprensa é a ausência de um diploma de ensino superior” (LEITE, 2023, p. 36).

Ainda assim, Paulo Barreto conseguiu se estabelecer como jornalista, onde passou por diversos jornais, como a Gazeta de Notícias, descrita como o jornal “favorito da elite cultural e seus colaboradores, os mais bem pagos da imprensa brasileira” (RODRIGUES, 2010, p. 42-43 apud LEITE, 2023, p. 43). Enquanto jornalista já estabelecido no meio literário a partir de 1908, João viajou a diversos países da Europa como Inglaterra, França, Espanha, Itália, Grécia e muitos outros (ENGEL, 2008), que lhe permitiu ter contato com diversas culturas, literaturas e formas de artes diferentes. Algo que já reverbera muito em sua obra, por ler e falar francês, era que suas referências vinham da França, como era comum neste período. Podemos ter uma noção disso quando observamos seu tom ácido imbuído de uma “perversidade elegante” que foi uma influência de autores como Oscar Wilde²⁰⁸ e Jean Lorrain, tendo sido João tradutor de romances de Wilde como, por exemplo, *O retrato de Dorian Gray* (ENGEL, 2008, p. 89).

Tendo sua vida iniciada em 1881 e se encerrado dentro de um táxi, na rua do Catete em 1921, aos trinta e nove anos, João do Rio é constantemente reconhecido como um dos maiores cronistas deste período marcado pela transição de épocas, desta forma se imortalizou ao entrar na ABL (Academia Brasileira de Letras) assumindo pela primeira vez o tão tradicional fardão dos imortais, veste característica utilizada até hoje no ritual de entrada para a ABL.

²⁰⁸ Autor que apesar de ser irlandês, viveu e morreu em Paris após ser preso em Londres por ser homossexual.

E com o Rio de Janeiro sendo a capital desta nova república, João escreveu sobre diversas vivências que existiam na cidade. João do Rio era negro e entendido por seus pares como homossexual²⁰⁹, vivia entre as elites e o povo, era um andarilho que adentrava as ruas da cidade, explorando e narrando o que estava ao seu redor. São fatos os trabalhos que buscam explorar a riqueza literária produzida por João do Rio, contudo, penso que existem possibilidades outras ao se debruçar sobre a obra do autor. Tal como no *Itam*, é completamente possível a reivindicação de que o chapéu seja tanto vermelho quanto branco, ou seja, neste sentido, João do Rio pode ser tanto alvo de análises literárias, antropológicas e historiográficas.

O ETNOGRAFO

João do Rio, em *No mundo dos feitiços* apresenta uma nova forma de escrita de crônica, algo que se aproxima do jornalismo investigativo. Ao pensar que as macumbas eram tidas como crimes, de fato o autor reproduzia algo neste sentido. Ele convivia entre feiticieiros, habitava suas casas, frequentava os rituais, usava os mesmos termos para se comunicar, logo o que diferenciava-lhe dos crimes ali cometidos era sua condição de alguém “de fora”, alguém que dependia de um guia, um informante para que assim fosse possível o seu transitar por tão vastos lugares. E neste sentido, João do Rio contava com a companhia de Antônio, seu guia “local” nestes espaços.

Contudo, apesar de seu transito em todos esses lugares de feitiço e também toda sua admiração, em seus escritos, o autor demonstrava sempre uma distancia dele mesmo em relação ao que estava vivenciando. Não era uma distancia física, pois ele se encontrava nos mesmos lugares que os feiticieiros, em suas casas. Trava-se de uma distancia de crença. Isso se torna visível quando João do Rio se encontra na presença do feiticieiro Oloô-teté, por exemplo. João se estava em uma situação em que a partir de um ritual o mesmo poderia perguntar se algo seria realizado. O autor então faz sua pergunta, e o feiticieiro sorrindo diz que será realizado, que é possível acontecer, diz o feiticieiro: “Dá, sim, santo diz que dá.” (RIO, 2015, p. 31), e logo em

²⁰⁹ Existe um amplo debate sobre a sexualidade do autor, tendo o mesmo nunca se pronunciado a respeito disso, porém João era visto pelos demais ao seu redor como homossexual, e por vezes assim retratado por muitos de seus colegas escritores. Acredito que o fato de João do Rio ser visto e entendido como um homem negro e homossexual nos ciclos que frequentava era fundamental para sua estadia nesses mesmos espaços. Ou seja, nos espaços demarcados pela presença das elites, como a alta sociedade letrada e escritora da que João também fazia parte, ser negro e homossexual eram fatores que dificultavam a movimentação nestes ambientes. Sobre a sexualidade de João Paulo Barreto (nome completo do escritor que deu origem ao pseudônimo João do Rio), a pesquisadora Ligia Thomaz Vieira Leite irá se aprofundar em seu segundo capítulo da dissertação defendida em 2023 intitulada *De Paulo Barreto a João do Rio: um intelectual carioca na República Velha*. Sendo assim, irei ler João do Rio como homossexual, tendo em vista que o mesmo era geralmente lido desta forma, o que influencia diretamente o acesso dele sobre os ambientes que frequenta.

sequência o Oloô-teté lhe pede algo em troca quando isto acontecer. Eis que João do Rio diz: “Também eu sorria. Pobre velho malandro e ingênuo! Eu perguntara apenas modestamente à concha do futuro se seria imperador da China...” (RIO, 2015, p. 31).

Apesar da descrença e deboche ao ritual, João do Rio passou e descreveu todo ele de forma bem detalhada. Contudo, existem momentos que faz crer que ao menos algum grau de proximidade entre ele e o “mundo dos feitiço” ao qual ele estava de visita. Digo isto pois em dado momento de sua escrita, João do Rio relata que ao sair de dentro de um botequim com Antônio, seu guia estica a mão e diz “Orumilá boru ibó, ibó bó, xixe!” (RIO, 2015, p. 72), e logo em seguida João do Rio abre seu guarda-chuva e responde já de longe “Ibo xixé” (RIO, 2015, p. 73). Ou seja, mesmo longe de Antônio correndo risco que este não o ouça, João do Rio lhe dá o retorno a reverência usando a língua não coloquial para ele.

Toda essa entrada, aprendizado e envolvimento permitem que o texto de João do Rio seja repleto de descrições sobre as casas de santo, os feitiços e os feiticeiros da época. Isto fez com que a escrita do autor fosse rapidamente apropriada pelos antropólogos que vieram a estudar as religiões de matriz africana no Brasil.

Roger Bastide em *Candomblé da Bahia (Rito Nagô)* (1958) e Renato Ortiz em *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade Brasileira* (1999) são exemplos de antropólogos que usaram o trabalho descritivo de João do Rio para basilar algumas de suas análises. Contudo, saliento a importância de um trabalho que reivindica João do Rio enquanto etnógrafo de forma mais direta. A dissertação de mestrado de Julia O'Donnell, defendida em 2007 no Museu Nacional/UFRJ, e intitulada *No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio*, é uma obra onde a autora busca ler João do Rio enquanto um etnógrafo urbano que imortalizou em seus versos o presente momento no qual vivenciava a cidade do Rio de Janeiro. Julia apresenta que “A quantidade de dados, por si só, já bastaria para que *As religiões do Rio* fosse considerada uma etnografia para antropólogo nenhum botar defeito”. (O'DONNELL, 2007, p. 90).

Assim como a O'Donnell, penso que João do Rio pode ser entendido como um etnógrafo de sua época, obviamente dada as devidas proporções. Quando retomamos aos princípios da Antropologia no Brasil, é comum chegar aos escritos de Raimundo Nina Rodrigues, que escreveu seus trabalhos entre 1890 e 1905, período semelhante ao de João do Rio. Contudo, o médico, criminalista e pesquisador escreve *Os africanos no Brasil* e principalmente *O animismo fetichista dos negros baianos*, obras que acabam por ser consideradas o “ensaio de uma escrita etnográfica” no Brasil. Ambas apresentam descrições muito detalhadas a respeito dos cultos e práticas culturais apresentadas. Contudo, João do Rio estava escrevendo neste mesmo momento

histórico, suas crônicas eram publicadas em 1904, e voltando seu olhar para o Rio de Janeiro, ao invés de Salvador, como Nina Rodrigues. Porém, pode-se dizer que é tão descritivo e por vezes equivocado em análise quanto as obras de Nina Rodrigues. Para melhor explicar o que apresento, trago como exemplo um breve e não tão curto recorte das crônicas de João do Rio.

Acostumei-me. São inumeráveis. As velhas que lhes discutem o preço em conversa, até confundem as histórias. Em pouco tempo estava relacionado com Exu, o diabo,
a
que se sacrifica no começo das funçanatas; Obaluaiê, o santo da varíola; Ogum, o deus da guerra; Oxóssi, Eyulé, Oloroquê, Oxalufã, Orixá-agô, Oxumaré, Orixá-ogrinha, Airá, Orominha, Agodô, Agaju, Baru, Orixalá, Bainha, Dadá, Percuá, Coricotó, Doú, Alabá, Ary e as divindades beíquidas, esposas dos santos – Aquará; Oxum-jumun, Aiacó, a mãe da noite; Iansã; Obiã, esposa de Orixacô; Orainha; Ogango; Jená, mulher de Eloquê; Iemanjá, a dona de Orixacô; Oxum de Xangô e até Obá, que príncipe neste mundo, é no éter hetaira do formidável Agodô. Os fetiches contaram me a história de Orixá-alum, o maior de todos os santos que aparece raras vezes só para mostrar que não é de brincadeiras, e eu assisti às cerimônias do culto, em que quase sempre predomina a farsa pueril e sinistra. Diante dos meus olhos de civilizado, passaram negros vestidos de Xangô, com calça de cor, caiote encarnado enfeitado de búzios e lantejoulas, avental, babador e gorro; e esses negros dançavam com Oxum, várias negras fantasiadas, de ventarolas de metal na mão esquerda e espadinha de pau à direita. Concorri para o sacrifício de Obaluaiê, o santo da varíola, um negro de bigode preto com roupa de Polichinelo e uma touca branca orlada de urtigas. O santo agitava uma vassourinha, o seu xaxará, e nós todos em derredor do babaloxá víamos morrer sem auxílio de faca, apenas por estrangulamento, uma bicharada que faria inveja ao Jardim Zoológico. Os africanos, porém, continuavam a guardar o mistério da preparação. (RIO, 2015, p. 48, 49 & 50)

De tal relato, faz-se possível ter uma pequena noção de quantos rituais João do Rio presenciou, alguns que com o tempo mudaram ou se perderam, orixás que hoje nunca ouvi falar, outros que conheci enquanto qualidades de outros orixás, ou poucas vezes ouvi o nome. Contudo, existem descrições passíveis de análise, tais como o sacrifício para Exu antes do começo de toda festa, ou a morte dos animais voltadas para Obaluaiê, que morrem sem o uso da lâmina, que se faz comum no restante dos sacrifícios. A longa passagem supracitada, é apenas um relato onde se fazem presentes muitos exemplos, mas que, em referência ao restante da obra de João do Rio, se torna pequeno.

Desta forma, acredito que as crônicas de João do Rio são um relato etnográfico, e que retomá-las hoje é essencial tanto para trabalhar um passado que é a muito invisibilizado, quanto pensar uma memória para aqueles que se interessam pelos cultos de matriz africana. Mas também é um ótimo documento de análise para aqueles que pretendem ver o passado em uma nova perspectiva, pois levantam-se questões novas do seguinte cunho: Como é possível o manejo de tantos animais tendo em vista uma sociedade que proíbe os cultos de matriz africana? Formas de se cultuar alguns orixás se perderam com o tempo? Alguns orixás que antes eram vistos como diferentes, agora são entendidos como qualidades de um mesmo orixá. Essas são perguntas que podem ou não ser respondidas com o aprofundamento das questões levantadas a

partir da leitura de João do Rio enquanto etnógrafo de sua época.

Enquanto pesquisador, penso que por vezes o levantar de questões é mais importante do que a tentativa de respondê-las. E a crônica/texto etnográfico, de João do Rio, sobre as macumbas e os feiticeiros é plenamente capaz de levantar novas questões aos leitores que estiverem dispostos a encará-la de uma forma diferente do prazer usual gerado ao ler o texto como somente literatura.

O HISTORIADOR

João do Rio sabia que sua escrita refletia um momento em que o Brasil, principalmente sua capital, o Rio de Janeiro, passava por mudanças. E o autor percebe que suas crônicas se mostram como relatos do retrato que se deseja imprimir. Neste sentido, mais uma vez vemos que João do Rio entrelaça sua crônica buscando apresentar o que se quer escondido, buscando escancarar o que paradoxalmente é muito presente, porém pouco encarado, e por isso o autor apresenta logo nas páginas iniciais de seu livro *As religiões do Rio* (2015) a seguinte passagem

Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. (RIO, 2015, p. 15)

Quando nos debruçamos ao perguntar qual é o trabalho do historiador, talvez a resposta mais comum seja algo que se pensa sobre o ato de analisar o passado. Contudo, o historiador Peter Burke certa vez respondeu que cabe ao historiador lembrar a sociedade daquilo que ela quer esquecer. Neste sentido, pela publicação de João do Rio ser imediata, no "calor" de seu tempo, o autor não pode ser encarado como um historiador de sua própria época. Entre tanto, pode-se pensar em João do Rio como um historiador que tentava expor aquilo que a sociedade buscava esquecer. Uma vez que se buscava esquecer o passado negro africano, que era visto como "bárbaro" e "atrasado".

O Rio de Janeiro e o Brasil, por sua vez, buscavam “civilizar-se”, “modernizar-se” e “higienizar-se”, todos esses meios alcançavam o mesmo fim: torna-se branco. Sidney Chalhoub, em seu livro *Cidade febril* (2017), apresenta que conceitos como “civilização”, “ordem”, “progresso” e outros correlatos como “limpeza” e “beleza” se contrapunham aos invertidos tais como “tempos coloniais”, “desordem”, “imundície”, etc. (CHALHOUB, 2017, p. 41), e junto a esses conceitos coloco também o de “negritude”, pois as modificações que se pretendiam alcançar, buscando um futuro que se distanciasse do passado, passavam pelo branqueamento da população, do espaço, das suas práticas culturais e cotidianas (CHALHOUB, 2017; SANTOS, 2022; BENCHIMOL, 2022; SEVCENKO, 2003).

Neste sentido, entendo João do Rio enquanto um historiador deste período que era

demasiadamente acelerado, e que buscava a todo tempo se distanciar do passado recente. Os movimentos abolicionistas que tanto demoraram a ter êxito, seja pelas leis de fim de tráfico como as de 1831 ou 1850, ou até mesmo as leis abolicionistas como a lei do sexagenário ou a lei do ventre livre de 1871. Contudo, a escravidão teve fim somente em 1888, um movimento tão moroso em relação ao restante do mundo, foi suficiente para que fazendeiros revoltados por não terem sua restituição do estado, se voltassem contra o mesmo e apoiassem o movimento Republicano. Logo no ano seguinte, se proclamou a República, e com ela se buscava a todo custo se afastar do passado, e para isso não se poupavam gastos e energia. Podemos perceber isso nas grandes obras que buscavam remodelar as áreas centrais da Cidade do Rio de Janeiro, buscando modernizar a capital aos moldes parisienses, desapropriando as classes mais baixas, em sua maioria negros que vivam em cortiços (CRUZ, 2020, p. 38); ou o ímpeto que levou aos processos de vacinação obrigatória demasiadamente agressivo para com as classes mais baixas e, por sua vez, as revoltas subsequentes (SEVCENKO, 2013); mas principalmente as pequenas leis que influenciavam diretamente no cotidiano e mostravam o que a cidade não poderia ser mais.

Um decreto proibiu urinar e cuspir nas ruas. Para não embaraçar os cabos de energia elétrica que se propagavam pelo Rio, as crianças foram proibidas de soltar pipas. Para evitar incêndios, proibiram-se as fogueiras, os fogos de artifício e balões nas festas de São João. Independente das razões invocadas para justificar cada um desses atos, eles traduzem um discurso, uma mentalidade, um projeto moralizador e autoritário ao extremo: ao Estado cabia transformar, na marra, a multidão indisciplinada de “pés descalços” em cidadãos talhados segundo os estereótipos que serviam à burguesia europeia para o exercício de sua dominação. Isso se observa, nitidamente, na repressão policial a festas profanas e sagradas: o carnaval, a serenata, a boêmia e o candomblé. (BENCHIMOL, 2022, p. 246)

Com isso, busco pensar que João do Rio era ciente do momento em que vivia, e buscava, por meio de seu texto, mostrar que o passado ao qual se desejava apagar continuava bruscamente vivido aos olhos de quem desejasse ver. Sidney Chalhoub, ao escrever a obra *Machado de Assis historiador* (2003), apresenta que o autor "transformaria a experiência histórica da década de 1870 em força criadora, a fecundar cada linha desse livro incrível que é as *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, e de outros que viriam depois" (CHALHOUB, 2003, p. 291). Isso faz com que seja possível questionarmo-nos sobre a presença do que Machado de Assis escreveu não só como literatura, mas também como relato histórico. Sabendo ao certo como perguntar à fonte, é possível notar uma forte relação com o passado nas linhas escritas pelo Bruxo do Cosme Velho. Penso que não só a obra machadiana pode ser observada por este prisma proposto por Chalhoub. O autor nos oferece o seguinte exemplo, buscando exemplificar sua proposta:

Escrito na perspectiva de quem presenciara a emergência da crise nas formas tradicionais de domínio, Helena se torna também uma revelação, às vezes sutil, outras vezes abertas e até informada pelo propósito da denúncia, dos antagonismos e da

Sendo assim, penso que a obra de João do Rio, *As religiões do Rio* (2015) - *No mundo dos feitiços* (p. 17 – p. 78), apresenta a relação que a sociedade da época tinha para com os macumbeiros e feiticeiros que existiam na cidade do Rio de Janeiro neste momento, onde o ideal para o Estado era que os mesmos não existissem. Por exemplo, é possível ver a relação existente entre as políticas higienistas que buscavam sanitizar o Rio de Janeiro para livrá-lo das doenças, e para isso deveriam passar pelo afastamento dos cultos “bárbaros” das áreas centrais da cidade, uma vez que estes cultos não só representam um passado africano ao qual se quer esquecer, mas também faziam uso de ervas e animais aos quais se pretendia ver longe do que se projetava como cidade “civilizada”.

As representações escritas por João do Rio mostram tanto como ele via as coisas que olhava, mas também como a descrição do que escrevia estava relacionada aos discursos que o cercavam e o meio ao qual estava inserido. Logo, quando descreve as casas que adentrou, a narrativa de imundice sempre aparece, seja pela bagunça, pelo mau cheiro ou pela presença de animais.

São quase sempre rótulas lóbregas, onde vivem com os personagens principais cinco, seis ou mais pessoas. Nas salas, móveis quebrados e sujos, esteirinhas, bancos; por cima das mesas, terrinas, pucarinhos de água, chapéu de palha, ervas, pasta de oleado onde se guarda o opelê, nas paredes atabaques, vestuários esquisitos, vidros; e no quintal, quase sempre jabutis, galinhas pretas, galos e cabritos. Há na atmosfera um cheiro carregado de azeite de dendê, pimenta-da-costa e catinga. (RIO, 2015, p. 26 - 27)

João do Rio apresentava estas casas que visitava como algo distante da imagem de civilidade que era estabelecida no momento pelas elites que moldavam a República. Sendo assim, o autor influenciava fortemente na imagem que se tinha referente aos negros e macumbeiros como “atrasados” e “bárbaros”. A presença de animais e ervas é algo central neste ponto, uma vez que ia contra a ideia de civilização, pois retomava uma ideia campestre, e que também ia contra a ideia higienista, pois retomava uma ideia de “sujeira”.

Como os animais muitas vezes são essenciais para fazer feitiços, o andamento das macumbas cariocas dependiam da presença destes animais. Contudo, retomo a pergunta anteriormente levantada: Como é possível o manejo de tantos animais tendo em vista uma sociedade que proíbe os cultos de matriz africana? João do Rio descreve como “Os pais de santo são obrigados pela sua qualidade a fazer criação de bichos para vender e tê-los sempre à disposição quando precisam de sacrifício.” (RIO, 2015, p. 29). Com isso, é possível ver que existia uma forma de articulação em rede para o fornecimento interno de animais para macumba, ou seja, mesmo com todos os problemas e a coerção existente por meio do Estado,

os macumbeiros encontravam formas de manter viva sua forma de existir no mundo. Algo que ia no contrafluxo de tudo que estava sendo elencado enquanto valores no período: O cristianismo, o cientificismo, a civilização, a ordem, o progresso, e o higienismo presentes na sociedade.

Desta forma, João do Rio carrega em seus escritos relações e discussões que permeavam a época, e quando relacionamos o texto ao contexto é possível termos acesso a novas perguntas e novos caminhos que antes não se elencavam como possibilidades.

APONTAMENTOS FINAIS

O objetivo deste trabalho é percorrer muito mais pela busca de novas possibilidades ao se trabalhar em diálogo com o autor, do que responder questões previamente estabelecidas. Penso que, ao olhar João do Rio por essas diferentes facetas, seja possível encontrar novas perguntas e caminhos. Tal como o chapéu de Exu presente no início do texto, João do Rio pode ser vermelho ou branco, pode ser jornalista, literário, etnógrafo, historiador, tudo depende do ângulo pelo qual se olha. Assim como o chapéu é o mesmo, sendo vermelho e branco, João do Rio é mesmo, suas obras são as mesmas, seja como etnógrafo, historiador, jornalista ou literato.

As possíveis perguntas que podem ser feitas ao se estabelecer diálogo com as fontes deixadas por João do Rio são inúmeras. Em minha pesquisa, noto que existem muitos trabalhos que analisam João do Rio enquanto o literato que foi, algumas pesquisas que entendem e se aprofundam em João do Rio enquanto etnógrafo, e poucas pesquisas que pensam João do Rio enquanto historiador.

Contudo, penso que essas facetas são todos lados diferentes do mesmo chapéu. É óbvio que nossas pesquisas acabam por dar preferência a um ponto ao qual nos vinculamos ou somos afetados, entretanto penso haver muitas novas possibilidades ao explorar um texto com mais de 100 anos, tal como *As religiões do Rio* (2015). E o objetivo proposto na escrita deste texto foi justamente este - pensar as apropriações possíveis para o texto de João do Rio, tanto como historiador, mas também como etnógrafo de sua época. Não proponho com este artigo nada totalmente novo, e sim penso que o texto de João do Rio segue extremamente atual, seja pelas possibilidades de apropriação ou críticas que podem ser feitas a partir de suas crônicas.

Bibliografia

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**, São Paulo, Nacional, 1978. Nova edição: São Paulo, Companhia da Letras, 2001.

BENCHIMOL, Jaime Larry. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (org.). **O tempo do liberalismo**

oligárquico: da Proclamação da República à Revolução de 1930 – Primeira República (1889- 1930). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis historiador.** São Paulo, Cia. das Letras, 2003.

CHALLHOUB, Sidney. **Cidade febril.** 2ª ed., São Paulo: Cia. das Letras, 2017. COSTA, Emília Viottida. **A abolição.** São Paulo, EDUNESP, 2010.

CRUZ, Alline Torres Dias da. **De Madureira a Dona Clara: suburbanização e racismo no Rio de Janeiro no contexto pós-emancipação.** São Paulo: Hucitec, 2020. DO RIO, João. **As religiões do Rio.** Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015. ENGEL, Magali Gouvea. [et al.] **Crônicas cariocas e ensino de História.** Rio de Janeiro: Sette Letras, 2008.

GOLDMAN, Marcio. “Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil”. **Revista de antropologia**, 54 (1), 2012.

GOMES, Flávio (Orgs.). **Religiões negras no Brasil - da escravidão à pós-emancipação.** São Paulo: Selo Negro, 2016. GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio; PAIXÃO, Marcelo. Raça, pós-emancipação, cidadania e modernidade no Brasil. In: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. **Da nitidez e invisibilidade: legados do pós emancipação no Brasil.** Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

LEITE, Ligia Thomaz Vieira. **De Paulo Barreto a João do Rio : um intelectual carioca na República Velha.** Tese de Doutorado. PUC-RJ. Ligia Thomaz Viera Leite ; orientadora: Maria Alice Rezende de Carvalho, 2023.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **Tempos de Saquarema** 2ª ed. Rio de Janeiro: Acces, 1994.

MOURA, Clóvis. Miscigenação e democracia racial: mito e realidade IN: MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro.** São Paulo: Ática, 1977.

O'DONNELL, Julia Galli. **No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio.** Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional da UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** 2 ed. Salvador, BA: P55 Edições, 2021.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** 2 ed. Salvador, BA: P55 Edições, 2021.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Racismo brasileiro: uma história da formação do país.** São Paulo: Todavia, 2022.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

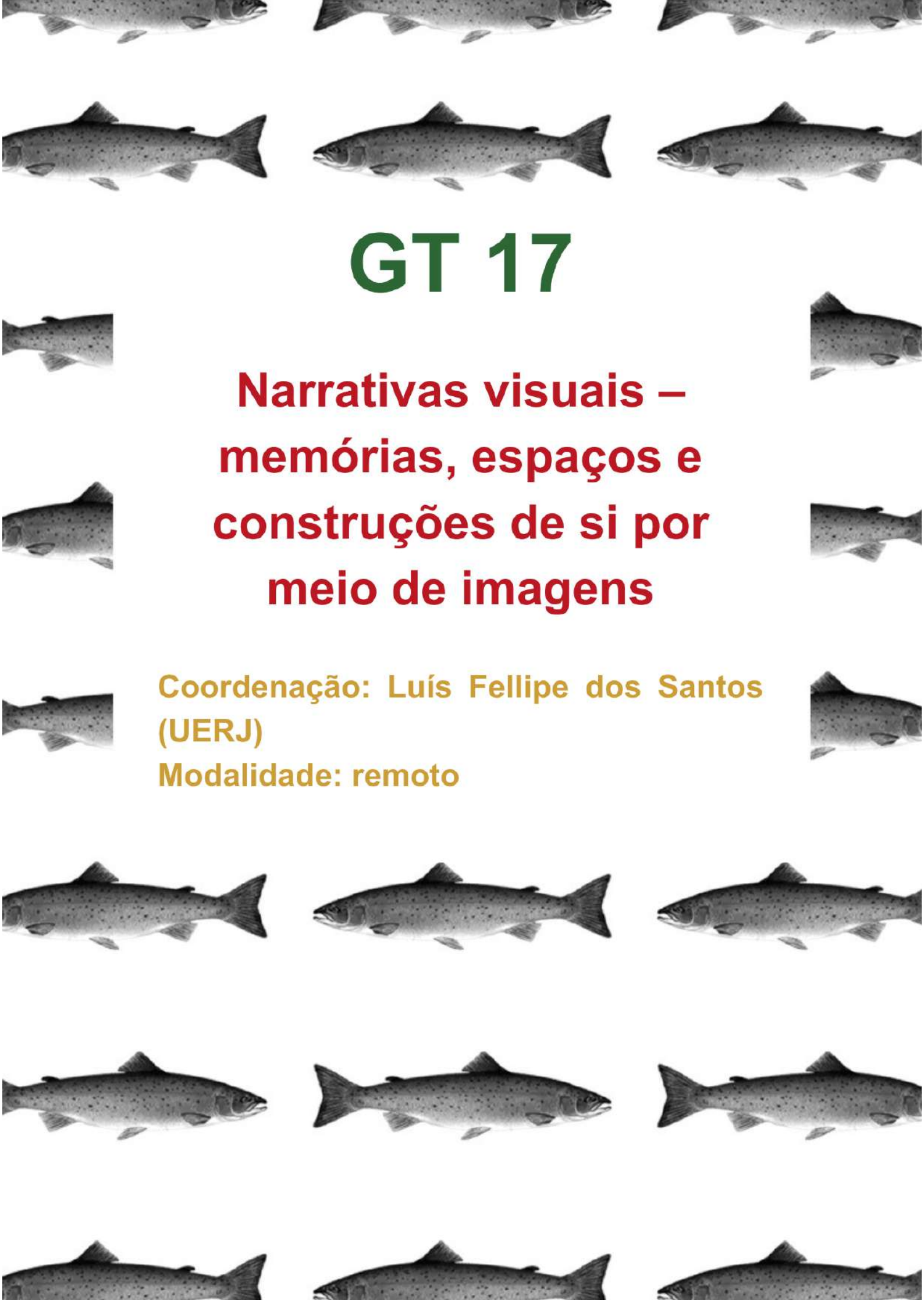
SEVCENKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina : mentes insanas corpos rebeldes** : Nicolau Sevcenko, São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República**, 2a ed., São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 442-464, 2018.

VERGER, Pierre. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.

The background of the entire page is decorated with numerous illustrations of salmon, shown in various orientations (horizontal and vertical) and positions (top, bottom, left, right margins).

GT 17

Narrativas visuais – memórias, espaços e construções de si por meio de imagens

**Coordenação: Luís Fellipe dos Santos
(UERJ)**

Modalidade: remoto

Imagens da imaginação
O mundo pelas vistas de um menino

Tainá Andrade da Silva²¹⁰

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO

Este estudo analisa a animação *O menino e o mundo* (2013), explorando o uso da imaginação infantil para revelar os problemas do mundo Moderno. Através da abordagem fenomenológica, as metodologias de análise fílmica e revisão bibliográfica narrativa permitem investigar as escolhas visuais do filme. Além da crítica, mostram-se possibilidades de fissura ao sistema, valorizando a perspectiva sensível da infância.

Palavras-chave: Animação; Construção de si; Infanto-juvenil; Narrativas visuais.

INTRODUÇÃO: MENINO, MUNDO, MUNDO, MENINO²¹¹

O que é ser criança e descobrir o mundo, cheio de novidades e, como não, dificuldades? Nem toda infância é igual. Enquanto alguns pequenos vivem no campo, outros moram na cidade. Se uns têm brinquedos de sobra, pode ser que esse ou aquele ouçam tiros com frequência. Como as diferenças tornam as pessoas únicas, a maneira com que cada criança se constrói também é própria, tendo, por vezes, influência da imaginação e das mídias no processo. Propõe-se, portanto, uma análise aprofundada nas escolhas de narrativa visual da animação *O menino e o mundo* (2013), explorando-se as possibilidades abertas ao conectar a visão infantil às técnicas de construção de linguagem audiovisual e de animação.

A história brasileira dirigida por Alê Abreu, acompanha o mundo de um menino que vive em uma casa próxima à mata e descobre novas facetas deste mundo ao ir para um centro urbano para onde foi o pai – que se muda para trabalhar. Ainda que as descobertas do protagonista mostrem tópicos importantes, por exemplo, regimes de trabalho análogos à

²¹⁰ Doutoranda pelo PPGCom UERJ. E-mail: andradetaina777@gmail.com.

²¹¹ Os tópicos são intitulados com estrofes da música-tema do filme: *Aos olhos de uma criança - Emicida*.

escravidão, militarização e industrialização, o foco deste texto é em como isto se dá por intervenção da imagem. As palavras são raras no filme, então as formas, cores e fantasia

infantis dão o tom para as revelações de modos de existir. Tal qual um “não” à verborragia e às explicações fáceis, *O menino e o mundo* apresenta a visão da infância sobre todo um universo, usando recursos imagéticos que propiciam entendimentos do ser. Assim, aos espectadores, permitem-se elaborações sobre quem se é e sobre como funciona o mundo vivido, bem como o personagem principal da trama faz, sobretudo ao considerar o público infantil, tão criativo e sonhador quanto ele.

Partindo de um paradigma interpretativo, realiza-se um estudo fenomenológico, entendendo-se quais resultados a consciência pode obter a partir da experiência proporcionada pela metragem, o que permite, pelo envolvimento, desenvolver um conhecimento qualitativo e explicativo. Considerando o objetivo geral de analisar como o filme *O menino e o mundo* traduz a perspectiva infantil por meio das escolhas imagéticas, deve-se focar na maneira através da qual a narrativa é construída junto à técnica e o porquê das decisões tomadas pela direção. Ou seja, será destrinchada a interpretação do contexto no qual o filme está inserido, o que ultrapassa o viés exploratório ou descritivo. Por fim, fica estabelecido como o trabalho não trata de quantidades, margeando decisões estéticas, de desenho de som e de narrativa, o que resulta em uma avaliação robusta relativa ao potencial das telas quando tomadas por cenas capazes de falar sem precisar usar palavras.

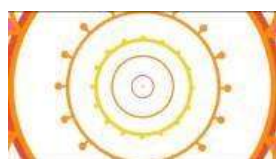
Quanto aos objetivos específicos, é imprescindível, como já exposto, analisar o filme *O menino e o mundo* questionando o que está sendo contado em tela, como se expõe a história, e por qual razão tais definições foram tomadas, além de avaliar se as mesmas são ideais para o propósito da animação. Na sequência, torna-se caro explorar teorias capazes de aprofundar as temáticas trazidas no filme, pensando como a comunicação, a cultura e, mais especificamente, o audiovisual e as imagens, são ferramentas de exposição de modos de vida, diferenças e imaginários. Para tanto, as metodologias de análise fílmica e revisão bibliográfica narrativa se farão essenciais, posto que os intuitos apresentados demandam uma aprofundada investigação do filme, acrescida pela leitura e apuração de conceitos previamente formulados.

Quanto à obra cinematográfica, será levado em conta os aspectos paratextual e textual apresentados em um filme, desenvolvido por Laurent Jullier (2012), o qual define a

importância de se verificar não só o que está em tela, mas o contexto, os desvios ou as revelações escondidas. Em consonância à bibliografia, nomes como Michel Maffesoli, Raymond Williams e Stuart Hall são de extrema valia para compreender, contestar e reformular, por meio da cultura, o mundo Moderno, colonialista, violento e excludente às diferenças. Dialogando com o exposto pelas imagens de Alê Abreu, Michel Maffesoli, no

livro *Ecosofia* (2021), aponta quanto a conexão entre as pessoas e o mundo se perde ao priorizar a técnica e desprivilegiar a vida, dando como útil quem produz e sustenta a lógica progressista. Com isso, cabe-se tratar, também, das ideias de diferença e interculturalidade (Hall, 2003), visto que os diferentes são desiguais entre si e vivem no sistema fora de um binarismo entre o “outro” e o cânone. Por fim, há a cultura comum de Williams (1958), que pensa o materialismo cultural, entendendo a arte enquanto produtora e incentivadora de percepções e visões políticas.

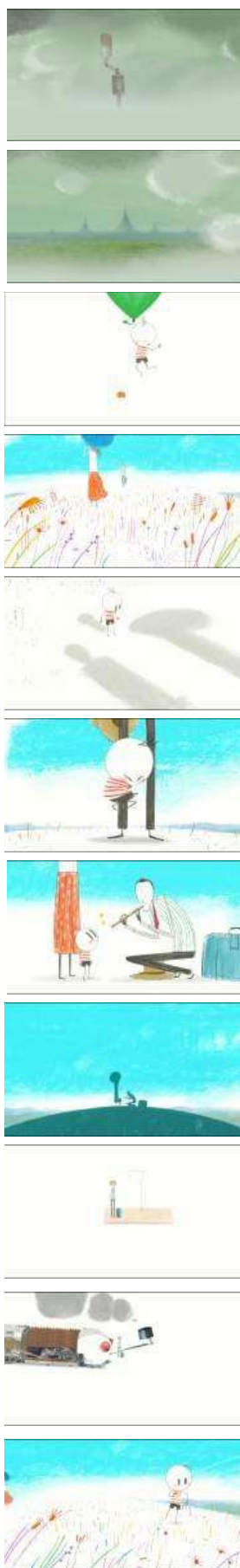
AOS OLHOS DE UMA CRIANÇA



Dos créditos iniciais silenciosos à entrada do som junto a desenhos coloridos que surgem grandes e vão tomando forma conforme se afastam do ponto inicial, a dança alegórica de *O menino e o mundo* chama o público para dentro de uma espécie de caleidoscópio. Só há a apresentação do protagonista, que aqui será chamado de Menino, quando se entende que ele está interagindo com uma pedra colorida no chão e ao olhar, ouvir e tocar nela, enxerga a mesma cena vista em tela anteriormente, caleidoscópica – ou seja, o público vê o que ele vê. Capaz de distrair a atenção do Menino, somente mais cores e belezas: uma borboleta que dá lugar a um pintinho e, de repente, ele está brincando de imitar os animais, depois se utiliza do balde e das galinhas para a diversão, e, enfim, passa por uma zebra multicolorida. Sem pausa no entretenimento, a criança entra no rio, colocando a cabeça na água para ver os peixes, segue um esquilo, espanta borboletas que voam juntas de uma árvore, e assim segue uma sequência aventureira na qual a mata e os animais são partes de sua festa particular. Para completar a alegria, só mesmo

subir nas árvores e, delas, direto para as nuvens,
podendo nadar, ver toda aquela maravilha de cima e
gargalhar alto, sem nada com o que se preocupar.

Mas esse seria apenas o mundo comum, caso o filme seguisse a
jornada do herói, o que não acontece. Desde o primeiro momento,
pode-se questionar quanto do assistido é apenas imaginação infantil, sonho, simbolismo ou

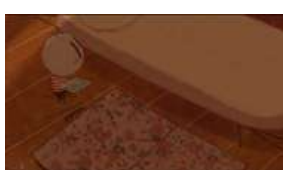


está de fato sucedendo dentro da realidade proposta na

trama da animação. No entanto, quebrando com a apresentação inicial que parecia perfeita demais, são ouvidos sons maquínicos interrompendo a risada infantil, os quais são somados à cor cinza e a uma torre soltando fumaça e anuviando a paisagem onde passam a ser vistas estranhas montanhas pontiagudas ao fundo. O Menino cai das nuvens junto à tensão que toma a música, a chegada de alguns animais interrompe o clima denso, que logo retorna quando a folha na qual a criança se segura, solta; contudo, volta-se à tranquilidade também rapidamente, pois ele plana e o som o acompanha com brandura. Assim, retoma-se ao ponto de partida: o Menino ouve uma melodia que sai da pedra colorida no chão, como se nada de diferente do apresentado devesse ter atenção e tirá-lo da rotina.

Porém, um sino toca em discordância. A corrida do Menino na direção da mãe, que com um guarda-chuva segue o pai, munido de mala e chapéu de palha enquanto usa terno e gravata, é o último sinal apontando como nada mais será igual: a linguagem incompreensível proferida pelos adultos reflete o desejo infantil de não aceitar as falas de despedida. O Menino se agarra na perna do pai, que toca flauta para dizer “adeus” e, ao longe, a noite azul hollywoodiana preenche a tela, porém, pelas vistas do protagonista, os arredores sempre estão claros e coloridos. Da mesma maneira, quando o pai vai para a parada do trem, a criança reticente entre aceitar o destino ou correr atrás de quem ama, não enxerga mais paisagens ou trilhos, somente a figura do pai no centro de um quadro em branco. Contra qualquer indecisão, o trem aparece no horizonte, barulhento e fumacento, impedindo a visão do pai e parecendo um monstro de ferro que o Menino encara com medo; o trem sai serpenteando até sumir ao longe, deixando apenas branco, vazio – o qual é preenchido por um ponto vermelho, que muda para azul quando aparece uma bola maior, assim se formando o título *O menino e o mundo*.

A luta interna entre manter a lógica já conhecida e se render à Modernidade que tirou o pai de si é a força-motora do filme, fato



explicitado quando há o retorno da parada de trem e, com ela, a necessidade de um forte vento para fazer o Menino seguir a mãe em direção a casa. O caminho de volta complementa o embate, pois acontece uma corrida de encontro a memórias: passando pelo quintal, a criança vê o pai arando terra e sumindo; correndo mais um pouco, encara um carrinho de frutas e lembra do pai fazendo malabarismo e lhe entregando uma laranja, a qual some de suas mãos junto de todo o resto, inclusive o carrinho; chamado pelo som de flauta, enxerga ao pai e a si mesmo sentados em frente à uma paisagem colorida, na qual o Menino captura uma das bolas cor de abóbora que surgem conforme o pai toca. Mas a vida continua: uma lua que representaria a hora de dormir é também um poço de onde a mãe tira água de manhã cedo, dando sequência ao cotidiano no qual o Menino tenta encontrar centelhas da presença do pai – por exemplo, ele consegue ouvir música nas movimentações que a mãe faz enquanto cozinha, de onde tira mais uma bola cor de abóbora para guardar.

Com a lata na qual escondeu a bola cor de abóbora em mãos, o Menino corre para o mais longe que pode visando ouvir a música guardada, a qual o deixa em paz e apaga tudo ao redor. Entretanto, mais uma vez, um barulho o assusta e o tira do universo que tenta criar para si, então ele enterra a lata e a cobre com a pedra colorida do início do filme, explicando-se o porquê de antes sair melodia dela, mas também sendo possível ver como o Menino estava enxergando tudo claro e, outra vez, já era noite. Após mais uma situação na qual observa a família reunida e acaba por abraçar uma cadeira vazia em vez do pai, ele foge para o quarto, onde tudo gira para um lado e para o outro, até dar lugar a um catavento que leva ao flashback de quando os pais decidem pela necessidade da mudança. Assim, a cama para de girar e o Menino começa a agir: ele tira uma mala de baixo da cama e uma foto da família de baixo do colchão, observa a mãe em segredo e se esgueira para pegar o trem, que não vem, dando lugar ao medo, às músicas e barulhos assustadores, ao vento que o arrasta para longe, e

às imagens em negativo somadas a memórias até os trilhos virarem chuva.



Não se explica aos espectadores se o cenário assustador foi um sonho, uma crise de ansiedade, ou os fatos acontecidos; porém, a partir dele, o Menino se desprende da busca por reviver o mundo conhecido anteriormente, e se aventura no mundo ao qual vinha negando. Um brinquedo desconhecido pendurado é a primeira visão do novo local, o qual é apresentado com uma olhadela nos entornos, descobrindo-se que ele dormiu em uma rede e a mala continua ali, apenas com a foto de pé, como um altar para a família. Após o Menino guardar a foto no bolso, um barulho apresenta outra pessoa na casa, um idoso que usa roupas semelhantes às que o Menino veste, valendo-se destacar como o chá bebido pela criança pode ser visto descendo pelo corpo dele, também que o idoso põe uma lata na cabeça imitando um chapéu e, por fim, que ambos têm interesses semelhantes, como cachorros e flores. Logo, seguindo o caminho do idoso, a criança descobre o funcionamento daquele ambiente: trabalhadores de lavoura, até mesmo crianças e adultos em pernas de pau, se amontoam para colher algodão, construindo um trabalho sistematizado e ritmado como se criassem música e dança – de cima, lembram os desenhos caleidoscópicos do início da metragem.

Quando a carroça do idoso fica cheia de algodão, o Menino mergulha, como fazia com as nuvens no quintal de casa, enquanto o homem tosse e realiza todo o trabalho com dificuldade e tristeza, sendo animado pelo cachorro. Ainda que o lugar funcione dentro de rigidez trabalhista, uma bola cor de abóbora aparece e chama o Menino junto de uma canção, ao que ele segue até chegar em uma rua por onde passam adultos fantasiados formando um bloco. A criança flutua viajando nas bolas musicais de diferentes cores e, quando a festa carnavalesca segue caminho, ele para novamente no asfalto, não conseguindo voltar ao encontro da música e sendo afugentado por um som de pássaro assustador. No meio da estrada agora aberta, ofega ansiosamente com a passagem de diversos caminhões de carga, mas é guiado de volta à plantação de algodão pelo cachorro, mais uma vez



sendo travado por outro barulho assustador, o de um avião que parece um animal gigante cortando o céu.

A chegada do chefe encerra mais um dia de trabalho para os adultos, dia este, cheio de peculiaridades para a criança sem familiaridade com o local. De chapéu na cabeça, o patrão avalia os funcionários e demite alguns, incluindo o idoso com quem o Menino estava, que tossiu durante a inspeção. Resta, portanto, uma ida para casa na qual se veem paisagens inóspitas e lugares belos, além da dicotomia entre os ônibus passando e o homem puxando a carroça sem forças. Como se já não fosse uma volta difícil, as ruas que sobem e descem se transformam em um mar de chuva, sendo preciso que eles se abriguem em uma árvore após perder tudo em uma enchente. Com a tragédia, trabalhadores foram realojados em caminhões e, em um deles, o Menino vê o pai que tanto procura, decidindo por descer da árvore e correr atrás daquelas pessoas. Na empreitada, ele só consegue adquirir um panfleto de uma fábrica, o que é suficiente para fazer com que ele deixe o idoso e o cachorro para trás, correndo pela estrada a fim de encontrar o local e, mais ainda, o pai.

Pensando estar mais perto do objetivo de encontrar o pai, a chegada na fábrica leva o Menino a conhecer ainda mais profundamente o mundo que a ele se apresenta: a pequenez da criança perante a todo o resto – ferro para todo lado, caminhos sem vida com apenas um pombo voando, quase um labirinto cinza –, deixa explícito o que está em jogo neste modelo de vida. A sequência em que ele segue um caminhão e tem a atenção roubada por um barulho que o faz olhar na direção de uma silhueta parecida com a do pai – na verdade se tratando de um boneco composto por baldes e pedaços de ferro, o qual se desfaz caindo ao chão –, apenas confirma quanto ali a troca interpessoal não é o foco. O pouco acalanto social vem quando, ao fugir, o Menino passa por portas e cai em queda livre, sendo aparado por algodões, como acontecia com as folhas na mata próxima de casa, então, também inspirado por antes, ele usa do algodão para voar e encontrar os trabalhadores da fábrica. Porém, as

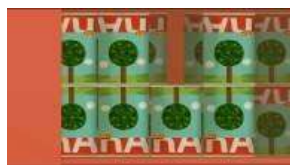


peças agem de forma mecânica conforme

transformam o algodão em linha; é quando um ventilador desfaz a nuvem que transportava o menino ou talvez o barulho do ventilador o tenha acordado do sonho flutuante. Assim, ele faz uma das linhas de tirolesa e chega na área de máquinas de tear, na qual as linhas viram tecido.

Enquanto o dono da fábrica debate um acordo com magnatas vestidos de preto e portando maleta, a sirene avisa o momento de liberação dos trabalhadores, os quais reagem de forma automática, parando de trabalhar e lotando vários ônibus. Em meio a multidão de pé, o Menino se aperta e conhece mais da cidade pela janela do ônibus, deparando-se com um trânsito sem fim, anúncios diversos, incontáveis sobreposições de rodovias e prédios, semáforos que abrem e fecham consecutivamente, tudo assustando-o. Qual não seria o susto da criança, então, quando um semáforo com duas luzes amarelas começa a piscar junto a um som de alerta, e uma passeata de militares que usam roupas semelhantes a robôs, passa tocando uma música da qual surgem bolas pretas como poluição. A amostra, mesmo ritmada, serve para demonstrar autoridade, desfilando também dois tanques militares diferentes, que lembram animais quadrados e robóticos dos quais saem trombas entoando barulho animal, porém bélicas como canhões. No resto do caminho, os trabalhadores ficam de cabeça baixa perante os militares que os encaram, restando só o Menino olhando o exterior, onde surgem prédios cada vez mais altos e guindastes igualmente imensos, usados para criar novos edifícios; enfim, o ônibus vai esvaziando e o Menino segue um adulto de touca.

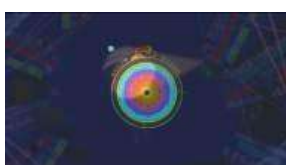
O menino e o público, agora inseridos nas montanhas vistas no começo da animação, deparam-se cada vez mais com o simbolismo imagético, sem o uso de palavras. Um exemplo é quando a criança sobe as escadas em direção a casa do adulto de touca e passa por três estabelecimentos aos quais o espectador entende do que se tratam por arquétipos: fotos sugestivas coladas na parede, luz neon vermelha e gritos misturados a gemidos, representam uma casa de prostituição; uma mão vestindo um hábito preto ao lado de nuvens e de asas como



pinturas na parede junto a uma luz azul, podem

significar uma promessa de céu e, como consequência, uma igreja; já o amarelo veranescosomado a sons de briga e mulheres sedutoras segurando garrafas, além de uma garrafa sendo arremessada pela porta e quebrando, só teria como ser um bar. O adulto precisa carregar o Menino que não aguenta mais subir e, assim, apresenta-se a casa que é só mais uma no grande amontoado de edificações: o estoque de comida inteiro é composto por uma papinha vendida pela fábrica de algodão, as paredes têm desenhos feitos manualmente, e no meio da sala, cai uma goteira, da qual a criança pega água para regar as plantas na janela. Ainda que tenham gostos próximos, o Menino se impressiona com a televisão cheia de anúncios, e o homem se esforça para não dormir sentado, o que se concretiza quando a criança lembra da foto dos pais e busca pedir ajuda, sem obter sucesso porque o adulto caiu no sono, assim, dormem juntos.

Não deixando dúvidas sobre o que há para fazer nesse mundo quando não se está trabalhando, o adulto leva o Menino à praia, que está lotada, e monta uma engenhoca usando diferentes instrumentos junto a uma bicicleta, através do que consegue tocar como se fosse um bloco de uma pessoa só. No entanto, a distração da criança com a melodia e os desenhos vistos em um caleidoscópio, que desta vez está realmente em suas mãos, muda o rumo da trama – na qual a cidade permanece incessante com anúncios, helicópteros, obras e aviões, enquanto Menino se perde nas memórias familiares e, também, no caminho. Quando a cacofonia citadina faz os animais do quintal das lembranças se transformarem em medonhos animais bélico-militares, o Menino percebe como está preso entre containers de um navio que se distancia do porto em uma fila de navios/patos, os quais vão um atrás do outro passando dia, crepúsculo, noite, dia. O acordar do Menino enrolado em um tecido no navio é praticamente um chamado à ficção científica: cidades futuristas que flutuam dentro de domos abduzem os navios/patos para uma dimensão de linhas coloridas em fundo preto; nela, a gravidade é diferente e os tecidos viram roupas,



que já saem embaladas em caixas com logo de águia, sem nenhum auxílio vivo, apenas tecnológico.

Após retornar na fila de navios/patos para a cidade amontoadas, o Menino, perdido entre os manequins de uma loja, é encontrado pelo adulto de touca. Em confronto direto à maquinação, eles seguem caminho, deixando para trás tudo que é da lógica consumista e privatizante – cartazes de venda, garotas de programa, estádios e rodas gigantes inacessíveis, e telas que mostram como funciona dentro daqueles ambientes –, e dão de encontro a um acampamento musical gigante, do qual saem tantas bolas coloridas que, quando elas sobem ao céu parecendo estrelas, formam um pássaro de cores diversas. Os caminhões de carga continuam trabalhando, os diferentes modos de vida se entrelaçam na noite citadina, assim, os dois invadem a fábrica escondidos. O homem segue certo, enquanto o Menino se distrai com tudo que encontra pelo caminho, até entrarem por uma pequena porta em um ateliê com linhas de variadas cores, as quais são usadas para criar uma roupa multicolorida. Como de praxe, o Menino brinca com a música construída pela costura, mas ambos são interrompidos, e o público – antes distraído junto da criança –, posteriormente, vê pela janela a chegada de um caminhão trazido pelos magnatas junto ao dono da fábrica. Inicia-se, enfim, a demonstração de uma máquina capaz de transformar algodão em linha e, logo depois, linha em tecido, sem a necessidade de trabalhadores humanos.

Os aplausos do dono da fábrica antecipam a vinda da logo de águia para a frente do prédio, o que culmina em uma infinidade de caminhões lotados de tecido deixando o local antes mesmo do início dos trabalhos; portanto, os trabalhadores observam a procissão de cargas e são levados embora, deixando as antigas máquinas abandonadas. Com a vida se mostrando cada vez mais inútil ao sistema, o Menino e o homem de touca, sem rumo definido, distraem-se com detalhes como algodões voando até eles, mas logo têm a atenção roubada por buzinas: o embate entre usufruir dos



momentos e ser engolido pela modernidade se torna

cada vez mais latente – de um lado, uma grande festa solta bolas coloridas no ar; do outro, o trem, o progresso, traz novas pessoas para trabalhar. Ainda buscando reconstruir o que já teve, o Menino tenta seguir o caminho do trem, porém, mesmo com a ajuda do homem de touca e guiando, sozinho, uma bicicleta muito grande para si, sua expectativa é frustrada quando diferentes homens idênticos ao pai desembarcam, deixando a criança perdida entre folhetos de vaga de emprego.

O entendimento de que o ciclo não pode ser quebrado e de que a batalha contra o padrão Moderno é feroz, é confirmado quando o trem vai embora e, de trás dele, o exército e a banda militar estão prontos para destruir as resistências feitas por quem não se padronizou com as mesmas roupas e ideais de viver para trabalhar. O pássaro colorido chama o Menino e, acima dos militares, forma-se um pássaro de fuligem em consonância à uma música amedrontadora; enfim, dá-se início ao enfrentamento direto, no qual o pássaro colorido é atacado não só pelo pássaro de fuligem, mas por tiros vindos de soldados, helicópteros e submarinos. Quando o pássaro militar se transforma em uma arma, ele faz a mesma pose da logo de águia, sendo mais uma fonte de tiros contra o pássaro colorido, o qual é derrotado de vez por um tiro de canhão e cai no chão, onde os instrumentos musicais estão quebrados, fazendo as bolas coloridas escoarem pelo ralo. O que resta na cidade é vazio, silêncio e prédios. A única movimentação é da polícia fazendo guarda, do vento soprando e do lixo rolando. Os sons e as cores ficam restritos a uma única fonte: as telas que relatam o ocorrido com os músicos, nas quais se vê uma imagem de militar com bigode característico comandando o ataque; entretanto, rapidamente os telejornais passam para outros assuntos, tratando o fato corriqueiramente, tão comum quanto partidas de esporte e tendências de moda.

Conectados ao sistema, ainda que expulsos da cidade, o Menino e o homem de touca assistem de um carro abandonado não apenas aquilo contado pelo cânone, como também, nos entornos próximos a



eles, as reações de luta feitas por quem, dos escombros, volta a tocar com os restos dos instrumentos musicais e usar do que pode para se impor. Se no amontoado citadino as tecnologias transformam cada vez mais o trabalho, possibilitando a entrada de vacas inteiras em uma máquina para a saída de caixas de hambúrguer, o desmatamento e a poluição viram tão óbvios para o Menino, que só há a possibilidade de correr em direção à dura verdade. A paisagem da mata de seu antigo quintal queima como papel e imagens de arquivo surgem por baixo, mostrando como no planeta Terra, fora das animações, os trabalhadores são explorados, o trânsito angustia os caminhos, as fábricas poluem os ambientes e as árvores e plantas são arrancadas e queimadas. Depois de passar por uma floresta seca, cortada e banhada por um rio marrom afundado em lixo, o Menino está envolvido por fuligem no meio da linha do trem que iniciou a jornada percorrida e, ali, é onde a criança reencontra o idoso da lata na cabeça, ou melhor, a si próprio.

O filme termina revelando como os dois homens que ajudaram o Menino durante a metragem, são ele mesmo em outras fases da vida. Quando o idoso contorna a árvore onde o Menino está parado, o pequeno desaparece gradualmente, antes que ambos possam se encontrar. Assim, o mais velho passa a interagir com a antiga casa na qual viveu, a qual agora está abandonada, abrindo espaço para a descoberta de que, chegando à idade adulta, o Menino precisou deixar o local e a mãe para trás, igual fez o pai anos antes. Ele carrega consigo uma mala e uma touca dada pela progenitora, touca essa vista durante as cenas de interação entre a criança e o adulto de touca, porém é importante definir como, já na vida adulta, o trem segue parecendo um animal e o Menino/homem rememora, com carinho, o crescimento de uma árvore plantada na infância. Já o idoso, olhando pela janela agora quebrada, põe a touca na cabeça e pendura a foto dos pais na parede, encarando como ali ainda existe natureza viva e crianças formando bandas, das quais um novo pássaro colorido nasce. De toda forma, o idoso da lata/adulto de touca/Menino anda



cabisbaixo pelo quintal até reencontrar a pedra

colorida que deixou no chão para proteger a música dos pais, por fim, ele desenterra a lata e as memórias: o Menino dorme na companhia da família e os desenhos caleidoscópicos que iniciaram, encerram a animação.

Finalmente, não fica dito se, enquanto criança, o Menino saiu mesmo de casa ou, apenas já adulto, manteve as memórias infantis como guia na disputa contra-hegemônica, mas são justamente as escolhas estéticas, narrativas e oníricas que compõem a forma de Alê Abreu trabalhar temáticas importantes e densas. *O menino e o mundo* transforma a violência moderna, que sobrepõe o Humano à natureza e

às conexões interpessoais/interespecies, em uma constante canção da qual surge a dança pela liberdade dada nos detalhes. Enquanto o *status quo* vê as pessoas como engrenagens descartáveis que fazem o sistema girar, tanto quanto as árvores e os animais são destruídos para a perenidade da produção incessante, a visão da imaginação infantil traz cor, risada e diversão aos ambientes assolados por ferro e concreto. A opressão

positivista e racionalista despersonaliza as pessoas, fato representado na cena do trem em que desembarcam adultos exatamente iguais; e o ciclo se repete, o que aparece quando o Menino precisa abandonar



tudo o que ama para ir à montanha industrial virar mão de obra. Entretanto, esse é o porquê do uso da não-linearidade temporal: nela, as diferentes faixas etárias do protagonista se entrelaçam e definem que a manutenção do olhar da infância auxilia o Menino a não se dobrar ao cânone, assim tirando as folgas para ir à praia fazer música e as noites para costurar roupas coloridas escondido na fábrica. Ainda que dentro da lógica colonial, encontram-se fissuras através das quais é possível resistir, por isso, quando idoso, o personagem mantém roupas fora do padrão dos trabalhadores e vive destacado da grande metrópole, de onde foi expelido junto aos músicos, os quais também o ensinaram a importância do combate.

É CORAÇÃO, É CAUSA, É DANAÇÃO, É SONHO, É ILUSÃO

Partindo da visão proposta por Williams (1958), entende-se a cultura como o que propicia a formação de pensamentos, ideais e ações individuais e coletivas, desaguando-se, consequentemente, na articulação entre o que é parte do dia a dia e o retirado de estudos e de exposições e exibições artísticas. Quer dizer, enquanto o sistema tenta imputar definições e

ideologias para quem considera inferior, a recepção realizada pela suposta “massa”, por vezes, é crítica, assimila os diversos assuntos e, portanto, não é controlável ou sequer previsível. Desta forma, a arte é entendida como materialismo cultural, o artista é um trabalhador, e há disputa na produção da cultura, incentivando-se percepções transformadoras contra as ideologias apresentadas pelas produções dominantes. Após respondido o que, como e por que (Jullier, 2002) *O menino e o mundo* põe em tela as imagens acima analisadas, define-se que a animação realiza a cultura comum (Williams, 1958), direcionada aos diferentes públicos e em combate à hegemonia.

Com o filme, também é possível refletir a problemática de quando o *status quo* define um binarismo entre o “eu” referencial e o “outro”, pondo todos que são marginalizados em uma mesma categorização de exclusão: quem vive no campo não interage com a modernidade da mesma forma que quem está na cidade; nos centros urbanos, mesmo quando uma parte da população se rende às definições canônicas, existem movimentos de potência e construção de resistência no vazio. Trata-se do debate de Hall (2003) sobre a diferença e a interculturalidade, as quais remetem à confrontação e às zonas intersticiais de conflito e negociação, afinal, a desigualdade social é um fenômeno que produz interações assimétricas entre as diferentes culturas. Para o ideal do progresso, a designação de uma oposição incontestável auxilia no impedimento da convivência, a qual desestabilizaria o sistema, ressaltando-se o porquê de, em *O menino e o mundo*, os blocos musicais serem perseguidos e extirpados pelo poder vigente, mas sempre dando lugar a novos grupos que lutam enquanto dançam.

No entanto, quem melhor explica a obstinada resistência, ainda que feita de dentro do modelo estabelecido, representada pelo Menino durante toda a metragem, é Maffesoli (2021). Em *Ecosofia*, o autor critica o individualismo e a racionalidade modernos, que separam o ser humano do ambiente natural e das conexões comunitárias. Ele propõe uma “conexão ecosófica”, baseada em uma relação de interdependência com a natureza, onde o “Humano” é parte integrante do todo e não um ser superior, como é o criado pelo humanismo iluminista. A aventura do Menino expressa o entendimento de si nos choques com aquilo imposto como realidade; o mundo da criança, mesmo após o envelhecimento, não abarca a linearidade, mas sim o contato com o chão, vendo tudo na mesma altura e importância que ele próprio. Portanto, na Ecosofia e na história de Alê Abreu, há respeito à casa e à sabedoria imemorial da convivência composta com a natureza, onde o pensamento está encarnado no mundo, que só é verdadeiramente construído quando existe envolvimento com o ambiente e com os

outros. O Menino, a todo tempo, está agindo, escolhendo, e margeando o cânone, vivendo com o problema e construindo o mundo e a si mesmo no processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O PEITO GELA ONDE O BEM É UTÓPICO

Mediante ao supracitado, resta apontar a relevância dos laços entre imagem e imaginação, entendendo-se como tantos outros filmes que abordam os problemas do mundo Moderno não necessariamente atingem os espectadores que *O menino e o mundo* consegue alcançar. Sendo uma metragem feita para se sentir e, após o sensorial, se tirar as próprias conclusões, há o aumento do potencial de identificação, divertimento e reflexão entre as diversas faixas-etárias – as quais passam a entender o que, feito de outra maneira, talvez não fosse compreendido. Ainda assim, mais do que averiguar quanto o filme usa da imaginação advinda do olhar da infância nas imagens animadas, foi possível ir a fundo nos questionamentos decoloniais e na importância da cultura como ferramenta libertadora contra realidades supressórias – o que significa o uso de *O menino e o mundo* para refletir e enfrentar opressões, mas muito além, tendo em vista exposições, fantasias, festas, blocos, folias e eventos feitos fora da ficção, mesmo sem auxílio financeiro e, por vezes, sofrendo perseguições.

Ademais, a soma de teorias estabelecidas por autores renomados à análise fílmica embasada e gráfica, permitiu um debate que ultrapassa a interpretação do que se vê em tela, devendo-se refletir o mundo no qual se vive e questionar quem se é e como se age neste mundo. Assim, as metodologias estabelecidas possibilitaram mais que aquilo previamente definido, algo rico na realização de pesquisa, conforme o objeto e os textos conseguem expandir e alterar os trabalhos para melhor. Por último, entende-se que seria interessante dar continuidade à pesquisa pensando na ida ao campo, através da qual a recepção do público, anteriormente comentada, pode ser avaliada e testada.

REFERÊNCIAS

AOS OLHOS de uma criança. Intérprete: Emicida. Compositor: Leandro Roque de Oliveira / Renam Saman. Tema do Filme “O Menino e o Mundo”. Brasil: Warner Chappell Music, Inc, 2013. (3min 46s).

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

JULLIER, Laurent. **L’Analyse de séquences**. Paris: Nathan, 2002.

MAFFESOLI, Michel. **Ecosofia**: uma ecologia para nosso tempo. São Paulo: SESC, 2021.

O MENINO e o Mundo. Direção: Alê Abreu. Produção de Fernanda Carvalho e Tita Tessler. Brasil: Filmes de Papel, 2014.

WILLIAMS, Raymond. **A cultura é de todos**. [Tradução de Maria Elisa Cevalco, Departamento de Letras – USP, s.d.]. São Paulo, 1958.

O jogo para além do jogo: o imaginário acerca de Hideo Kojima nas campanhas de divulgação de suas obras

Breno Buswell Braga²¹²
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Resumo: O artigo explora a estratégia de marketing adotada por Hideo Kojima na divulgação de *Death Stranding*, e como a mesma se estruturou como um jogo para além do jogo no mundo virtual. Após sua conturbada demissão da Konami, Kojima aproveitou o momento para capitalizar no imaginário coletivo erguido ao redor de sua imagem e das circunstâncias de seu desligamento, posicionando *Death Stranding* não apenas como um produto de entretenimento, mas como um símbolo de sua resiliência e liberdade artística. Pensando sobre esse jogo social sob a ótica do que foi teorizado por Johan Huizinga, o artigo analisa como Kojima construiu um universo narrativo para além do mundo diegético virtual que capturou a imaginação de um público fiel. A estratégia de marketing envolveu uma narrativa complexa e uma construção cuidadosa de um imaginário coletivo, transformando *Death Stranding* em um fenômeno cultural de nicho.

Palavras-chave: videogame; narrativas, imaginário; espaço social; mídia; cultura

1. Introdução

"Jogar" não é simplesmente um passatempo, é a base primordial da imaginação e da criação. Verdade seja dita, *Homo Ludens* (Aqueles que Jogam) são simultaneamente *Homo Faber* (Aqueles que Criam) (Kojima, 2015, tradução livre).²¹³

Em 2015, ao oficialmente fundar seu primeiro estúdio independente, a Kojima Productions, Hideo Kojima redigiu uma declaração para seus funcionários e público sobre qual seria a missão de sua empresa. No trecho, destacado acima, ele cita o livro "*Homo Ludens*" (1938), do acadêmico holandês Johan Huizinga. Neste livro, Huizinga descreve o jogo como um elemento cultural inato ao homem. Kojima expande nesse conceito, ao afirmar que todo aquele que engaja em algum jogo – *Homo Ludens* – é simultaneamente também um agente criador dentro deste espaço lúdico – *Homo Faber*. Deste modo, Kojima deixa ainda mais claro seu objetivo como artista de usar o jogo eletrônico não como apenas uma ferramenta de entretenimento, mas um ambiente compartilhado de criação, não só seu como autor, mas daqueles que imergem em

²¹² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UERJ. Bolsista CAPES. – e-mail: bbbbraga237@gmail.com

²¹³ Tradução para: "Playing' is not simply a pastime, it is the primordial basis of imagination and creation. Truth be told, *Homo Ludens* (Those who Play) are simultaneously *Homo Faber* (Those who Create)."

seus mundos digitais e o transformam através de suas mecânicas de interatividade.

Responsável por obras que dificilmente são equiparadas em seu meio, tanto na complexidade de suas narrativas, quanto na criação de mecânicas de gameplay revolucionárias (Brusseaux; Courcier; Kanafi, 2017, p. 7), Kojima se estabeleceu como um dos primeiros *game designers* a conquistar um status de autoralidade associado ao seu nome. Tornando-o não só uma figura importante, mas um nome recorrente em meio as discussões sobre as intersecções entre narrativa e interatividade.

Em outubro de 2015, a desenvolvedora de jogos japonesa Konami anunciou que Hideo Kojima deixaria a empresa após o lançamento de Metal Gear Solid V: The Phantom Pain, naquele mesmo ano. Embora a Konami tenha enfatizado publicamente que a separação foi amigável, houve muitas especulações sobre o caráter conflituosa da saída, com outros profissionais próximos a Kojima abertamente demonstrando descontentamento pela forma que ele foi tratado, tanto no evento de sua saída, quanto também antes disso, durante a produção de seu último jogo na casa. Após deixar a empresa em que começou sua carreira e passou a maior parte de sua vida, Kojima fundou sua própria desenvolvedora, a Kojima Productions. O novo estúdio rapidamente começou a trabalhar em um novo projeto, que mais tarde se tornaria Death Stranding, sua primeira obra realizada de forma totalmente independente, que pode muito bem ser considerado seu primeiro trabalho inteiramente autoral.

Este presente artigo, porém, voltará no tempo para antes do lançamento deste que é jogo mais recente de Kojima até a presente data, pois tem como pretensão realizar uma análise das formas como Kojima usou o furor midiático de sua demissão da Konami como principal instigador da estratégia de marketing de Death Stranding, criando um jogo social orquestrado de maneira a gerar uma maior curiosidade sobre sua nova obra a partir do imaginário que se construiu por meses de especulações por parte da mídia e do público; e devidamente alimentada por um material de divulgação propositadamente enigmático.

Para isso, a linha do tempo dos eventos que levaram até o lançamento da obra deverá ser analisada desde antes de sua demissão, quando ainda sob o guarda-chuva da Konami, Kojima iria fazer suas primeiras experimentações com campanhas de marketing não convencionais e que buscavam engajar os potenciais jogadores de forma mais ativa. Estes eventos serão refletidos sob a ótica da teoria do jogo de Huizinga, no que tange pensar o jogo para além do que chamamos comumente de jogo atualmente, e sim no sentido de um jogo social, a fim de melhor compreender os porquês de sua eficácia.

2. O DNA de Kojima: do começo à Death Stranding

Hideo Kojima é considerado um dos primeiros grandes autores do mundo dos jogos eletrônicos – ou pelo menos, um dos primeiros a ser reconhecido como tal (Richards, 2021). Kojima já participou de mais de 40 projetos, em diferentes funções de produção, atuando como *game designer* em 14 destes – sendo também creditado com as funções de diretor e roteirista de forma ostensiva, algo que não era exatamente comum para os jogos eletrônicos, quem tendem a ser creditados criativamente a seus estúdios realizadores (Richards, 2021). Isso se deve, em parte, a sua abordagem do processo de produção: enquanto um *game designer* é responsável apenas pelo desenvolvimento “macro” dos principais conceitos e estruturas de um jogo, Kojima mimetiza a função de um diretor de cinema, supervisionando e guiando de perto a maioria dos aspectos criativos e técnicos de seus jogos (Liao, 2023), resultando em obras com uma assinatura estética característica do realizador.

Kojima sempre foi abertamente apaixonado por filmes e faz questão de salientar em entrevistas a influência que os mesmo tem sobre suas obras. De fato, antes de se encantar com o mundo dos jogos eletrônicos, Kojima flertou com as carreiras de romancista e cineasta durante seus anos de faculdade, onde estudou economia, antes de ser contratado para trabalhar na desenvolvedora de jogos Konami em 1986 (Brusseaux; Courcier; Kanafi, 2017, p. 16-17), onde permaneceu até sua conturbada saída em 2015 (Brusseaux; Courcier; Kanafi, 2017, p. 56-61).

Em seu livro de ensaios sobre as obras artísticas que o inspiraram, lançado no ocidente com a tradução em inglês de *The Creative Gene* (2021), Kojima chegou a expressar seu desejo por se aventurar em escrever contos e romances ou até mesmo em dirigir e produzir filmes independentes após seu desligamento da empresa onde havia passado literalmente toda a sua carreira – antes de ser dissuadido a continuar desenvolvendo jogos pelo clamor não só do público, mas como de diversos colegas de profissão (Kojima, 2021, p. 7).

Sua paixão pelo cinema esta escancarada em seus jogos desde o começo de seu trabalho como *game designer*. O melhor exemplo é a franquia de jogos Metal Gear, sua *magnum opus*. Iniciada em Metal Gear (Konami, 1987), e com Metal Gear Solid V: The Phantom Pain (Konami, 2015) sendo o último lançamento com o envolvimento de seu criador original (Brusseaux; Courcier; Kanafi, 2017, p. 22-55), a franquia existe já há quase quatro décadas; e durante os 28 anos em que Kojima trabalhou quase que exclusivamente nela, esta sequência de jogos sempre foi um terreno fértil para que o autor destilasse suas principais influências artísticas: se um de seus protagonistas é uma mistura, tanto em características, quanto em aparência, dos personagens de Kurt Russel em Fuga de Nova York (John Carpenter, 1982) e Michael Bien em O Exterminador do Futuro (James Cameron, 1984), as complexas tramas nos quais o personagem se envolve bebem tanto do período histórico da Guerra Fria, quanto dos filmes de James Bond e das histórias em quadrinhos dos X-Men.

Mesmo o fim do envolvimento de Kojima com Metal Gear não significou, porém, o fim de suas experimentações em mesclar a experiência cinematográfica com mídias interativa, pois carregou esta característica consigo para seu novo estúdio com ainda mais afinco. *Death Stranding* (Kojima Productions, 2019), além de apresentar conceitos e tramas mais complexos

e densos que seus jogos anteriores, representa um amadurecimento de Kojima como contador de histórias. Com uma estética inspirada em Tarkovsky, Kubrick e Renais, Kojima vai além de buscar em personagens de filmes modelos para criar os seus; ao invés, através de técnicas de escaneamento facial e captura de movimento, a obra possui atores de renome do cinema e televisão, como Norman Reedus, Léa Seydoux, Mads Mikkelsen e Margaret Qualley dando vida e voz aos personagens principais.

Kojima provou também honrar seu *status* como uma mente inovadora ao desenvolver todas as mecânicas de gameplay ao redor dos conceitos do que ele denominou como um gênero totalmente novo de jogos eletrônicos, chamado de *Social Strand System*²¹⁴(Sledge, 2022) – um conceito, mais do que uma mecânica de jogabilidade em si, totalmente baseada na

cooperação mútua entre jogadores diferentes, mesmo se tratando de um jogo *single player*, ou seja, para apenas um jogador; isso em prol de um objetivo comum, que no caso é o avançar da narrativa. Este é um elemento importante para se ter em mente, pois revela aspectos da filosofia de Kojima perante o jogo que serão importantes para o restante deste texto.

3. As regras (e a teoria) do jogo

3.1. O jogo segundo Huizinga (e Retondar)

“(…) somente o homem joga, e joga porque, assim fazendo, consegue harmonizar os impulsos sensíveis com os impulsos inteligíveis, isto é, concilia os sentimentos mais viscerais com as prerrogativas sociais, com as normas, com a razão de ser do mundo sem provocar nenhuma sobrevalorização de um impulso em detrimento do outro” (Retondar, 2013, p. 16).

O fato é que a ideia de jogo é comum ao ser humano e suas relações desde os primórdios, e a muito precede qualquer tipo de organização corporativa ou aplicações sistêmica. Se jogos de tabuleiro mais rebuscados e com regras claras, como o gamão, tem seu surgimento nas primeiras civilizações humanas, não seria um exagero imaginar que tipos de jogos mais primitivos, envolvendo o físico, já estivessem presentes desde antes do surgimento da organização do homem em sociedade; e é provável que tais atividades não estivessem nem mesmo relacionadas ao tempo ocioso, mas fossem os primeiros meios de tomadas de decisões e demonstração de superioridade

²¹⁴ Sistema de Ligação Social, em tradução livre.

perante iguais, como pode ser observado também em animais irracionais. Basta observar como a associação entre o jogo e sucesso no âmbito social ainda é muito presente no vocabulário contemporâneo: tratamos o sistema que rege nossas instituições como um jogo que precisa ser vencido ou trapaceado, regras para jogar conforme ou quebrar; quando alguém ascende socialmente, dizemos que ele “venceu na vida”, e se você quer ser como ele um dia, precisa “jogar conforme as regras”.

Tudo isso alude ao fato de sermos regidos por um sistema organizado numa progressão linear com um objetivo específico a ser alcançado, que oferece a ilusão que pode ser alcançado caso a pessoa seja persistente em seguir todas as etapas, e que qualquer meio usado para contorná-las é passível de punição. Até mesmo em microcosmos pode-se observar esse comportamento sendo replicado sem mesmo existir a necessidade de ser ensinado, quando vemos crianças inventarem jogos com regras flexíveis, a serem alteradas sem aviso prévio, cujo objetivo não é permitir uma competição justa, mas dar a oportunidade do “inventor” do jogo de se colocar numa posição de superioridade em relação aos seus amigos (mesmo que não enxergue a maldade nisso). Mas não seria correto apontar esse sistema como a fonte da aversão ao jogo como conceito, simplesmente porque não explicaria sua resistência ao tempo e popularidade inabalável; um grande momento de prazer de uma parcela enorme da população se encontra em assistir periodicamente pessoas engajadas em competições baseadas em jogos, enquanto de outra parcela cada vez maior se encontra em efetivamente estar engajado em alguma atividade que possa ser classificada como jogo.

Se baseando no trabalho seminal já anteriormente citado de Huizinga, o livro *Homo Ludens* (1982), o professor-doutor Jeferson Retondar desafia o leitor de seu livro, *Teoria do Jogo* (2013), a ter em mente o jogo como um componente fundamental de todas as culturas humanas, diferenciando-se apenas em seus formatos de manifestação (Retondar, 2013, p. 17), subjugados às características do espaço social. Para Huizinga, essa ideia do *homo faber* ser também um *homo ludens* por excelência advém das diferentes configurações em que esta denominada “fabricação de cultura” pode ser dar dependendo da significação do ato, que dá sentido ao mesmo; segundo Huizinga, o *homo sapiens* tem a necessidade de “estabelecer uma relação lúdica, através da evasão do real, com o mundo da realidade” (Retondar, 2013, p. 17).

É através desta interpretação de Huizinga que se demonstra possível delimitar a separação do que seriam os jogos como meras brincadeiras, do jogo como uma configuração social que permeia as interações cotidianas de um círculo social. Para que possa ocorrer a identificação de uma interação como sendo uma forma de jogo, Huizinga estabelece, segundo Retondar, algumas características que o mesmo deva ter, sendo as principais delas a participação voluntária do jogador, o cumprimento das regras estabelecidas para o funcionamento do jogo, a relação espaço-

temporal e a evasão da vida real que o jogo proporcionará ao jogador (Retondar, 2013, p. 18).

Pra Huizinga, o jogo por si só precisa estar atrelado a um ato de liberdade, sem estar subjulgado a qualquer necessidade social ou utilitária – ou seja, o jogador deve se voluntariar para engajar por livre e espontânea vontade nesse sistema de regras completamente a parte do que rege sua vida cotidiana. As regras do jogo servem para a manutenção dos espaços e tempo lúdicos em que o jogo deve ocorrer, de modo a conseguir fazer com que seus jogadores abstraíam das preocupações e necessidades sociais, fisiológicas ou econômicas; nesse lugar lúdico, as regras sócias são suplantadas pelas regras do jogo e “balizam o movimento imaginário na direção de uma regularidade mínima do ato de jogar” (Retondar, 2013, p. 20).

3.2. O imaginário como elemento do jogo

Se podemos compreender o jogo como sendo esse momento de performance social balizado por estas séries de regras, precisamos também buscar enxergar os demais elementos que compõe seu universo e oferecem a sustentação necessária para que esse ciclo de jogo não se quebre – pois o objetivo de todo jogo, absolutamente, é fazer com que você continue jogando.

Se, como define Huizinga, a relação lúdica do jogador com o jogo só é propícia de acontecer caso aja uma fuga, uma evasão de sua realidade, para que entre no tempo e espaço necessário para as regras fazerem sentido, é preciso que o jogo tenha uma narrativa adequada, que seja capaz de criar esse mundo à parte para os jogadores habitarem. Ela não necessariamente precisa ser complexa ou a prova de qualquer escrutínio, apenas precisa ser bem construída o suficiente para seduzir o jogador a adentrar o seu mundo, e reconfortante o bastante para fazer com que ele rejeite o real e permaneça no espaço lúdico onde está jogando.

Se a narrativa representa os elementos contextuais, o imaginário é tudo aquilo que é simbólico e ilusório. Nasce do tensionamento existente entre a narrativa e o jogador no processo de interpretação – os signos que o jogador irá atribuir aos elementos do mundo lúdico para que a narrativa melhor funcione para si, indo para além de uma interpretação literal deste mundo à parte, operando no mesmo espaço do não-real. Está intimamente ligado ao potencial criativo que a narrativa irá oferecer ao jogador, podendo lhe permitir construir significados e imagens mentais que não estão explicitamente presentes na construção do mundo. É o campo imaterial onde o jogador irá projetar suas próprias expectativas e vivências, enriquecendo para si a narrativa do jogo que se insere.

4. *I'll Keep Coming*: como Kojima capitalizou o imaginário de sua aparente derrota

4.1. Terminando a relação

O rompimento entre Hideo Kojima e a Konami é um episódio notável na história dos videogames, marcado por uma série de eventos e tensões que culminaram na separação de um dos mais renomados criadores de jogos da indústria e a empresa que o havia apoiado por anos. Kojima viria a deixar oficialmente os escritórios do estúdio, após meses de especulações e rumores, em outubro de 2015, 29 anos após o seu ingresso (Parkin, 2015). Antes mesmo do anúncio oficial da cisão, a Konami havia começado a remover referências a Kojima dos materiais promocionais dos jogos, em especial do (naquela época) ainda não lançado *Metal Gear Solid V: The Phantom Pain*, que teve sua arte de capa alterada de última hora para remover qualquer menção ao Kojima, incluindo a exclusão do já tradicional texto de “a Hideo Kojima game” acompanhando o título. A seriedade da situação se tornou ainda mais clara quando Kojima foi impedido de receber prêmios em nome da Konami durante eventos de premiação da temporada seguinte ao lançamento do jogo, aumentando a percepção de um rompimento conturbado.

As razões por trás deste rompimento de uma parceria tão longínqua ainda é altamente especulado, já que nenhum pronunciamento oficial foi feito sobre a questão; as teorias mais aceitas giram em torno do longo e custoso período de produção de *MGS V*, a mudança do foco da empresa dos jogos de console para os direcionados a dispositivos móveis (Parkin, 2015), e a posição de poder cada vez maior que Kojima estaria ganhando dentro da empresa – ou, muito provavelmente, uma combinação de todos estes fatores.

Publicamente, o próprio Kojima pouco esclareceu sobre a situação, se limitando a dizer que o acordo legal que havia feito com a Konami o impedia de fazer comentários (Parkin, 2015) – o que não impediu que muitos de seus amigos próximos se manifestassem em sua defesa. O primeiro foi o cineasta Guillermo del Toro, que veio a público dizendo que o projeto que estava desenvolvendo em parceria com Kojima – uma reimaginação da franquia *Silent Hill* – havia sido cancelado, dando a entender que isso se deu de forma brusca e pouco amigável (Sarkar, 2015).

O segundo, e talvez o mais importante, aconteceu no palco da edição de 2015 do *The Game Awards* – o prêmio de maior prestígio da indústria de videogames – onde seu criado e apresentador, Geoff Keighley, amigo de Kojima, fez um discurso inflamado revelando que a Konami havia impedido legalmente a presença de Kojima na premiação aquela noite, e de que o mesmo recebesse qualquer prêmio relacionado ao jogo (Sarkar, 2015) – o que não só serviu para confirmar o que até o momento eram apenas rumores, mas foi o combustível perfeito para incendiar a opinião da comunidade de jogadores contra a Konami.

Essa sucessão de eventos, em meio aos rumores e falta de maiores informações concretas e diretas

das fontes envolvidas, foi a responsável pela criação do imaginário coletivo acerca do status de Kojima na indústria: mesmo sendo um game designer veterano e respeitado, agora ele passou a ser visto como o *underdog*, o artista incompreendido lutando por sua liberdade criativa, que havia sido traído e abandonado por sua antiga “família”.

E ninguém percebeu isso melhor que o próprio Kojima, que vai usar este imaginário para ajudar a construir uma narrativa para reerguer sua carreira e levá-lo novamente ao patamar de liberdade artística que desfrutava antes do rompimento.

4.2. Os experimentos anteriores

Como definido por Huizinga, não é possível que aja um jogo, sem que aja um conjunto de regras que o reja – e no caso de um jogo social, muito diferente de um esporte ou videogame, tais regras não são ditas explicitamente, mas são inferidas ao jogador ao engajar com as mecânicas do jogo e suas interações com outros jogadores. Se este presente texto pretende defender a ideia de que Kojima criou um jogo social para além do seu jogo material, em busca não só de promovê-lo, mas promover a si mesmo, de que forma ele poderia ter inferido tais regras? Bem, ele na verdade não precisou fazê-lo, pois assim como seu rompimento público com a Konami, duas experiências anteriores criaram em seu público determinado imaginário acerca do que se pode esperar de uma campanha de divulgação de um jogo de Hideo Kojima.

Para melhor explicar, o melhor é descrever separadamente cada evento.

O primeiro é a etapa inicial de divulgação de Metal Gear Solid V: The Phantom Pain – que foi revelado ao mundo sem qualquer menção a franquia Metal Gear. Seu primeiro trailer, exibido ao público na edição de 2012 do Spike Video Game Awards, se apresentava como um novo e original jogo de terror, intitulado apenas de The Phantom Pain, desenvolvido por um estúdio sueco desconhecido, chamado Moby Dick Studio (Sarkar, 2015); no trailer em si, porém, estavam espalhadas diversas pistas visuais que conectavam o jogo com iconografias presentes em jogos anteriores da franquia Metal Gear. Não levou muito tempo até os fóruns online dedicados a videogames estarem lotados de postagens compilando cada possível pista e descrevendo elaboradas teorias. Meses depois, o próprio Kojima viria a público confirmar que se tratava sim do quinto jogo da franquia, e que tudo aquilo não passou de uma “elaborada farsa planejada por dois anos” (Sarkar, 2015), com nenhum grande propósito aparente além de fazer esta grande brincadeira de caça ao tesouro virtual e unir a sua base de fãs em prol de um ganho comum. Esta “pegadinha” elabora demarca a primeira instância em que Kojima buscar estender a experiência de jogar o jogo para além dos confins do virtual – um jogo social, cujo objetivo era descobrir a existência do jogo digital.

Porém, definitivamente não seria seu último flerte com esse tipo de experimento – pelo

contrário, sob a luz do seu anúncio seguinte, esta brincadeira com MGS V soa como um teste da recepção do público para esse tipo de artifício de marketing.

Durante a edição de 2014 da feira de jogos Gamescom, um *playable teaser* (teaser jogável), simplesmente denominado por suas iniciais P.T., foi lançado para download gratuito, alegando ter sido desenvolvido pelo desconhecido 7780s Studio (Sarkar, 2015); tratava-se de um jogo de terror aparentemente simples em suas mecânicas, mas que oferecia poucos direcionamentos para seus jogadores das ações necessárias para se realizar o progresso pelo ciclo de gameplay, transformando sua própria existência como jogo em um grande enigma que era impossível de se desvendar sozinho. Logo, o jogo saiu dos confins virtuais e invadiu o âmbito social, com a comunidade de gamers se unindo em prol de tentar coletar todas as peças desse intrincado quebra-cabeça, não como uma competição de quem seria o primeiro a desvendar, mas um sistema de ajuda mútua onde todos compartilhavam suas descobertas. Dessa vez, porém, assim como teve sua realização na materialidade através da existência do jogo virtual como mediador do jogo social, a “pegadinha” de Kojima teve uma recompensa igualmente mais substancial: ao se concluir o progresso do playable teaser, o jogador era recompensado com um trailer de anúncio (não-jogável) do já mencionado projeto da franquia Silent Hill que Kojima estava desenvolvendo junto com Guillermo del Toro.

Analisando este escalonamento de recursos e refinamento de técnicas entre as duas instâncias onde Kojima buscou explicitamente criar esse jogo social como forma de divulgação do jogo digital, pode-se inferir que este tipo de relação com sua comunidade de fãs é algo que ele busca desenvolver e cultivar. E, com isso, é possível estender esse pensamento e ponderar em como Kojima, ao não só promover estas disrupturas, mas também complexifica-las entre um evento e outro, está treinando de certa forma a sensibilidade do olhar de seus fãs não só para esperar esse tipo de provocação vindo dele, mas também nas formas como estes fãs devem interagir com o material vindo dele ou derivado de suas obras – o que pode muito bem ser resumido como sendo as regras de um jogo parassocial que Kojima acostumou seu público a esperar.

4.3. Ele está de volta: anunciando *Death Stranding*

I'm back!

Foram essas palavras que Hideo Kojima escolheu para se reapresentar ao mundo durante a edição de 2016 da E3, célebre convenção voltada para o universo dos jogos, meio ano após a proibição por parte da Konami de sua aparição no The Game Awards. E somente essas palavras bastaram, como é possível perceber pela reação da plateia, que irrompe em aplausos. Naquele instante, fica mais do que claro que o público geral da comunidade gamer comprou o jogo, e está

completando imerso no imaginário que foi cultivado pela imprensa ao longo de todo o conturbado período de rumores e incertezas. Ainda mais que a própria Konami acidentalmente acabou contribuindo ainda mais para criar a validação da narrativa que amarra este jogo, com cada péssima decisão de negócios que fizeram salientando aos olhos do público cada vez mais o seu papel como uma vilã da história.

Se as próprias palavras de Kojima não podem ser indícios suficientes de sua complacência com a propagação do imaginário, o fato dele não só ter escolhido aquele momento para revelar o mundo seu novo projeto, *Death Stranding* – primeiro trabalho como chefe de um estúdio completamente independente – mas a forma como ele decidiu apresentar essa obra ao público pode nos informar de seu desejo de agência para com este jogo que se criou entre ele o público, o cooptando para o benefício de sua visão artística.

Revelado na forma de um trailer de pouco mais de três minutos, a campanha de marketing de *Death Stranding* já começou a convidar o espectador a participar o seu jogo antes mesmo dele ver qualquer imagem, somente através do som. O vídeo é embalado por uma composição da banda de islandesa de rock experimental Low Roar: a faixa intitulada *I'll Keep Coming* (em tradução, *Eu Continuarei Vindo*), cujo refrão, composto basicamente da repetição de seu título, se apresenta ao clímax da cena mostrada. No contexto da obra finalizada, onde esta música também está presente, pode-se analisar sua escolha para compor a trilha-sonora de diferentes ângulos, desde uma ambiência estética, até a relevância do conteúdo da letra da canção para elementos da narrativa da obra. Mas parece óbvio que, ao utilizar esta música específica para apresentar sua nova obra após todo o caso ocorrido no ano anterior, Kojima quer acessar o imaginário do público para fazê-los projetar a narrativa construída do *underdog* contra a grande corporação maligna sobre a letra da música, transformando a escolha, que é inócua para aqueles que não estão por dentro da narrativa, e logo, fora do mundo lúdico, em uma mensagem clara como água para aqueles que estão dentro do jogo: não importa o quanto tentem me derrubar, me impedir, eu vou continuar vindo, vou continuar saindo por cima.

E se não bastasse a escolha musical, as imagens que Kojima escolhe para ilustrar a apresentação é um campo fértil de signos que os fãs de sua obra, principalmente aqueles que já engajaram em seus experimentos sociais, projetem suas expectativas e adentrem no inesgotável jogo da teorização. O trailer é basicamente composto de uma cena de sonho do protagonista que acontece ainda durante o prólogo do jogo; em contexto dentro da trama, mesmo que ainda seja um momento de mistério na narrativa, é possível já associar os signos visuais representados no delírio a elementos da diegese. Porém, quando esta cena é apresentada como o primeiro trailer do jogo em 2016, três anos antes do seu lançamento, a informação de que se trata de uma sequência de sonho não está presente. Somando-se isso as duas últimas experiências criadas por Kojima para

revelar suas obras ao público, descritas anteriormente, esse primeiro trailer foi gasolina na fogueira do imaginário de seu público.

Até bem próximo da data de seu lançamento, o material promocional de *Death Stranding*, como outros trailer e stills promocionais, continuaram a seguir o estilo e a lógica deste primeiro vislumbre. Logo, durante quase todos os três anos de antecipação, ao invés de uma campanha de marketing que buscava revelar elementos que aguçassem a vontade do jogador de adquirir o produto completo, criou-se um jogo com o espectador onde ele, munido das experiências anteriores (as regras de engajamento), tentavam decifrar o quebra-cabeça cujo qual Kojima havia espalhado as peças. Foi-se teorizado de forma incessante sobre o que se tratava o jogo, qual o seu significado dentro do corpo de obras de Kojima, qual sua relação com os eventos pessoais de seu criador e o que havia por trás das óbvias alusões ao seu projeto que havia sido cancelado ao deixar a Konami.

As respostas foram das mais variadas, muitas das quais nem chegaram perto de contemplar o resultado final da obra, mas o esforço comunitário pareceu atingir o objetivo de Kojima. Cada um de seus fãs pode projetar sua relação com a obra de seu ídolo em um canvas incompleto, cheio de signos, que o próprio havia fornecido, comparando com interpretações de outros, tentando construir uma narrativa conjunta e explorar assim diversas facetas de interpretação e engajamento com as obras de Kojima. Tornou-se, no final, uma teorização pela simples diversão tirada do ato de teorizar, sem pretensão de se estar certo.

Jogou-se pelo prazer de jogar.

5. Considerações Finais

Hideo Kojima sempre se posicional como um visionário dentro da indústria dos videogames. Essa postura, compreensivelmente, faz muita gente torcer o nariz para o homem, e por extensão, para sua obra. É possível até razoavelmente criticá-lo por comprar um pouco o mito que se criou ao entorno de sua imagem, sem perder completamente a razão. Porém, seus defensores são mais áduos que muitos dos seus mais ferozes críticos – e os desenvolvimentos deste artigo ajudam um pouco a elucidar os motivos para isso. É notável que o desejo de Kojima em revolucionar a experiência de se jogar um videogame se expande para muito mais além do que simplesmente os confins do diegético e do técnico.

Estudar e entender as técnicas que Kojima empregou ao longo de sua carreira para construir um verdadeiro espaço social com os consumidores mais engajados de suas obras pode nos ajudar a pensar em maneiras de se complexificar a comunicação com o público e estreitar laços de diálogo; onde a conversa não se dá mais apenas como resposta a um produto pronto e fechado, mas num ciclo de troca entre indivíduos, capaz de enriquecer suas visões

comunicacionais.

6. Referências

BRUSSEAU, Denis; COURCIER, Nicolas; KANAFLI, Mehdi El. **Metal Gear Solid: Hideo Kojima's Magnum Opus**. Toulouse, França: Third Éditions, 2017.

Death Stranding. Hideo Kojima. Kojima Productions. Japão/Estados Unidos: Sony Interactive Entertainment, 2019.

KOJIMA, Hideo. **The Creative Gene**. São Francisco, EUA: VIZ Media, 2021.

PARKIN, Simon. Why Did Hideo Kojima Leave Konami? **The New Yorker**. 19 out 2015. Disponível em: <https://www.newyorker.com/tech/annals-of-technology/why-did-hideo-kojima-leave-konami>. Acesso em 03 ago 2024

RETONDAR, Jeferson. **Teoria do Jogo: a dimensão lúdica da existência humana**. Petrópolis: Vozes, 2013.

RICHARDS, David. Hideo Kojima: The making of a video game auteur. **Gamesindustry.biz**. 19 nov 2021. Disponível em: <https://www.gamesindustry.biz/hideo-kojima-the-making-of-a-video-game-auteur>. Acesso em: 03 ago 2024.

SARKAR, Samit. Konami's bitter, yearlong breakup with Hideo Kojima, explained. **Polygon**. 16 dez 2015. Disponível em: <https://www.polygon.com/2015/12/16/10220356/hideo-kojima-konami-explainer-metal-gear-solid-silent-hills>. Acesso em: 03 ago 2024

SLEDGE, Ben. Death Stranding Is No Longer The Only Strand Game. **TheGamer**. 12 jul 2022. Disponível em: <https://www.thegamer.com/death-stranding-witch-strandings/>. Acesso em: 03 ago 2024.

Antônio Martins, o herói do Congado

Daniel Luiz Arrebola²¹⁵

RESUMO

Este trabalho analisa a história e a relevância cultural do Congado em Dolores do Indaiá, Minas Gerais, destacando a figura de Antônio Martins, capitão congadeiro que resistiu a proibições religiosas para preservar a tradição. A pesquisa etnográfica, realizada entre 2018 e 2023, incluiu visitas ao sítio de Martins e à sede da Associação Congadeira, guiadas por seu neto, William Monteiro, atual Rei do Mastro. Com base no método de guiamento contra antropológico, foi possível registrar narrativas e imagens significativas que refletem a memória coletiva e os elementos simbólicos da festa. O estudo também aborda o sincretismo religioso e os desafios enfrentados pela comunidade para perpetuar suas tradições, reafirmando o papel transformador da cultura popular na preservação da identidade local.

Palavras chave: Congado; Antônio Martins; herói congadeiro; contra antropologia; imagem.

INTRODUÇÃO

O Congado da cidade do centro-oeste mineiro, Dolores do Indaiá, remonta ao século XIX e teve origem nas fazendas, sendo desenvolvido pelos escravizados que construíram, nas irmandades de Nossa Senhora do Rosário, essa rica tradição da cultura popular. Na década de 1960, a diocese de Luz proibiu as celebrações do Congado durante a Festa de Nossa Senhora das Dolores, considerando a prática avessa às tradições cristãs católicas. Neste momento, o capitão do terno Congo Penacho, Antônio Martins, rebela-se contra a decisão imposta pelo clero e realiza os festejos do Congado em frente a sua própria casa, com a subida e descida dos mastros e todo o ritual existente entre estes marcadores temporais da Festa. Ainda na mesma década, o capitão, com o auxílio da recém-inaugurada Igreja Católica Brasileira, transferiu a Festa para essa nova denominação religiosa como forma de perpetuar a tradição. Anos depois, a Igreja Católica Apostólica Romana readmitiu o Congado em suas celebrações religiosas em Dolores do Indaiá.

O ensaio “Antônio Martins, o herói do Congado” tem como objetivo o resgate dos elementos simbólicos que contam a história do antigo, e heroico, capitão congadeiro. Com o auxílio de seu neto, o Rei do Mastro William Monteiro, durante meu trabalho etnográfico realizado entre 2018 a 2023, no último ano foram registradas imagens de acesso particular de sua família destes elementos. Em área rural, próxima ao núcleo urbano de Dolores do Indaiá, acessamos o antigo sítio de Antônio Martins, onde William Monteiro contou as histórias vividas no local com seu avô. A cruz fincada com vistas para o cerrado ainda se destaca ao pôr do sol. Sua antiga sanfona, da marca Scarpelli, ainda resiste ao tempo. Atualmente, sua casa, no bairro

²¹⁵ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santos (PGCS/UFES). E-mail: daniellarrebola@gmail.com.

que hoje leva seu nome, se tornou a sede da Associação Congadeira da comunidade Antônio Martins. De lá o Rei do Mastro sai na alvorada festiva, sempre na sexta-feira, para o início da Festa e, na segunda-feira, o mastro retorna para repouso até a Festa do ano que vem. Os ternos da comunidade dançam em frente à casa do antigo capitão antes dos momentos principais do festejo. Na parede da sala ainda se faz presente o antigo retrato do capitão com sua farda e acompanhado de sua esposa, Maria Angélica de Jesus, a Dona Luca.

Este trabalho irá narrar como o tempo de experiência de campo em Dorés do Indaiá me conduziu, de forma especial e única, ao acesso a estes locais e informações particulares da vida desta incrível figura que permeia a histórica do Congado dorense. Ao realizar esta investigação, realizei as imagens presentes no ensaio fotográfico que leva o mesmo nome do artigo como forma de registro desta memória que hoje é pilar desta rica cultura popular.

A imersão em campo – Da comunidade a vida de Antônio Martins

Dorés do Indaiá, município situado na região administrativa de Bom Despacho, no centro-oeste de Minas Gerais, conta com uma população estimada em 12.630 habitantes, majoritariamente urbana²¹⁶. Fundada no século XVII durante a abertura da Picada de Goiás pelos bandeirantes, a cidade desempenhou papel estratégico como ponto de exploração de recursos naturais e sequestro de indígenas, atividades que marcaram a expansão territorial rumo ao interior brasileiro. No século XVIII, foi elevada à condição de vila devido à relevância populacional e localização estratégica para a exploração aurífera e o tráfico de nativos. Já no final do século XIX, a chegada das estradas de ferro consolidou sua importância regional, posicionando-a como um dos principais centros urbanos da época (Catão, 2009).

O município destaca-se pelo clima quente, vegetação típica do Cerrado e grandes praças de solo avermelhado, além de sua proximidade com o curso inicial do rio São Francisco e a Serra da Saudade, adjacente à Serra da Canastra. Dorés do Indaiá, elevada à categoria de município em 1855, originou outros municípios vizinhos, como Serra da Saudade, atualmente o menor município brasileiro em população, com apenas 850 habitantes, e Bom Despacho, que hoje possui 51.028 habitantes²¹⁷ (Corgozinho, 2009).

A tradição das Congadas, também conhecidas como Congados ou Reinados, é uma expressão marcante da religiosidade e cultura popular em Dorés do Indaiá. Essas festividades,

²¹⁶ Dados do último censo IBGE, pesquisado em <
<https://g1.globo.com/mg/centro-oeste/noticia/2023/06/28/populacao-de-dores-do-indaia-mg-e-de-12-630-pessoas-aponta-o-censo-do-ibge.ghtml>>

²¹⁷ Utilizar a mesma fonte de informação da referência anterior.

caracterizadas por danças e cantos em louvor a santos negros da Igreja Católica, como São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário, refletem o sincretismo religioso consolidado pelas Irmandades Negras desde o período colonial (Barbosa, 1964; Santos, 2023). Os primeiros registros das Congadas na região remontam ao século XVIII, com a fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em 1832. A festa, de forte caráter mariano, permanece central no cotidiano cultural do município, resgatando memórias dos escravizados e suas tradições. Relatos dos congadeiros mais antigos, como o Rei do Mastro William Monteiro, indicam que as primeiras celebrações ocorriam em áreas rurais, próximas ao Ribeirão do Jorge, antes de se centralizarem no atual espaço urbano dedicado à padroeira.

Desde minha chegada a Dores do Indaiá, William Monteiro tornou-se uma das principais referências para acessar histórias do Congado e os locais com informações relevantes. A casa onde o neto de Antônio Martins reside é a antiga casa do seu avô, assim como, hoje é a sede da comunidade que leva o nome do herói congadeiro. Todas as vezes fui a Dores, meu interlocutor fazia questão de me mostrar algo novo. Uma farda nova, os novos enfeites do mastro, um local especial de devoção e muitos outros elementos que compõe a sacralidade da Festa. Na ocasião do festejo de 2023, ao chegar no primeiro dia na cidade, uma terça feira, dia 9 de agosto, após o almoço na casa da devota que sempre me acolhe em sua casa, Viviane Giordani, caminhei até a comunidade Antônio Martins e lá encontrei William Monteiro pintando as paredes de fora de cor azul celeste para concluir um oratório que o mesmo fez para ficar exposto aos que passavam em frente a sede da comunidade. Nesta estavam, como costumeiro na cidade, as imagens de São Benedito, Santa Efigênia e ao centro Nossa Senhora do Rosário.

Ao me ver, parou a pintura e me cumprimentou com alegria: “chegou, hein. Doutor Daniel!”. Entramos para dentro da casa e conversamos um pouco. Ele me contava animado os pormenores da festa daquele ano. Passado algum tempo de bate papo, me perguntou: “você está com pressa?”. Respondi que não e que estava rondando a cidade para justamente registrar os preparativos para a Festa, no que ele me informa: “então vem comigo que hoje vou te levar em um lugar especial”. Entramos em seu carro, um Siena cinza, e saímos da cidade pela estrada que liga ao município de Quartel Geral. A rodovia inicia dando uma volta em torno de Dores do Indaiá, pouco depois, pegamos outra estrada a esquerda, dessa vez de terra, que com o tempo seco do cerrado formava grandes nuvens de poeira que nos obrigava a andar bem devagar na estrada estreita e esburacada. Após um percurso de aproximadamente 15 minutos, viramos à direita para uma outra estrada ainda mais estreita esburacada. Após 5 minutos chegamos a uma porteira de arame, de troncos velhos e finos. William Monteiro desceu, abriu, retornou ao carro e entrou no terreno, estacionando a frente de um espaço com outra porteira de arame e onde estavam soltos

dois cavalos magros. “O dono era amigo do meu avô e até hoje ele guarda esses cavalo veio aí”, me contou.

Assim que descemos do carro William Monteiro me agracia com a notícia: “você chegou na antiga casa de Antônio Martins”, e aponta para uma casa pequena, velha e com nítido aspecto abandonado. O neto do antigo dono segue até a outra porteira, abre e me convida a passar para o lado da casa. O terreno era irregular, com pouco mato, mas muitas árvores, sobretudo mangueiras. A casa estava toda fechada com alguns petrechos de agricultura encostados ao seu lado, todos muito velhos e enferrujados. Enquanto eu registrava algumas imagens, William Monteiro ia contando com olhar saudosos as histórias de sua infância na casa do avô: “aqui o meu avô tinha um toco que ele deixava pra rapar a bota antes de entrar em casa”, “ta vendo essa mangueira? Fui eu que joguei um caroço de manga e ela nasceu. Dai quando alguém ia pegar o meu avô dizia: ‘essa manga é do Wilu!’”.

Ficamos no sítio aproximadamente 1 hora. Neste tempo, William Monteiro me mostrou de tudo um pouco. A vista do cerrado, os sítios vizinhos (um deles o do dono dos cavalos), as árvores, os limites do terreno do seu avô, e tudo isso regado a muitas histórias enquanto eu produzia muitas imagens. Quando o sol começou a se por, pegamos novamente a estrada com grandes nuvens de poeira, desta vez com alguns caminhões da empresa de mineração vizinha a cidade. Esses andavam bem devagar a nossa frente, o que tornava as nuvens de poeira ainda mais densas. Passado o caminhão, logo chegamos à rodovia principal. No primeiro momento, imaginei que tornaríamos a casa de sede da comunidade Antônio Martins, mas não. Entramos por outras ruas do bairro que leva o mesmo nome e saímos em uma pequena rua de paralelepípedo que tinha uma vista privilegiada de Dorés do Indaiá. Lá era a casa do capitão do Moçambique da comunidade. William Monteiro fora buscar algumas camisetas que seriam dadas aos dançantes da comunidade. Ao entrar, contou que havia me levado ao antigo sítio de Antônio Martins, o capitão então disse: “então perai que vou te mostrar uma outra coisa que você vai gostar!”. Minutos depois, ele retorna ao lado de fora da casa com uma sanfona muito antiga, da marca Scarpelli, toda feita em madeira e com muitos detalhes entalhados a mão. “Olha aí, a antiga sanfona do nosso capitão Antônio Martins!”. Logo William Monteiro disse que eu a fotografasse, pois se tratava de outra relíquia da história do Congado dorense.

Após aquela feliz visita e uma tarde de grandes descobertas na história da cultura popular de Dorés do Indaiá, William Monteiro me deixou na casa de Viviane Giordani e combinamos de nos reencontrar no dia seguinte para acompanhar os preparativos do mastro que seria erguido após alguns dias.

Produção de imagens e contra antropologia

Quando vou a campo com minha câmera para a realização de uma pesquisa etnográfica e também a produção de imagens, uma prática que adotei desde o início é convidar e mostrar a meus interlocutores como produzir imagens. Alguns topam, sobretudo os mais jovens, muito, como o caso de William Monteiro, dizem que se sentem a vontade que eu faça as imagens. Alguns tentam por algumas vezes fazer uma ou outra foto, mas acabam deixando essa tarefa por minha conta.

Esta ida a casa do sítio de Antônio Martins revelou uma nova prática com o uso da câmera, o “guiamento” do fotógrafo. Enquanto procuro em minhas pesquisas fazer um exercício contra antropológico de dar a câmera para que os meus interlocutores coloquem seus olhares sobre as imagens produzidas, desta vez o meu olhar fui guiado pelo direcionamento do olhar de William Monteiro. Tanto durante a visita ao sítio como na casa no capitão do Moçambique, meu interlocutor me indicava: “registra essa árvore”, “tira uma foto aqui dessa vista do cerrado”, “você precisa fotografar a cruz que o meu avô fincou, mas bem aqui oh! Pegando esse por do sol de fundo”.

As chamadas novas antropologias, ou contra antropologias, tem renovado nosso arcabouço teórico ao trazer para a cena principal não mais o etnógrafo que vai a campo e trás a academia a sua compreensão do que observou, mas sim, os atores que historicamente foram pesquisados e agora nos dão um outro olhar, mais profundo e verdadeiro, sobre seu cotidiano e suas culturas. Temos observado alguns autores que despontam com suas problematizações sobre o nosso mundo a partir de sua visão, como Kopenawa (2015), Krenak (2020) e Santos (2020, 2023). Ao ser direcionado por William Monteiro, identifiquei um novo mecanismo de contra-antropologia, no qual o interlocutor não utiliza diretamente ferramentas para expressar seu mundo, mas orienta o antropólogo sobre onde ir, o que ver, registrar e compartilhar.

Durante esta experiência de ser conduzido a um ambiente que guarda parte da história do Congado dorense e ter a tutoria de William Monteiro sobre aquele local e sobre o que ele julgava ser os elementos importantes a serem registrado, mesmo que ele não estivesse ou soubesse sobre o uso da câmera, eu pude me colocar como uma ponte de diálogo entre esta pesquisa, suas imagens, e o meu interlocutor, fazendo com que este fosse o verdadeiro autor deste ensaio. Assim, criando um método de guiamento contra antropológico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou valorizar a rica herança cultural e histórica do Congado em Dorés do Indaiá, tomando como figura central o capitão Antônio Martins. Através da interação com William Monteiro, neto do capitão e guardião da memória de sua família e comunidade, foi possível acessar narrativas, símbolos e locais de significativa importância para a construção e perpetuação dessa tradição. Essa vivência em campo revelou como o Congado não é apenas uma manifestação cultural, mas também um território de resistência, fé e pertencimento, que articula passado e presente em um ciclo contínuo de renovação.

Ao adotar uma abordagem etnográfica visual e participativa, os registros realizados transcenderam o papel de meras documentações. O processo de guiamento por William Monteiro proporcionou um diálogo rico e inovador, no qual o pesquisador não só observou, mas também foi conduzido e instruído sobre o que registrar. Este método, aqui denominado guiamento contra antropológico, demonstrou o poder do olhar do interlocutor na condução da narrativa, possibilitando que as imagens captadas se tornassem um testemunho autêntico e sensível da vivência congadeira.

A imersão em Dorés do Indaiá evidenciou como as práticas culturais dialogam com as dinâmicas sociais e históricas locais. A reapropriação do espaço sagrado e a persistência do Congado, mesmo diante de restrições impostas pela Igreja Católica no passado, reforçam o papel ativo das comunidades na preservação de suas tradições. A resistência de Antônio Martins, simbolizada tanto em suas ações quanto nos objetos e espaços que deixou, continua a inspirar e fortalecer a comunidade congadeira, que mantém vivas suas memórias e práticas.

Por fim, este estudo reafirma a relevância de metodologias que promovam o protagonismo dos interlocutores na produção de conhecimento antropológico. O Congado em Dorés do Indaiá não é apenas um objeto de pesquisa, mas um universo complexo e vivo que exige um envolvimento ético, colaborativo e respeitoso. Dessa forma, este trabalho não apenas resgata e preserva as memórias de uma figura heroica, como também destaca a importância de reinventar práticas etnográficas que valorizem os olhares e vozes das comunidades pesquisadas.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Waldemar A. Dorés do Indaiá do Passado. Editora Santa Maria: Campinas, 1964.
- CORGOZINHO, Batistina M. S.; CATAO, Leandro P.; PEREIRA, Mateus H. F. Histórias e Memórias do Centro Oeste Mineiro: Perspectivas. Ed. Crisálida: Belo Horizonte, 2009.
- KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. O amanhã não esta a venda. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

SANTOS, A. B. dos. A terra da, a terra quer. Ubu editora: São Paulo, 2023.

_____. Fazer um retorno: contribuição ao caminho de pesquisa. In. Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso eletrônico] : caminhos de pesquisa na psicologia e ciências humanas / Abrahão de Oliveira Santos (organizador). – Niterói : Eduff, 2020.

SILVA, Rubens A. A atualização de tradições: performances e narrativas afrobrasileiras. São Paulo: LCTE Editora, 2012.

“Quer moleza? Faz ballet”: corpo e imaginário na dança clássica retratados no filme “Cisne Negro”

Roberta Camargo Bandeira Duarte de Carvalho Madeira²¹⁸

Resumo

Quando a frase “Quer moleza? Faz *ballet*” é pesquisada *online*, os resultados variam de comentários de seguidores em postagens até a venda de blusas com afirmações similares, como “Tá pesado? Faz *ballet*”. É uma referência a um imaginário do senso comum que envolve a dança clássica: a ideia de que fazer *ballet* é algo simples e que não demanda esforço. Em contrapartida, quem repete essa afirmação não leva em consideração que esse estilo de dança possui uma série de códigos de conduta e comportamento que moldam o visual do artista, como demonstrado no filme “Cisne Negro” (2010), de Darren Aronofsky. Alguns exemplos são a preocupação constante com a arrumação do coque no cabelo e as roupas, que devem ser impecáveis, além do peso corporal, com a aparente magreza, e os transtornos alimentares. O objetivo é discutir os imaginários usados como embasamento para o pensamento de que o *ballet* não demanda esforço, refletindo-se sobre a distorção da autoimagem e a negligência da saúde em busca da perfeição estética, a partir de situações retratadas no longa metragem e dados de uma pesquisa sobre transtornos em jovens bailarinos amadores. Os autores estudados serão FOCAULT (1996), com foco no controle e vigilância; SIQUEIRA (2006), que analisa imaginário e corpo na dança clássica; GREINER (2003), que discorre sobre a crise nos signos presentes no corpo e GUIMARÃES et al. (2014), que conduziram um levantamento clínico em questão, analisando transtornos alimentares em adolescentes praticantes da dança clássica. Por fim, observa-se o corpo do artista, distante das luzes do palco, como protagonista de um doloroso processo.

Palavras-chave: corpo, imaginário, ballet, dança.

Introdução

Basta uma busca no Google²¹⁹ para verificar que uma frase – que pode ser atribuída aos frequentadores de academia e amantes do mundo *fitness* – em nada tem a ver com os ambientes repletos de equipamentos para condicionar o corpo: “Quer moleza? Faz *ballet*”. Quando essas palavras são pesquisadas na plataforma, mais de 54.800 resultados aparecem. Entre eles, até blusas à venda com variações da afirmação, como “Tá pesado? Faz *ballet*”.

Essas palavras fazem referência a um imaginário do senso comum que envolve a dança

²¹⁸ Mestre em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Especialista em Jornalismo Cultural pela UERJ. Graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Licenciada em Dança pelo Centro Universitário da Cidade. Tem experiência na área de jornalismo, com ênfase em televisão.

²¹⁹ Pesquisa realizada no dia 10 de dezembro de 2024: https://www.google.com/search?q=quer+moleza%3F+faz+ballet&rlz=1C1FCXM_ptPTBR1136BR1136&oq=quer+&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUqBggBEEUYOzIGCAAQRRg5MgYIARBFvSAQgyNDc4ajBqMagCALACAQ&sourceid=chrome&ie=UTF-8

clássica: a ideia de que fazer *ballet* é algo simples e que não demanda esforço. É um pensamento que pode estar correlacionado a uma série de fatores diferentes, como o fato de ser uma modalidade executada com música clássica, por primar pela leveza e clareza na movimentação ou mesmo por ser feito majoritariamente por mulheres.

Uma outra questão não é levada em consideração quando a frase circula entre os *haters* do *ballet*: a extrema preocupação com a forma física que é inerente à dança. Principalmente no clássico, existe uma série de códigos de conduta e comportamento que moldam o visual do artista. São características pertinentes desde à maneira com que o coque é arrumado no cabelo até o peso do corpo (e à aparente magreza). A extrema preocupação com o físico tem consequências diversas, como os transtornos alimentares, abrangendo patologias originárias, então, de fatores psicológicos. O *blockbuster* “Cisne Negro”, (2010), de Darren Aronofsky, sucesso de crítica e público, traz à tona essas discussões a partir de um enredo baseado em alucinações de uma bailarina que busca a perfeição a todo o custo. A protagonista emagrece ao longo da história, à medida que entra em uma espiral psíquica autodestrutiva.

Quando são elencados a disciplina, o rigor, as normatividades e os padrões a que os praticantes da dança clássica se submetem para fazer parte do mundo do *ballet* (que vai muito além das horas semanais de ensaio nas salas de aula), a “moleza” – ironicamente apontada por um público que pressupõe uma dança clássica não condizente com a realidade – cai por terra para dar lugar à complexa teia de representações que compõem a modalidade.

Algumas origens da dança clássica

Uma das principais origens do *ballet* clássico remonta ao século XV, com o Rei Luís XIV, conhecido como “Rei Sol”, na França (PORTINARI, 1989). O monarca era grande incentivador da dança e inaugurou teatros no país. Ele também costumava praticar a arte. Visto como um exibicionista, tinha destaque em longas apresentações (há registros de que duravam dias seguidos), com sapatos de salto alto e figurinos extravagantes. Luís XIV criou a “Academie Royal de la Danse”, precursora da linha francesa e, na mesma época, os espetáculos passaram a ter temas específicos – algo que já referenciava ao *ballet* de repertório como é conhecido na atualidade.

Outro nome que alavancou o estilo foi Pierre Beauchamp, mestre na dança clássica. Ele desenhou um código especial para o *ballet* que viria a ser eternizado nas salas de aula. Aos poucos, etapa por etapa, a arte foi se consolidando com uma estrutura própria – e características bem peculiares como, na época, ser própria de ambientes aristocráticos, exclusivista e racista.

Sobre os primórdios do *ballet* na França, um artista foi extremamente importante para propagar a dança clássica e formatá-la como posteriormente viria a ser moldada: Jean Georges Noverre. Com o lançamento, em 1760, de “Letters sur la Danse et sur les Ballets” (em português,

“Cartas sobre a Dança”), a expressividade desenvolvida por Noverre passou a ser mais um código incorporado aos palcos – no chamado *ballet d’action* (PORTINARI, 1989). Ao mesmo tempo, os sapatos de salto, advindos do “Rei Sol”, deram lugar a sapatos mais baixos e, mais tarde, às sapatilhas.

Enquanto a dança clássica se consolidava em território francês, em outros lugares, como na Inglaterra e na Rússia, o *ballet* também se desenhava. Embora haja diferenças nos estilos provenientes de cada localidade, uma prerrogativa acabou interconectando todos esses modos de dançar: a disciplina – e a consequente rigidez – onipresente no estilo. Mais recentemente, “Cisne Negro”, sucesso absoluto que faturou 329 milhões de dólares no mundo²²⁰, foi o primeiro filme do grande circuito a discutir questões como essas, tão pertinentes ao mundo do *ballet*, abertamente, em um thriller de terror psicológico.

Bailarinos clássicos e disciplina

Se há uma palavra que possa definir a dança clássica é disciplina. Seguida de controle, rigidez e condicionamento, forma um conjunto nominal de representações que constroem o imaginário do *ballet*. Entretanto, tudo isso se estabelece de forma muito naturalizada, já que são costumes antigos que se perpassam entre gerações. É uma rede de normas institucionalizada que, por vezes, nem precisa ser verbalizada pois é tradicional. Como diz FOUCAULT (1996, p. 158) “[...] funciona permanentemente e em grande parte em silêncio”. Bailarinos iniciantes no meio procuram se adequar aos moldes para aprofundar a sensação de pertencimento ao universo do estilo.

Em “Cisne Negro”, essa teia de relações fica explícita em diversos momentos, principalmente para compor a personalidade de Nina, vivida por Natalie Portman, que inicialmente é muito obediente e contida em ações. A mãe dela, Erica, interpretada por Barbara Hershey, também foi bailarina em um passado distante e incentiva a filha a manter o comportamento disciplinado.

São códigos que começam dentro do ensaio. A estrutura dos exercícios tem um formato fechado (sequências de barra e centro possuem lógica de movimento próprias – na barra, por exemplo, há o aquecimento, seguido do *plié*, *tendu*, *jeté*, etc). Para além disso, cada sequência também segue um andamento. Ao fim, a aula é montada em torno de pontos de destaque, como trabalhar o equilíbrio ou a preparação para saltos, por exemplo. Isso permite que a ordem dos passos seja decorada – o que também exige do praticante, simultaneamente, prontidão corporal e memória motora.

²²⁰ Informações sobre o filme na página da Wikipedia: https://pt.wikipedia.org/wiki/Cisne_Negro#:~:text=Foi%20considerado%20um%20sucesso%20inesperado,um%20or%C3%A7amento%20de%2013%20milh%C3%B5es, acesso em 10 dez. 2024.

O visual é outro ponto de atenção. GREINER (2003, p.50) afirma que “[...] a primeira e mais importante mídia da cultura é o corpo [...]” e isso é notório quando se analisa a aparência de quem dança. Os bailarinos seguem regras que permanecem implícitas nos cursos (mas não menos indispensáveis) – e, logicamente, variam de escola para escola. No geral, mulheres usam cabelos em coque, *collants* e meias-calças. As sapatilhas costumam acompanhar as cores das meias-calças. Homens utilizam *collants* ou shorts e sapatilhas de meia-ponta (as sapatilhas de ponta são de uso exclusivo feminino). Há academias que exigem das bailarinas, mesmo nas salas de aula, o uso de maquiagem e enfeites menores nos cabelos como forma de valorizar o aspecto durante os ensaios. As roupas coladas de malha, helanca ou lycra, na maior parte dos casos, são uma grande ferramenta que ajuda o mestre (seja professor ou ensaiador) a visualizar os corpos e como se dispõem durante a prática, possibilitando correções pontuais. Além disso, auxiliam a facilitar a prática, possibilitando uma maior elasticidade e flexibilidade corporal. No filme analisado, a protagonista Nina segue regras e códigos de vestimenta a todo o momento, sempre com o cabelo preso impecavelmente e roupas próprias do *ballet*, exemplificando essas imagens.

Se há regras que começam na estrutura da aula e chegam ao vestuário, o mesmo pode se dizer do comportamento em sala. Como as sequências têm movimentações variadas – e devem ser decoradas no mesmo momento em que são ensinadas – os bailarinos precisam desenvolver um grau determinado de concentração e atenção. Embora seja embalado com música clássica, o *ballet* tem um ritmo intenso de desenvolvimento em sala, à medida em que as sequências se encadeiam continuamente e uma aula completa seja composta por diversas etapas. Dessa forma, mesmo que não se esteja ensaiando uma *suite* (como são chamados os trechos/atos extraídos de obras maiores) ou uma coreografia – seja um *ballet* de repertório, que é composto por inúmeras sequências antologicamente conhecidas no meio, ou uma apresentação de livre criação –, praticar a dança clássica é sempre como participar de um espetáculo completo. E exige tanta disposição quanto.

Toda a disciplina e controle se repetem na vivência fora dos ensaios. Essa é uma arte que não se manifesta somente no palco ou na sala de aula – fazer *ballet* torna-se um estilo de vida. Com muitas horas semanais de prática, os ciclos de convivência dos artistas, em vários casos, envolvem, inevitavelmente, outros bailarinos. Gostos em momentos de lazer, por exemplo, também incluem assistir a espetáculos de outras companhias ou usar produtos de marcas de dança – que não só fabricam itens para serem utilizados durante as aulas como também para o cotidiano. Esses pontos são observados no longa, em cenas que demonstram a personagem principal caminhando sozinha pelas ruas, conversando apenas com outros artistas e, em um raro momento que aparece se distraindo, na companhia da outra bailarina, Lily, vivida por Mila Kunis.

Por sua vez, a alimentação é outro foco de quem faz dança clássica: “manter” a forma implica em observar o que se ingere para não permitir que a balança tenha “vantagem” sobre um

corpo que vive sob constante vigilância. Os códigos e regras se configuram em ferramentas de domínio, tanto do professor sobre o corpo do aluno, quanto do *ballet* sobre a individualidade, em um processo de equalização, no palco e fora dele. Como afirma SIQUEIRA (2006, p.58): "O que essas disciplinas fazem é exercer uma dominação, muitas vezes não percebida pelo sujeito. Sua atuação dá-se aparentemente no corpo, mas implicitamente na mente também."

E esse mesmo corpo docilizado nota-se nos momentos mais triviais do cotidiano. Por exemplo, quando na rua, de forma displicente, ao invés de simplesmente chamar um ônibus, o bailarino executa uma verdadeira sequência clássica para fazer o coletivo parar, chamando a atenção de passageiros mais atentos ao redor. No filme, as movimentações mais simples em cena da personagem principal demonstram que uma artista do clássico pode sair da academia de *ballet*, mas a dança não sai do corpo dela.

O corpo na dança clássica

Se existe um grande foco na dança, no geral, é o corpo. Afinal, é a partir dele que se manifesta a movimentação para a execução dos passos. Porém, quando o assunto é o *ballet*, há uma preocupação muito característica do estilo: a perfeição. SIQUEIRA (2006, p.39) exemplifica isso no contexto da comunicação: "suporte de identidades ao mesmo tempo em que matriz de significados, o corpo é portador de signos." O *ballet* comunica perfeição em vários sentidos que partem, exclusivamente, dos corpos. É uma busca com desdobramentos que se relacionam: a prática de movimentos, o desenho dos bailarinos pelo espaço, as qualidades com que se fazem os passos (de forma rápida, lenta, com peso ou leveza) e, por tabela, a aparência.

Dessa forma, o corpo é, primordialmente, o ambiente em que habita o sujeito. É a primeira casa que se ocupa. Para um bailarino, é a principal ferramenta, que deve ser cuidada, priorizada e preservada. Um indivíduo que trabalha com dança entende, consciente e inconscientemente, que esse espaço – o corpo – é o principal meio de comunicação dele com ele mesmo e com o ambiente que ocupa. Conforme aponta SIQUEIRA (2006, p.49):

O corpo não seria apenas um objeto físico "aparência" de uma interioridade. Intrinsecamente ligado a essa interioridade, o corpo transforma-se em um instrumento com o qual o homem habita o mundo e a ele pertence.

No caso da dança clássica, essa casa, além de aparecer em destaque, é caracterizada por uma domesticação que possibilita o enquadramento no imaginário do *ballet*. O filme apresenta uma cena didática sobre o assunto. Nina tira medidas com a costureira, que reclama sobre o fato dela ter engordado. O corpo da personagem fica, assim, sujeito aos direcionamentos de terceiros, tendo que se submeter às ordens alheias para se enquadrar nos padrões exigidos. Isso vai desde a desenvoltura em sala até o peso.

Para executar os movimentos que partem, na maioria das vezes, de um *en dehors*²²¹ trabalhado, é necessário um treinamento que envolve desempenho motor mas, primordialmente, consciência corporal. Basicamente, a mente precisa entender e comandar para que os músculos e ossos possam executar. O condicionamento é realizado por meio da prática – ao mesmo tempo, também, porque muitos artistas que atuam de forma profissional com o *ballet* se devotam quase que integralmente a desenvolver essa conexão mental e física.

Sendo assim, o corpo que faz o *ballet* clássico deve estar, em primeiro lugar, disposto a se moldar no que a movimentação exige. O molde, em muitos casos, vem de um rígido controle no peso. A magreza que, fora das salas de aula, pode ser relacionada à doença, quando inserida no contexto do *ballet*, é vista como uma forma de prezar pelo físico em benefício da boa execução das sequências. Pernas torneadas, braços esguios e um tronco magro são comumente vistos como sinônimos de um corpo pronto para dançar movimentos que exigem rapidez, pronta-resposta, leveza e equilíbrio. Esses códigos compõem o imaginário do bailarino que está preparado para desempenhar um papel no clássico. Como SIQUEIRA (2006, p.57-58) destaca: "A disciplina a que o corpo moderno foi submetido é resultante do controle de operações do corpo, sua sujeição e a imposição de uma relação de docilidade-utilidade". As aulas e ensaios, então, providenciam um corpo treinado, que por sua vez se torna útil ao *ballet* e se apresenta de maneira diferenciada socialmente.

O corpo adquire significado por meio da experiência social e cultural do indivíduo em seu grupo, tornando-se discurso a respeito da sociedade, passível de leituras diferenciadas por atores sociais distintos. Sua postura, forma, disposição, suas manifestações e sensações geram signos que são compreendidos por uma imagem construída e significada pelo interlocutor. Os gestos e movimentos desse corpo também são construídos, aprendidos no convívio em sociedade - seja diretamente, no contato interpessoal, ou por imagens e representações veiculadas por meios de comunicação. (SIQUEIRA, 2006, p.42)

Os moldes de aparência e comportamento aprendidos em sala vão, assim, muito além da execução dos passos durante as performances. Quando um bailarino se dispõe a entrar para esse universo, mente e corpo são inseridos na complexa relação de sentidos, significados e conceitos pertinentes a essa modalidade de dança. As representações dessas imagens são compartilhadas em comentários e postagens sobre o assunto na internet.

Comunicação, sentidos e contextos

Embora haja todo o controle e carga disciplinar que envolva a dança clássica, no momento em que as luzes se acendem para o público, o que se vê, no palco, ganha muitas leituras. A principal delas diz respeito a um imaginário já consolidado sobre o *ballet*. Em um espetáculo,

²²¹ Significa “para fora” em francês, termo voltado para a capacidade de rotação das coxas e, consequentemente, maior abertura das pernas. Acesso em 11 de dez. 21: <https://petitedanse.com.br/8-curiosidades-sobre-o-en-dehors-que-voce-precisa-saber/>

aparece em cena um corpo que dança de forma leve e sutil; que transmite tranquilidade e plenitude por meio dos movimentos; que salta e gira com aparente facilidade e que se desenvolve ao som da música clássica. Todos esses fatores, aliados a uma interpretação que neutraliza qualquer tipo de dor sentida durante a execução dos passos (bailarinos, em um geral, utilizam o lado artístico também para ressignificar o que sentem enquanto dançam, de modo a mascarar o sofrimento físico), podem ser usados como argumentos – para aqueles que desconhecem a modalidade – e reforçar o imaginário e o estereótipo de que fazer *ballet* é algo simples. Ou, no senso comum, sintetizado pela frase: “Quer moleza? Faz *ballet*”.

A comunicação se efetiva a partir do momento em que a conjuntura de sentidos, troca de mensagens, signos e significados se embasam em uma construção lógica. No caso do *ballet*, a rede se potencializa por se tratar de uma arte secular – e que mantém viva o tradicionalismo, em essência. Esse conjunto pode ser utilizado e reinterpretado de acordo com o entendimento de cada emissor ou receptor. E é nesta etapa que se perpetua o imaginário de que fazer *ballet* seria “moleza” – e que se propaga entre grupos que, partindo-se do ponto de vista deles próprios, têm um esforço físico muito maior e incontestável. É um dos vieses da comunicação de imaginários e corpo, que dependem do contexto onde são analisados, como ressaltado abaixo:

Como sistema aberto e complexo, refaz sentidos que, a despeito da vontade do sujeito, vivem para comunicar e, por conseguinte, para transformar os ambientes onde ganham estabilidade suficiente para sobreviver. (GREINER, 2003, p.58)

Uma vez que a comunicação também é composta por verdades com múltiplas óticas, o discurso se questiona quando o universo que compõe o *ballet* é observado mais a fundo. Na internet, na rede social *X* (antigo *Twitter*), usuários já viralizaram publicações (ou seja, tiveram muitas curtidas e compartilhamentos) em que demonstram, com imagens, as falhas desse tipo de afirmação. Uma seguidora²²², por exemplo, postou a foto de um bailarino e de um homem que supostamente faz academia acompanhada da seguinte legenda: “crossfiteiro: quer moleza? Faz *ballet* kkk. Perna do bailarino / perna do crossfiteiro”. Na imagem, pode-se ver que a intenção é comparar a musculatura das duas pessoas: e, no caso apontado, o bailarino tem músculos muito mais aparentes e definidos do que o outro homem.

São exemplos de opiniões contrárias que mostram como a comunicação, com discursos de enunciação, conceitos, sentidos, signos e significados é utilizada para justificar argumentos com embasamento lógico – seja ele correspondente à uma verdade ou a diversas verdades, que se traduzem em maneiras diferentes de falar do mesmo assunto. Essas afirmações tornam-se características de grupos majoritários, representando imaginários como, no exemplo estudado, aficionados por academia ou amantes da dança clássica. As palavras usadas, a estrutura da escrita e o contexto em que se inserem fazem a diferença na expressão dos posicionamentos.

²²² Postagem de @giovanakury: <https://twitter.com/giovanakury/status/1008534747738460161>. Acesso em 10 dez. 2024.

O sentido é o resultado de múltiplos processos e é construído pelos atores sociais em determinada situação ou no chamado os “contextos de enunciação”. É resultado das trocas comunicativas, ou seja, do próprio uso das palavras, termos e expressões, promovendo também a circulação de formas simbólicas, de representações. (SIQUEIRA, 2006, p.25)

No entanto, escapa a esses argumentos uma outra circunstância muito comum no universo do *ballet* que corrobora a existência e permanência, ainda hoje, dos corpos magros na cena clássica: os transtornos alimentares. O excesso de rigor e disciplina a que são submetidos esses corpos desencadeia doenças nos jovens que afetam o organismo como um todo.

Imagem corporal e transtornos alimentares (TA)

A vigilância constante a que são submetidos os bailarinos tem diversos reflexos, mas alguns dos principais deles dizem respeito à maneira com que os corpos se mantêm magros e, por vezes, adoecidos. Como ressalta FOUCAULT (1996, p. 158). “[...] essa rede ‘sustenta’ o conjunto e o perpassa de efeitos de poder que se apoiam uns sobre os outros: fiscais perpetuamente fiscalizados.” Ou seja, os efeitos corporais são relacionados à imagem que esses artistas têm dos próprios corpos – e dos profissionais ao redor deles, reforçando uma cobrança excessiva pelo baixo peso. No entanto, não basta pesar pouco: tem que parecer que pesa menos. Conforme aponta SIMAS E GUIMARÃES (2002, p.125): “A imagem corporal faz parte da rotina da dança e um corpo magro é um constante na vida do bailarino”.

Essas consequências são clínicas. SIMAS E GUIMARÃES também explicam, no mesmo trabalho de 2002, que podem ser resumidas em quatro eixos diferentes: dismorfia (a distorção da imagem corporal, ou seja, quando uma pessoa vê o corpo de maneira muito diferente do que realmente é), anorexia nervosa (magreza extrema), bulimia nervosa (com a compulsão por indução ao vômito) e a dieta contínua a que se submetem os artistas na dança clássica. Os fatores são observados de diversas formas no universo do *ballet*: desde um corpo extremamente magro que dança em cena até uma bailarina que esteja com o psicológico afetado pela preocupação com o peso.

No cinema, o filme “Cisne Negro” também retrata algumas dessas compulsões. Nina, desenvolve, durante o longa, uma série de processos psicológicos que inclui uma progressiva perda de peso. Durante toda a película, há uma trajetória clara de desenvolvimento de pânico na bailarina profissional que está associada à uma magreza contínua. No início, Nina aparece com o físico magro, porém, ainda com certo aspecto saudável. Com o passar do enredo, a atriz emagrece progressivamente, enquanto manifesta crises sucessivas que indicam uma esquizofrenia (ela se sente perseguida, tem alucinações e alterações abruptas de humor). De forma mais literal, há cenas que indicam também a bulimia, em que a personagem aparece vomitando após comer. A rotina de ensaios, a pressão para a perfeição, a alimentação, o comportamento disciplinado e até o uso de drogas são abordados.

As situações vividas por Nina são representadas, em alguns momentos, fantasiosamente, mas não se distanciam da realidade de muitos bailarinos. Problemas psíquicos e físicos são retratados no longa. O fato é que, embora seja um enredo ficcional, o transtorno alimentar é um tipo de comportamento comumente observado em artistas da vida real.

Em São Luís, no Maranhão, foi realizada uma pesquisa com 30 bailarinos clássicos adolescentes (15 a 19 anos) em 2011 (GUIMARÃES et al., 2014). O questionário e acompanhamento buscava identificar transtornos no grupo avaliado, que não atuava profissionalmente na área. Dos jovens, 30% apresentavam risco para anorexia e 40% para bulimia. No geral, 33,7% deles usavam métodos compensatórios para perda de peso (como jejum por um dia todo e remédios). Ainda, 26,7% insatisfeitos com a imagem corporal.

A alta incidência de insatisfação com a imagem corporal associada à grande prevalência de comportamentos de risco de TA encontrada neste estudo ratifica que a prática do balé parece ser um fator primordial para o aumento da suscetibilidade desses bailarinos desenvolverem TA. (GUIMARÃES et al., 2014, p.267)

O estudo mostra, por meio dos números e dos relatos desses bailarinos, que os transtornos estavam diretamente ligados à rotina, disciplina e vigilância frequente a que se submetiam para alcançar padrões estéticos idealizados dentro do *ballet*. Conforme indicam os autores:

Os resultados desta pesquisa demonstram que os bailarinos apresentaram alta prevalência de comportamentos alimentares de risco, pois estão inseridos em uma modalidade desportiva que preconiza o baixo peso corporal e supervaloriza a estética. (GUIMARÃES et al., 2014, p.270)

Quadros semelhantes retratados de maneira extrema no drama “Cisne Negro”, mas que são reais, observados em adolescentes que ainda não eram profissionais no clássico, muito embora já estivessem buscando se enquadrar nos padrões tradicionais que a linha de dança impõe.

Conclusão

Quando observado de perto, o mundo do *ballet* em nada se assemelha à “moleza” sugerida por grupos sociais que, muito provavelmente, não têm conhecimento do que trata esse tipo de arte. Mesmo que, à primeira vista, uma apresentação de dança clássica possa parecer executada sem grandes esforços, na realidade, bailarinos são artistas exemplares que driblam dores físicas e circunstâncias adversas para demonstrar uma aparente tranquilidade no palco – e facilidade na movimentação. Para que uma sequência de *ballet* seja desenvolvida, existe uma grande demanda corporal, psíquica e emocional. O palco, no entanto, é o ápice do condicionamento e treinamento a que se submetem esses corpos, pois é quando todo o trabalho realizado vem à tona em alguns minutos de apresentação.

São horas e dias de ensaio árduo para enquadrá-los em modelos tradicionais de estética e desempenho. Os rígidos controles disciplinares a que se submetem não se resumem apenas ao que

é vivenciado dentro de sala de aula; mas, majoritariamente, à pressão que são colocados (e se colocam) no cotidiano, estendendo a constante vigilância para a alimentação - e dando margem para o surgimento de transtornos alimentares, que podem ser prejudiciais, inclusive, para o potencial desses corpos justamente no aprimoramento da dança.

O filme “Cisne Negro” traz essas e outras discussões ainda mais complexas para um desmonte de um ideal de estilo que não existe quando observado a fundo. Se parece perturbador para a maior parte do público, quando é assistido por quem vivencia ou entende do assunto, torna-se ainda mais intrigante. O enredo fictício escancara problemas reais vividos por artistas que buscam de qualquer maneira se adequar a regras exigentes. É uma devoção paradoxal, que une dor e paixão pelo desenvolvimento artístico.

O universo do *ballet* não é formado somente pelo que se vive durante a execução da música; essa rede se constrói a partir de signos, significados, conceitos e representações que formam um imaginário complexo, repleto de detalhes e pautado pela domesticação a que são submetidos os corpos. Para além do físico e dos ensaios, os bailarinos são envolvidos em um campo que ultrapassa limites individuais em nome da perfeição. Dessa forma, a dança clássica não é apenas uma modalidade de arte; é um estilo de vida. Definitivamente, quem decide fazer *ballet* não encontra moleza. É necessário ser muito forte – atento, disciplinado e vigilante – para pertencer a esse mundo paralelo, do qual sair é ainda mais difícil do que entrar.

Referências bibliográficas

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1996

GREINER, Christine. *A dança como estratégia evolutiva da comunicação corporal*. In: Logos: Comunicação e Universidade - Comunicação e Artes vol. 18. Rio de Janeiro: UERJ, 2003. (p.46-59)

GUIMARÃES, Aline Dias et al. *Transtornos alimentares e insatisfação com a imagem corporal em bailarinos*. Revista Brasileira de Medicina do Esporte [online]. 2014, v. 20, n. 4, pp. 267-271. ISSN 1806-9940. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1517-86922014200401399>. Acesso em: 31 out. 2021.

MIRANDA, Luciana Lobo. *A cultura da imagem e uma nova produção subjetiva*. In Psicol. clin. [online]. 2007, vol.19, n.1, (p.25-39). Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v19n1/03.pdf>. Acesso em: 26 out. 2021.

PORTINARI, Maribel. *História da Dança*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.

SIMAS, J. P. N.; GUIMARÃES, A. C. A. *Ballet Clássico e transtornos alimentares*. Revista da Educação Física/UEM, Maringá, v.13, n.2, p.119-126, 2002.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. *A construção das memórias do corpo e da dança*. In SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira e SNIZEK, Andréa Bergallo (org). Argumentos do corpo: cultura, poética e política. Viçosa: Ed. UFV, 2013. (p.37-48)

_____. *Corpo, comunicação e cultura: a dança contemporânea em cena*. Campinas, SP: Autores Associados, 2006.

Referências eletrônicas

CISNE Negro. Direção de Darren Aronofsky. EUA: Fox Searchlight Pictures, 2010. Disponível no streaming Disney+ (108 min). Acesso em 10 dez. 2024.

***FAMILIARIDADE E IDENTIDADE COMO ELEMENTOS DO CONSUMO EM
PLATAFORMAS DE STREAMING: UM ESTUDO SOBRE A NETFLIX***

MARCOS JOSÉ VIEIRA CURVELLO

RAQUEL LOBÃO EVANGELISTA

RESUMO

Este artigo investiga o impacto do consumo em plataformas digitais, com foco nos sistemas de recomendação algorítmica da Netflix, e sua influência na construção de narrativas pessoais contemporâneas. Em um contexto onde antigos marcos de referência, como nacionalidade e classe social, perdem eficácia, o consumo cultural emerge como uma estratégia central para oferecer estabilidade em tempos de transformação. A pesquisa, ainda em andamento, propõe duas hipóteses: a repetição promovida pelos algoritmos pode funcionar como um reforço de características já existentes ou como um processo de criação de novas características pessoais. Com base em uma análise exploratória e bibliográfica, que contou com o aporte teórico de Canclini (2010), Deleuze (1988), Campbell (2007), Van Dijck (2013), o estudo contribui para a academia ao aprofundar o entendimento das dinâmicas entre consumo e repetição, além de oferecer uma reflexão crítica para a sociedade sobre os limites e impactos da personalização algorítmica na diversidade cultural e na autonomia individual. Embora resultados conclusivos ainda não tenham sido alcançados, o trabalho apresenta perspectivas teóricas e metodológicas que iluminam os desafios e possibilidades trazidos pelas plataformas digitais.

PALAVRAS-CHAVE: plataformização, sistemas de recomendação, curadoria, subjetividade, autonomia.

INTRODUÇÃO

A crescente centralidade do ato de consumir na vida contemporânea reflete não apenas uma mudança nas dinâmicas sociais, mas também uma transformação profunda na construção da identidade pessoal. As transformações contemporâneas evidenciam a fragilidade dos antigos marcos identitários — nacionalidade, classe social, gênero, entre outros — como âncoras eficazes para posicionar os indivíduos na sociedade. Nesse contexto, torna-se indispensável analisar práticas emergentes que auxiliam na construção de identidade, como o consumo de conteúdo audiovisual em plataformas digitais. A Netflix, um dos expoentes dessa revolução cultural, oferece um exemplo paradigmático dessa nova dinâmica. Nesse cenário, a busca por uma "segurança ontológica" (Campbell, 2007) torna-se um elemento crucial, já que as experiências de consumo se entrelaçam com processos socioculturais que moldam a percepção de si e do outro.

As plataformas de *streaming* têm revolucionado a forma como consumimos cultura, oferecendo um vasto catálogo de conteúdos que se ajustam às preferências individuais dos usuários. Essa personalização é mediada por sistemas de recomendação algorítmica que, ao priorizarem a familiaridade e a repetição de temas e formatos (Curvello, 2023), podem atuar como estabilizadores da identidade ao longo do tempo. Nesse sentido, este artigo propõe analisar como os sistemas de recomendação algorítmica da Netflix funcionam como mediadores da experiência audiovisual, influenciando a construção identitária dos usuários. Partindo de uma abordagem exploratória e bibliográfica, buscamos compreender de que forma esses algoritmos, ao automatizar o papel tradicional da curadoria, exercem influência sobre as escolhas dos indivíduos e os processos socioculturais de apropriação dos produtos da indústria cultural (Canclini, 2010; Adorno, 2020).

Além disso, refletimos sobre as implicações dessa mediação para a autonomia dos usuários e a subjetividade no consumo. Nesse sentido, problematizamos as tensões entre a promessa de personalização oferecida pelas plataformas e a realidade de um controle algorítmico opaco (Pasquale, 2015) que circunscreve as experiências a um repertório previamente delimitado. Perguntamo-nos como os algoritmos moldam nossas escolhas e, ao mesmo tempo, reforçam padrões preexistentes de identidade? Que papel desempenham os hábitos e a familiaridade em um mundo marcado pela hiperconexão? Nossa hipótese central é

que a repetição promovida pelos algoritmos contribui para a construção de uma identidade que se reafirma no hábito e na familiaridade, operando simultaneamente como uma expressão de individualidade e como um produto das contingências materiais e técnicas das plataformas digitais.

A Netflix, pioneira na consolidação do modelo de *streaming* e atualmente líder no mercado global com mais de 260 milhões de assinantes (Forbes, 2024), serve como objeto central desta pesquisa. Ao explorar as interações entre seus algoritmos e os hábitos de consumo dos usuários, buscamos entender como essa plataforma se torna um espaço onde as identidades são constantemente negociadas e reconfiguradas. Assim, este estudo visa contribuir para uma compreensão mais ampla das implicações sociais e culturais do consumo audiovisual na era digital, destacando o papel das plataformas na mediação das experiências identitárias contemporâneas.

CONSUMO E IDENTIDADE NO CONTEXTO PÓS-MODERNO

A fragmentação dos antigos marcadores identitários, como nacionalidade, classe social e gênero, é um fenômeno central na pós-modernidade. Essa fragmentação se intensifica em um mundo globalizado, onde a internet e as mídias sociais expõem os indivíduos a uma multiplicidade de culturas e valores, desafiando as identidades tradicionais e levando a uma busca por novas formas de pertencimento. Como argumenta Hall (2006), as identidades na pós-modernidade são fluidas e fragmentadas, construídas e reconstruídas a partir das interações sociais e da exposição a diferentes culturas.

Essa fragmentação, embora possa ser libertadora, também gera angústia e incerteza, levando os indivíduos a buscarem novas formas de ancoragem identitária. O consumo, nesse contexto, pode se tornar uma ferramenta para a construção e expressão da identidade, permitindo que os indivíduos se conectem com grupos e valores que lhes proporcionem um senso de pertencimento e significado.

Acreditamos que o consumo, na sociedade contemporânea, não se limita a uma prática utilitária voltada à satisfação de necessidades materiais; ele é, acima de tudo, um campo de significação e expressão identitária. Como argumenta Campbell (2007), o ato de consumir,

especialmente em sua dimensão cultural, tornou-se uma forma de responder às demandas de uma sociedade marcada pela fragmentação dos antigos marcadores identitários. Elementos como nacionalidade, classe social e gênero, que outrora forneciam bases sólidas para a construção do "eu", hoje enfrentam um enfraquecimento diante de processos de globalização, individualização e digitalização. Nesse novo cenário, a busca por segurança ontológica passa a ser canalizada para práticas de consumo que ajudam a estabilizar identidades em constante negociação.

No cotidiano, essa busca pode ser observada em práticas relacionadas ao consumo de filmes e séries. Essa busca se manifesta no cotidiano em práticas como a preferência por documentários que abordam tradições culturais ou séries que exploram questões sociais relevantes. Por exemplo, assistir a um documentário sobre festivais regionais pode reforçar a conexão com raízes culturais, enquanto dramas sociais proporcionam identificação com dilemas contemporâneos. Defendemos aqui a ideia de que essas escolhas não são meramente recreativas; elas servem como uma estratégia para afirmar sua identidade cultural e se conectar com suas raízes ou com questões que consideram relevantes.

Outra visão importante sobre o tema nos é apresentada por Canclini (2010). O autor discute o hibridismo cultural, ousadamente resumido por nós como a intersecção de diferentes culturas e formas de expressão que ocorrem em contextos contemporâneos. É preciso enfatizar que a apropriação de produtos culturais é um processo ativo na construção da identidade, nas palavras do autor: "(...) as identidades são construídas a partir da interação entre diferentes tradições culturais, onde cada indivíduo se torna um agente ativo na formação de seu próprio eu" (Canclini, 2010, p. 45).

Um exemplo prático desse fenômeno é a criação de *playlists* ou listas de reprodução que misturam gêneros cinematográficos e séries de diferentes origens culturais, refletindo suas experiências e influências multiculturais. Isto é um espectador pode alternar entre assistir a uma série dramática sul-coreana e um filme de animação japonês, criando uma experiência diversificada que enriquece sua identidade cultural. Essa prática permite que os indivíduos se conectem com diferentes aspectos de suas identidades, seja através da nostalgia por histórias familiares ou pela busca por novas narrativas que ressoem com suas vivências atuais.

Frederic Jameson também oferece uma análise crítica sobre o tema e nos apresenta o conceito de “pastiche”. Para Jameson, a cultura contemporânea é marcada pela mistura de estilos e referências sem um compromisso claro com uma narrativa ou ideologia específicas. Ele observa que “o pastiche é o estilo da cultura pós-moderna”, onde a “imitação e a reinterpretação se tornam estratégias comuns na construção da identidade cultural” (Jameson, 1991, p. 17). Essa ideia se reflete nas práticas de consumo audiovisual, onde os espectadores frequentemente se envolvem com obras que combinam elementos diversos — desde referências clássicas até tendências contemporâneas — criando experiências ricas que ajudam a moldar suas identidades.

DEMANDA POR CONTEÚDO PERSONALIZADO E PLATAFORMAS DIGITAIS

Conforme a interatividade se impôs como norte das relações mediadas, televisores passaram a incorporar funções de computadores e de dispositivos móveis. Ao tornar-se digital e conectada à Internet, a TV, que havia passado por um processo de fragmentação das audiências (Lotz, 2007) na segunda metade do século XX, possibilitou, já nos anos 2000, a emergência de uma nova forma de consumo audiovisual, caracterizada pela troca da relação de compromisso que caracterizou a era da difusão eletromagnética por outra, pautada na conveniência do usuário (Jenkins; Green; Ford, 2014).

Esse modelo veio atender “uma nova característica da demanda: eu consumo do meu jeito, aquilo que eu quero, quando quero, onde quero” (Zuboff, 2021, p.42). Trata-se da manifestação mais aguda de um processo histórico de valorização do indivíduo (Campbell, 2001) que ganha força com o Romantismo, movimento artístico e cultural europeu que surgiu no século XVIII como reação ao racionalismo e ao materialismo empirista do Iluminismo, e contribui para estabelecer as bases para o padrão de consumo contínuo que caracteriza a sociedade moderna.

[...] o romantismo proporcionou aquela filosofia de “recreação” necessária a uma dinâmica do consumismo: uma filosofia que legitima a procura do prazer como um bem em si mesmo e não meramente de valia por restituir o indivíduo a uma plena eficiência. A esse respeito, a filosofia da auto-expressão e auto-realização, mais comumente atribuída à influência de Freud, e que serviu para introduzir o hedonismo intrínseco

em setores como a educação e a terapia, pode ser vista fundamentalmente como de inspiração romântica. (Campbell, 2001, p. 282)

A ascensão do capitalismo e o aparecimento da sociedade industrial de produção em massa intensificam esse processo na virada do século XIX para o XX, assim como os movimentos sociais e contraculturais estadunidenses dos anos 1960 (Campbell, 2001) que também tiveram influência importante no desenvolvimento do computador pessoal e da Internet (Van Dijck, 2013).

A convergência, nos anos 1970, do imaginário criado em torno da tecnologia computacional em direção a um ideal de autonomia individual gestado nos movimentos contraculturais fez com que o computador passasse de símbolo da vigilância governamental e corporativa a um potencial ferramenta para empoderamento pessoal (Van Dijck, 2013).

Nesse sentido, o advento da Web 2.0, mais interativa e participativa, acenava a um futuro no sentido da “utopia digital” de Turner (2006), caracterizada pela crença na Internet como promotora de uma sociedade mais democrática, igualitária e conectada — ou seja, mais capaz de atender às necessidades específicas de seus usuários. Com isso, a rede se tornaria a plataforma a partir da qual pessoas e empresas poderiam se desenvolver (O'Reilly, 2005).

"Embora prometam autonomia e empoderamento, as plataformas digitais frequentemente subordinam essas ideias às dinâmicas do capitalismo de vigilância. Zuboff (2021) aponta que, ao coletar e processar dados dos usuários, essas tecnologias estabelecem uma relação ambígua: enquanto promovem conveniência, restringem liberdades individuais, convertendo preferências em mercadoria. A plataforma anunciada por O'Reilly passou, então, a ser um recurso retórico que contribuiria para a transformação da Internet aberta em uma rede aplicada de sites e redes sociais proprietárias (Nieborg; Poell; Van Dijck, 2020, p. 3).

Intimamente conectado ao discurso da Web 2.0, as primeiras menções ao conceito de “plataforma” compartilham um objetivo econômico distinto: serviram como metáfora ou imaginário, empregado por jornalistas de negócios e empresas de internet para atrair usuários finais para plataformas e, simultaneamente, ofuscar seus modelos de negócios e infraestruturas tecnológicas. (Nieborg; Poell; Van Dijck, 2020, p. 3)

De acordo com que grandes empresas do ramo da tecnologia, como Google, Apple, Meta, Amazon e Microsoft, passaram a implantar, a partir da década de 2010, modelos de negócio baseados na coleta de dados de usuários para direcionamento de publicidade, a oferta de serviços pautados na conveniência e orientados por sistemas de recomendação algorítmica colocou em xeque liberdades individuais e privacidade. Para D'Andréa (2020, p. 18), isso acontece, pois, “plataformas se apropriam das lógicas de conexão e as potencializam como parte de uma estratégia — comercial sobretudo — que visa incentivar usuários a deixar rastros de suas relações, preferências etc”.

Para Van Dijck (2013), embora seja apresentada como facilitadora de atividades sociais, a tecnologia passa a moldar e controlar essas interações, colocando em xeque noções de privacidade, autonomia e liberdade. O resultado é a passagem, no meio digital, de uma cultura participativa, com conteúdo livre, para uma cultura de conectividade, marcada por formatos coercitivos, ao qual passou a ser atribuído valor. Dessa forma, plataformas se estabelecem como “infraestruturas digitais (re) programáveis que facilitam e moldam interações personalizadas entre usuários finais e complementadores, organizadas por meio de coleta sistemática, o processamento algorítmico, monetização e circulação de dados” (Nieborg; Poell; Van Dijck, 2020, p. 4).

Elemento em torno do qual passou a se organizar a vida das famílias nos anos após o fim da II Guerra Mundial, a TV passou a centralizar a oferta doméstica de informação e entretenimento (Spiegel, 1992). Mas, foi no fim do século XX, com a integração das indústrias de eletrodomésticos e de tecnologia de informação (Hesmondhalgh; Meier, 2018) e a criação de aparelhos inteligentes, que a televisão passou a integrar ambientes comunicacionais nos quais “produção, armazenamento, categorização, distribuição e apropriação de bens culturais passam a ser baseados em plataformas” (Girardi Júnior; Fontoura, 2023, p. 6).

O SISTEMA DE RECOMENDAÇÃO DA NETFLIX E SEUS ALGORITMOS

A Netflix foi a ponta de lança das transformações na indústria do audiovisual, consolidando um modelo de distribuição baseado no fluxo contínuo de dados e na personalização da experiência do usuário. Desde seu início como um serviço de aluguel de

DVDs por correio até sua transição para o streaming, a plataforma revolucionou a maneira como os conteúdos audiovisuais são consumidos. Essa transformação foi viabilizada por sistemas de recomendação algorítmica, que possibilitam aos usuários decidirem não apenas o que assistir, mas também quando, onde e como consumir o conteúdo. Esse modelo ajudou a Netflix a se posicionar como líder no mercado global de streaming em poucas décadas (Gomez-Uribe; Hunt, 2015).

O sistema de recomendação da Netflix é um exemplo emblemático de curadoria algorítmica. Ele opera de forma não linear e personalizável, permitindo a criação de uma “experiência Netflix” desenhada para capturar e manter a atenção do espectador — considerada a principal commodity em uma sociedade hiperconectada (Quan-Haase; Wellman, 2006). Os algoritmos processam grandes volumes de dados, como histórico de visualização, preferências explícitas e implícitas, tempo de reprodução e até pausas nos vídeos, para prever gostos e oferecer sugestões de conteúdo (Curvello, 2023). Essa personalização não apenas aumenta o engajamento, mas também promove uma recorrência na forma como o consumo é estruturado, reforçando padrões de visualização.

Vale ainda observar que, mediada por um sistema de recomendação algorítmico aprimorado ao longo desse tempo, a “experiência Netflix” (Gomez-Uribe; Hunt, 2015, p. 13:1-13:2) é marcada pela não linearidade e pela personalização. Ela acontece dentro de um ambiente digital desenhado para capturar a atenção, principal commodity de um tempo hiperconectado (Quan-Haase; Wellman, 2006), e estimular a permanência do espectador por meio da indicação de conteúdo selecionado sob medida, a partir da coleta e processamento de dados de acesso que permitiriam inferir gostos, desejos e expectativas muitas vezes não manifestos ou mesmo codificáveis (Curvello, 2023).

Pasquale (2015) descreve como os algoritmos, ao operarem de forma opaca, tornam o perfilamento de usuários um componente central das relações humano-máquina. Na Netflix, essa prática molda as escolhas dos espectadores, oferecendo sugestões baseadas em padrões que, muitas vezes, escapam à percepção consciente dos usuários." Executado de maneira automática e independente, mas coordenada, ele proporciona uma forma de uso que torna indissociáveis a sugestão de produtos e serviços personalizados e a vigilância dos usuários (Zuboff, 2021) e é marcada pela recorrência de enredos, tipos e estéticas. O resultado é a circunscrição da experiência de uso desta tecnologia a uma zona segura de vivências audiovisuais.

Em trabalho anterior (Curvello, 2023), coletei evidências que sugerem que isso se dá em razão de alguns fatores. O principal é que, por mais sofisticado que seja, o sistema de

recomendação da Netflix prevê escolhas futuras com base em modelos feitos a partir de dados de comportamentos passados que ignoram subjetividades, desejos e abstrações. “Modelos são, por sua própria natureza, simplificações. Nenhum modelo consegue incluir toda a complexidade do mundo real ou as nuances da comunicação humana. Inevitavelmente, alguma informação importante fica de fora” (O’Neil, 2020, p.33).

De acordo com Gaw (2019), é necessário considerar, ainda, o fato de que os dados que fundamentam as recomendações da Netflix são gerados, coletados e processados dentro do próprio sistema, considerando somente a probabilidade de determinado conteúdo agradar ao assinante, enquanto ignora fatores externos como avaliação da crítica especializada ou a boca a boca que possa se formar em torno de algum título, por exemplo. Para ela, “um algoritmo, em sua operação e representação, é fundamentalmente uma máquina de autoafirmação” (Gaw, 2019, p.9).

Para Pariser (2012, p. 14), essas deficiências são elementos inextricáveis da “teoria sobre quem somos e sobre o que vamos fazer ou desejar a seguir”, que é elaborada e constantemente atualizada por estes mecanismos de previsão, cujo efeito colateral é aquilo que o autor chama de bolhas de filtros, determinantes para a forma como os usuários terão acesso a conteúdo em um ambiente digital.

Bolhas são “universos distintos e paralelos” (Pariser, 2012, p. 11), versões altamente particulares da Internet, acessíveis somente ao usuário para o qual foram talhadas sob medida, regidas por regras invisíveis, uma vez que não se sabem os critérios com que os filtros são aplicados, e das quais não há saída possível que não o abandono do serviço, já que são justamente a razão dos lucros por ele obtidos. A principal característica de uma bolha é a familiaridade, já que ela se configura como um “lugar confortável, povoado por nossas pessoas, coisas e ideias preferidas” (Pariser, 2012, p. 16). Sob o império do hábito, esses espaços pouco são capazes de fazer para estimular novas percepções e aprendizados:

Um mundo construído a partir do que é familiar é um mundo no qual não temos nada a aprender. Se a personalização for excessiva, poderá nos impedir de entrar em contato com experiências e ideias estonteantes, destruidoras de preconceitos, que mudam o modo como pensamos sobre o mundo e sobre nós mesmos. (Pariser, 2012, p. 16)

REPETIÇÃO COMO REFORÇO OU ELEMENTO CONSTITUTIVO DA IDENTIDADE?

Nossa primeira hipótese é que os sistemas de recomendação da Netflix, ao se basearem em padrões de preferências pessoais extraídos do uso contínuo da plataforma, conseguem criar experiências que engajam os usuários. Essa dinâmica, embora marcada pela repetição de

conteúdos familiares, pode ser entendida como uma ferramenta de reforço identitário, ao permitir que o consumo reiterado reafirme elementos centrais da identidade dos indivíduos.

Apresentamos aqui três pressupostos que podem justificá-la. O primeiro é a capacidade dos seres humanos de escaparem de determinismos, programações e/ou estratégias a partir de práticas cotidianas diferentes daquelas previstas ou esperadas, que Certeau (2004, p. 41) chama de "maneiras de fazer". São "práticas pelas quais usuários se apropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural" por meio de "formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presos agora nas redes da 'vigilância'". O segundo, de que, como percebido por Campbell, p. 51), "os indivíduos se autodefinem — isto é, especificam o que consideram sua identidade essencial — quase sempre exclusivamente em termos de gostos e desejos". Já o terceiro é o potencial do consumo de produtos da indústria cultural exploração da identidade, conforme apontado por Montardo (2021):

Prey (2018) argumenta que música é um campo fértil para que os usuários percebam a si próprios enquanto indivíduos, uma vez que está conectada com nosso cotidiano, nossa memória, nossas aspirações e nossa identificação com determinados grupos sociais (FRITH, 1998; BOURDIEU, 1984). O mesmo poder-se-ia dizer de filmes/séries e jogos digitais. Portanto, o conteúdo deve ser primordial na delimitação das plataformas de streaming que interessam ao modelo a ser proposto, principalmente, pelo fato de que uma série de camadas de software e hardware acabam por delinear as "condições de possibilidade" (CHENEY-LIPPOLD, 2017) de alcance daquela impressão de individualidade por meio do acesso e da manipulação desses conteúdos.

Diante disso, seria possível pensar que assistir ao que se gosta é, em alguma medida, atestar essa identidade em uma prática de reafirmação possível apenas nesse ambiente digital, sujeito a uma dinâmica que equilibra a expectativa pela satisfação de uma noção de individualidade e a uma experiência orientada por contingências técnicas, materiais e econômicas que se são em grande parte desconhecidas, mas que se manifestam não no novo, mas no habitual.

Nossa segunda hipótese é que a repetição, mediada pelos sistemas de recomendação e amplificada pelas plataformas digitais, desempenha um papel ativo na constituição da identidade na pós-modernidade. Essa repetição não deve ser vista como uma mera reprodução do mesmo, mas como um processo dinâmico, que carrega em si a capacidade de incorporar diferenças e nuances, como argumenta Gilles Deleuze (1994). Para ele, a repetição não implica em simples uniformidade, mas é repleta de variações que ressignificam o que é reiterado.

No contexto da formação identitária, a repetição de práticas e hábitos culturais cria uma sensação de continuidade que é essencial para a coesão do "eu" em um mundo fragmentado e

fluido. Ao revisitar certos conteúdos ou estilos — sejam eles filmes, séries ou músicas —, os indivíduos encontram uma âncora identitária, que ao mesmo tempo os define e os conecta a grupos e valores sociais específicos. No entanto, essa repetição não ocorre de forma linear ou estática; ela está sempre aberta à transformação, ao incorporar novos significados a partir das interações com o ambiente digital.

As plataformas de *streaming*, como a Netflix, exemplificam como a repetição mediada por algoritmos pode equilibrar familiaridade e novidade. Por meio da curadoria algorítmica, os usuários têm acesso a conteúdos que reforçam padrões conhecidos, mas que, ao mesmo tempo, introduzem pequenas variações e novos elementos, moldando suas percepções e experiências. Nesse sentido, a repetição se torna tanto uma ferramenta de estabilidade quanto de inovação identitária, permitindo que o indivíduo se reconheça em meio às mudanças constantes.

Contudo, é importante destacar que a repetição algorítmica também apresenta limitações. Embora ofereça uma zona de conforto ao reforçar valores e hábitos estabelecidos, ela pode restringir a exposição a experiências e perspectivas disruptivas, essenciais para o aprendizado e a autotransformação. Esse equilíbrio entre continuidade e mudança seria, portanto, central para compreender o papel da repetição na construção da identidade na era digital.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Este artigo buscou explorar as interações entre consumo cultural, plataformas digitais e a formação de narrativas pessoais na contemporaneidade, com especial atenção aos sistemas de recomendação da Netflix. Em um mundo marcado pela fragmentação dos antigos marcos de referência identitária, como nacionalidade e classe social, identificamos que o consumo audiovisual mediado por algoritmos desempenha um papel central na estabilização e transformação de características pessoais. Nossa investigação, ainda em andamento, propôs duas hipóteses principais: a repetição promovida por essas plataformas pode funcionar tanto como um reforço de características já estabelecidas quanto como um elemento constitutivo de novas identidades.

A partir de uma análise teórica que contou com o aporte de autores como Canclini, Deleuze, Campbell e Van Dijck, destacamos como a repetição, mediada pelos algoritmos, equilibra familiaridade e novidade. Ao mesmo tempo que oferece zonas de conforto ao reforçar padrões já conhecidos, também apresenta limitações, como a restrição da diversidade e o risco de enclausuramento nas chamadas "bolhas de filtro". Essa dualidade é um aspecto crucial para entender como as plataformas moldam experiências de consumo e reconfiguram percepções de

autonomia, subjetividade e pertencimento na era digital.

Embora este estudo ainda não tenha alcançado resultados definitivos, as hipóteses levantadas apontam para questões relevantes tanto no campo acadêmico quanto no âmbito social. A repetição não deve ser interpretada apenas como um processo estático, mas como uma dinâmica complexa, repleta de nuances e implicações para a construção do "eu" contemporâneo.

Além disso, problematizamos o papel das plataformas digitais como mediadoras das interações culturais e sociais, refletindo sobre os desafios e oportunidades que elas apresentam. Para trabalhos futuros, sugerimos investigações empíricas que analisem de forma mais aprofundada o impacto dos algoritmos na percepção e nas escolhas dos usuários. Estudos comparativos entre diferentes plataformas também podem contribuir para ampliar a compreensão das dinâmicas entre repetição, consumo e subjetividade. Em última instância, este artigo busca contribuir para o debate sobre os desafios que a sociedade enfrenta em um ambiente cada vez mais mediado por tecnologias, apontando caminhos para um entendimento mais crítico e aprofundado dessas transformações.

REFERÊNCIAS

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Zahar, 2001.

CAMPBELL, Colin. **Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno**. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (org). *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2004

CURVELLO, Marcos. **O sistema de recomendação da Netflix e seus algoritmos: por dentro da máquina**. Rio de Janeiro: Autografia, 2023.

CURVELLO, Marcos; DEOLINDO, Jacqueline da Silva. **Autocuradoria de vídeo em contexto de novas tecnologias**. In: FETTERMANN, Joyce; BARRETO, Leonard; TAMARIZ, Annabell (Org.). *Estudos em educação, linguagem e tecnologias*. Campos dos

Goytacazes: Encontrografia, 2021. p. 201-218.

D'ANDRÉA, Carlos. **Pesquisando plataformas online: conceitos e métodos**. Salvador: EDUFBA, 2020.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GAW, Marie Fatima Iñigo. **Algorithmic logics of taste: Cultural taste and the Netflix recommender system**, 2019. Master (Digital Communication and Culture) – The University of Sydney, Sidney, 2019. Disponível em:

[https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/21530/](https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/21530/Dissertation%20final_Redacted.pdf?sequence=3&isAllowed=y)

[Dissertation%20final_Redacted.pdf?sequence=3&isAllowed=y](https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/handle/2123/21530/Dissertation%20final_Redacted.pdf?sequence=3&isAllowed=y). Acesso em: 24 jul. 2024.

GIRARDI JÚNIOR, Liráucio; FONTOURA, Samra Fonseca. **Nova Onda de Domesticação e a Reconfiguração do Lar como Ambiente Comunicacional Plataformizado: uma hipótese**. In: 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2023, Belo Horizonte. Anais [...]. São Paulo: Intercom, 2023. p. 1-15. Disponível em:

https://sistemas.intercom.org.br/pdf/link_aceite/nacional/11/samra-fonseca-fontoura.pdf.

Acesso em: 20 jan. 2016.

GOMEZ-URIBE, Carlos A.; HUNT, Neil. **The Netflix recommender system: algorithms, business value and innovation**. Nova York: ACM, 2016. Disponível em: <https://dl.acm.org/doi/10.1145/2843948>. Acesso em: 24 jul. 2024.

HESMONDHALGH, D., MEIER, L. M. **What the digitalisation of music tells us about capitalism, culture and the power of the information technology sector**. Information, Communication & Society, 21:11, 2018

JENKINS, Henry; GREEN, Joshua; FORD, Sam. **Cultura da conexão**. São Paulo: Aleph, 2014. PERANDIO, Priscila C. de Abreu. **Relação entre a oferta e a utilização muscular periférica de oxigênio na transição do exercício leve para o intenso em pacientes com insuficiência cardíaca**. 2010. 80 f. Tese (Doutorado em Ciências) - Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2010.

LOTZ, Amanda D.; **The television will be revolutionized**. New York: New York University Press, 2007.

MONTARDO, Sandra Portella; VALIATI, Vanessa Amália Dalpizol. **Streaming de conteúdo, streaming de si?** Elementos para análise do consumo personalizado em plataformas de streaming.

Revista Famecos, v. 28, n. 1, p. e35310-e35310, 2021.

NETFLIX smashes expectations and adds record 13 million subscribers in fourth quarter. Forbes, 23 jan. 2024. Média. Disponível em:
<https://www.forbes.com/sites/tonifitzgerald/2024/01/23/netflix-smashes-expectations-and-adds-record-13-million-subscribers-in-fourth-quarter>. Acesso em: 24 jul. 2024.

NIEBORG, David; POELL, Thomas; VAN DIJCK, José. **Plataformização**. Fronteiras: Estudos Midiáticos, Porto Alegre, v. 22, n. 1, p. 2-10, 2020.

O'NEIL, Cathy. **Algoritmos de destruição em massa**. Santo André: Editora Rua do Sabão, 2020.

O'REILLY, Tim. **What is Web 2.0**. design patterns and business models for the next generation of software. 2005. Disponível em: <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>. Acesso em: 24 jul. 2024.

PARISER, Eli. **O filtro invisível**: o que a Internet está escondendo de você. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PASQUALE, Frank; **The black box society**: the secret algorithms that control money and information. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

QUAN-HAASE, Anabel; WELLMAN, Barry. **Hyperconnected Net Work**: Computer-Mediated Community in a High-Tech Organization. In: ADLER, P. S.; HECKSCHER, C. Towards Collaborative Community. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 281-333.

SPIGEL, L. **Make room for TV**: television and the family ideal in postwar America. Chicago:

The University of Chicago Press, 1992.

THOMES, Tim Paul. **An economic analysis of online streaming**: how the music industry can generate revenues from cloud computing. Centre for European Economic Research, [S. I.], 2011. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1866228. Acesso em: 24 jul. 2024.

TURNER, Fred. **From Counterculture to Cyberculture**: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

VAN DIJCK, José. **The culture of connectivity: a critical history of social media**. New York: Oxford University Press, 2013

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância**: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2021.

Murais de Rione Luzzatti: Análise das intervenções artísticas de Eduardo Castaldo e o imaginário da Tetralogia Napolitana

Isadora Ortiz Coelho²²³

Resumo:

Este artigo investiga as intervenções artísticas do fotógrafo Eduardo Castaldo no bairro de Rione Luzzatti, Nápoles, inseridas no projeto visual da série *My Brilliant Friend*, adaptação da *Tetralogia Napolitana* de Elena Ferrante pela HBO. Os murais, que retratam personagens icônicos da obra, são fundamentais para a consolidação do imaginário literário e o desenvolvimento do turismo cultural local. Com base nas teorias de Peter Burke (2017) sobre a leitura de imagens como fontes históricas, o estudo analisa como essas representações visuais interagem com o espaço urbano, criando um ponto de convergência entre ficção e realidade. A pesquisa metodológica inclui uma análise documental imagética das obras, integrando conceitos de arte pública (Bourriaud, 2009) e reflexões sobre o papel das imagens na construção do olhar turístico (Urry; Larsen, 2021). Conclui-se que os murais de Castaldo não apenas reforçam o imaginário da série literária, mas também reconfiguram a identidade do bairro, transformando-o em um espaço de memória cultural e um destino turístico atrativo.

Palavras-chave: Arte Pública; Fotografia; Imaginário Visual; Rione Luzzatti; Turismo Literário.

Introdução

A *Tetralogia Napolitana*, de Elena Ferrante, tornou-se um marco na literatura contemporânea, explorando a identidade feminina e as complexas dinâmicas sociais e políticas da Itália do pós-guerra. Composta pelos romances *A Amiga Genial* (2015), *História do Novo Sobrenome* (2016a), *História de quem Foge e de quem Fica* (2016b) e *A História da Menina Perdida* (2017), essa série alcançou a marca de 10 milhões de cópias vendidas em 40 países (Carnevali, 2024) e foi adaptada para a série *My Brilliant Friend*, produzida pela HBO desde 2018²²⁴. A adaptação não apenas ampliou o alcance da narrativa, mas também renovou o

²²³ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: isadoraortiz.98@gmail.com.

²²⁴ *My Brilliant Friend* é uma coprodução italo-americana da HBO, RAI e TIMvision. A série possui quatro temporadas, todas com 8 episódios cada. A primeira, adaptando *A Amiga Genial*, estreou em 18 de novembro de 2018; a segunda, com *História do Novo Sobrenome*, estreou em 31 de dezembro de 2019; a terceira, que adapta

interesse pelo bairro de Rione Luzzatti, em Nápoles, cenário central da obra, cujas ruas e personagens refletem as vivências das protagonistas.

Historicamente marcado por desafios socioeconômicos, Rione Luzzatti passou por uma transformação significativa após o sucesso da *Tetralogia* e da série, tornando-se um local de identidade cultural e turismo literário. Um elemento importante dessa transformação é o trabalho de Eduardo Castaldo, fotógrafo da adaptação da HBO e artista visual nascido em Nápoles em 1977. Com uma carreira iniciada no fotojornalismo independente, Castaldo também documentou contextos no Oriente Médio, como a Palestina, onde suas fotografias se tornaram intervenções urbanas que refletem resistência e identidade (Vedel, 2023). Inspirado por essa experiência, ele levou imagens dos personagens da série para as paredes de Rione Luzzatti, usando suas próprias capturas, assim como fazia com as fotografias da Palestina. Essas intervenções não apenas homenageiam a narrativa de Ferrante, como também atraem turistas e fãs, que buscam uma experiência imersiva no bairro, antes pouco conhecido.

Figura 1 - Eduardo Castaldo ao lado de Silvia Salvati, curadora, e de Elisa Del Genio, atriz mirim que interpreta Lenù, nas instalações da mostra “L’amica geniale. Visioni dal set” em Rione Luzzatti, Nápoles



Fonte: Fotografias de Amedeo Benestante, disponíveis em Madrenapoli (<https://www.madrenapoli.it/calendario/curators0909/>) e MyDreams (<https://www.mydreams.it/lamica-geniale-visioni-dal-set-inaugurata-la-mostra-al-museo-madre/>). Acesso em 25 out. 2024.

Este artigo investiga como as intervenções artísticas de Eduardo Castaldo em Rione Luzzatti reforçam o imaginário literário da *Tetralogia Napolitana* e promovem o turismo literário no bairro. A análise dos murais transcende a estética e busca compreender como a arte urbana atua como veículo de diálogo entre literatura, cultura local e construção da identidade visual do espaço urbano.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa centrada na análise documental de fotografias dos murais de Eduardo Castaldo em Rione Luzzatti. A partir dessas imagens,

História de Quem Foge e de Quem Fica, estreou em 31 de dezembro de 2021; e a quarta, adaptando *A História da Menina Perdida*, estreou em 8 de setembro de 2024. A série está disponível para *streaming* na HBO Max.

exploraremos as representações artísticas e os elementos narrativos presentes nas obras, buscando entender como essas intervenções dialogam com a narrativa da *Tetralogia Napolitana* e influenciam a percepção do bairro. Além da análise visual, será realizada uma revisão bibliográfica sobre o impacto cultural e turístico da obra de Ferrante, bem como sobre a relação entre arte urbana e identidade cultural. Essa metodologia possibilitará uma compreensão mais profunda do papel dos murais na construção do imaginário literário e no estímulo ao turismo literário em Rione Luzzatti.

A relevância desta pesquisa está em evidenciar a intersecção entre arte urbana e literatura, destacando como intervenções artísticas contribuem para construir narrativas identitárias e fortalecer o turismo literário em locais históricos. Em um cenário onde o turismo cultural ganha destaque, compreender a relação entre as obras de Ferrante e as intervenções de Castaldo é essencial para valorizar e preservar a memória cultural de Rione Luzzatti. A pesquisa também se insere nas discussões sobre o papel da arte como forma de resistência e expressão em contextos urbanos complexos.

A análise dos murais de Castaldo é fundamental para compreender o impacto cultural e histórico da série e da obra literária de Ferrante. Além de representações artísticas, os murais funcionam como mediadores que conectam a literatura com a vida cotidiana do bairro, atraindo visitantes e reforçando a identidade local. A intersecção entre arte urbana e turismo revela como as representações visuais podem construir narrativas identitárias, proporcionando senso de pertencimento e revitalizando a memória coletiva do lugar.

A importância desse estudo é sustentada por autores como Nicolas Bourriaud (2009), que discute como práticas artísticas contemporâneas influenciam a percepção do espaço público, e Peter Burke (2017), que trata do uso de imagens como evidência histórica, oferecendo uma base teórica para entender como os murais de Castaldo documentam e refletem a cultura local. Por fim, John Urry e Jonas Larsen (2021) exploram a experiência do turista, elucidando como a arte urbana influencia a atração de visitantes e a construção de um imaginário coletivo em torno de um local.

O bairro de Rione Luzzatti e a *Tetralogia Napolitana*

O Rione Luzzatti, localizado em Nápoles, foi erguido entre 1914 e 1925 sob a direção do engenheiro Primicerio, com o apoio do *Istituto Autonomo Case Popolari*²²⁵. Esse bairro (*rione*,

²²⁵ O *Istituto Autonomo Case Popolari* (IACP) foi um órgão criado para apoiar a construção de moradias populares em Nápoles, como parte de um plano de modernização urbana no início do século XX, com o objetivo de atender à

em italiano) se distingue como o único conjunto isolado de estilo racionalista na cidade, um reflexo da busca por modernidade no período fascista.

Construído durante uma fase de urbanização acelerada e de modernização, o Luzzatti foi planejado como uma grade de seis quadrantes de 80 metros de lado, ligados por uma rede de ruas largas. Inicialmente concebido para abrigar uma classe média em ascensão, o bairro veio a enfrentar a marginalização com o passar do tempo, tornando-se um dos *rione* mais estigmatizados de Nápoles, muitas vezes associado a dificuldades sociais e urbanas (Rione Luzzatti, 2024).

Com edifícios de quatro andares construídos em tufo amarelo napolitano – uma rocha vulcânica característica da região, amplamente utilizada na construção civil local –, o bairro exibe uma arquitetura funcional, onde o térreo é reservado ao comércio. A simplicidade externa das construções reforça o propósito prático do projeto, que buscava refletir um ideal urbano alinhado com o regime da época. No entanto, a falta de investimentos e o consequente abandono agravaram a condição do bairro, que permaneceu em segundo plano nas narrativas sobre a cidade (Rione Luzzatti, 2024).

Figura 2 - Pequena praça em Rione Luzzatti, Nápoles



Fonte: Fotografia de Hamilton Bruschz, disponível em Revista Haus (<https://revistahaus.com.br/haus/estilo-cultura/bairro-napoles-destino-turistico-livros-elena-ferrante/>). Acesso em: 25 out. 2024.

O sucesso de *A Amiga Genial*, de Ferrante, e sua adaptação pela HBO, mudaram a percepção pública do Rione Luzzatti. Antes marginalizado, o bairro tornou-se um ponto de interesse turístico. Giampiero Perrella, presidente da *IV Municipalità* de Nápoles, destacou que

demanda habitacional e melhorar as condições de vida das classes trabalhadoras. ISTITUTO AUTONOMO CASE POPOLARI A NAPOLI. *Storia City*, 2024. Disponível em: <https://www.storiacity.it/guide/554-istituto-autonomo-case-popolari-a-napoli>. Acesso em: 20 out. 2024.

o bairro, antes lembrado por aspectos negativos, passou a atrair turistas interessados em reconhecer os locais associados à série (ANSA²²⁶, 2019).

A presença de murais representando as protagonistas Lila e Lenù funciona como um atrativo, trazendo visitantes curiosos para explorar os cenários da narrativa. “Nápoles se tornou meta turística para os amantes da produção, e inaugurou uma obra de arte de rua na fachada da Biblioteca Municipal da cidade”, destaca a reportagem (ANSA, 2019). O sucesso de *A Amiga Genial* revitalizou o interesse pelo bairro, proporcionando uma nova identidade ao Rione Luzzatti e associando suas ruas e edifícios à narrativa de Ferrante.

A relação entre literatura e espaço urbano é complexa e multifacetada. No caso do Rione Luzzatti, a obra de Ferrante contribuiu para a construção de um imaginário que ressignificou a percepção do bairro. O conceito de imaginário, como aponta Cornelius Castoriadis (2007), é central para entender essa transformação:

Toda sociedade constitui seu mundo em geral, sendo ele um mundo de significações. É assim que ela dá sentido às coisas, aos fenômenos, que estabelece relações, constituindo por isso mesmo um mundo fechado, encerrado sobre si mesmo, que possui uma fronteira e em relação ao qual há sempre os ‘outros’ (Castoriadis, 2007, p. 267).

A literatura não apenas narra a vida em Nápoles, mas também ativa memórias coletivas e culturais que fazem parte da experiência urbana. Burke (2017, p. 51) observa que “imagens podem auxiliar a posteridade a se sintonizar com a sensibilidade coletiva de um período passado”, uma reflexão que se aplica à maneira como *A Amiga Genial* capturou a essência do bairro e de seus moradores.

A memória cultural é construída a partir de experiências compartilhadas e frequentemente evocadas pela arte e literatura. Conforme Morigi *et al.* (2013, p. 187), essa memória se manifesta em heranças simbólicas como monumentos, documentos e celebrações, que desempenham um papel crucial na formação das identidades. A obra de Ferrante, com sua atenção aos detalhes da vida cotidiana no Luzzatti, promove uma nova valorização do espaço, transformando-o de um local marginalizado em um símbolo de resistência e criatividade. Como afirma Burke (2017, p. 26), “imagens são testemunhas mudas, e é difícil traduzir em palavras o seu testemunho”. A transformação do Rione Luzzatti ilustra como a literatura pode funcionar como um veículo para a revitalizar espaços esquecidos, conferindo-lhes novo significado.

²²⁶ ANSA (*Agenzia Nazionale Stampa Associata*) é a principal agência de notícias italiana, fundada em 1945. Atua como uma cooperativa sem fins lucrativos, sendo responsável pela distribuição de informações nacionais e internacionais para diversos meios de comunicação.

A ressignificação do Rione Luzzatti por meio da literatura e da cultura popular reflete uma dinâmica de valorização que pode combater a violência e a degeneração urbana. O governador da região da Campânia, Vincenzo De Luca, destaca a importância da cultura nesse contexto, afirmando: “é a cultura o instrumento mais forte para combater a violência e a degeneração. Significa dar aos nossos jovens instrumentos para afrontar a vida” (ANSA, 2019). A narrativa de Ferrante, ao celebrar a vida em um bairro marginalizado, não apenas promove a cultura local, mas também oferece esperança e nova identidade a seus habitantes.

Assim, o Rione Luzzatti emerge como um exemplo de como a literatura e a arte podem interagir com o espaço urbano, não apenas refletindo a realidade, mas também moldando-a. A relação entre literatura e cidade é, portanto, um campo fértil para explorar questões de identidade, memória e pertencimento, essenciais para compreender a complexa tapeçaria social de Nápoles. Como argumenta Burke (2017, p. 24), “o uso de imagens por historiadores não pode e não deve ser limitado à ‘evidência’ no sentido estrito do termo”, sublinhando a importância das narrativas visuais e literárias na construção da história urbana e na formação de um imaginário coletivo.

A trajetória do Rione Luzzatti, desde sua fundação até a transformação em um destino turístico, evidencia como a literatura pode redefinir a percepção de um espaço urbano. Através da obra de Elena Ferrante e de suas representações na série da HBO, o bairro adquiriu visibilidade e identidade renovadas, conectando passado e presente, memória e imaginário, em uma narrativa profundamente ligada ao espírito de Nápoles.

As intervenções artísticas de Eduardo Castaldo

As intervenções artísticas de Eduardo Castaldo, fotógrafo de cena da série *My Brilliant Friend* (HBO), exemplificam como a arte pública pode transformar o espaço urbano, reinterpretando a obra de Ferrante em diálogo com a paisagem de Nápoles. Castaldo usou a fotografia para criar murais que imortalizam personagens da *Tetralogia Napolitana*, conectando-os ao bairro Rione Luzzatti, cenário central da narrativa. Esses murais capturam o espírito da obra e do lugar, elevando o espaço urbano a um nível simbólico e cultural. Segundo Urry e Larsen (2021):

Os lugares são escolhidos para serem vistos porque há antecipação, sobretudo por meio de devaneios e fantasias, de prazeres intensos, em uma escala diferente ou envolvendo sentidos distintos daqueles habitualmente encontrados. Essa antecipação

é construída e mantida por uma variedade de tecnologias não turísticas, como filmes, televisão, literatura, revistas, CDs e DVDs e vídeos, construindo e reforçando o olhar (Urry; Larsen, 2021, p. 30)

o que pode ser aplicado ao fascínio despertado pelo bairro após as intervenções.

Distribuídos pelas fachadas dos edifícios de Rione Luzzatti, os murais de Castaldo são impactantes em tamanho real e detalhes. Cada um retrata personagens centrais dos romances de Ferrante, como Lila Cerullo e Lenù Greco, e cria um elo visual com a narrativa. Na fachada da *Biblioteca Popolare*, por exemplo, um mural com Lila e Lenù, interpretadas por Ludovica Nasti e Elisa del Genio, flanqueia a entrada do edifício (ver Figura 1). Castaldo, ao usar recortes ampliados de fotografias tiradas no *set* da série, capta a essência dramática dos personagens e do cenário (Seymour, 2018).

Além dos personagens, os murais refletem o contexto social e histórico da Nápoles pós-guerra, com elementos da vida cotidiana que ecoam as descrições dos livros. Burke (2017, p. 25) observa que “imagens, assim como textos e testemunhos orais, são uma forma importante de evidência histórica. Elas registram atos de testemunho ocular”. Assim, os murais de Castaldo não apenas ilustram as personagens, mas também carregam a atmosfera histórica que permeia a obra de Ferrante.

A arte urbana de Castaldo, assume uma função simbólica ao reinterpretar os personagens e os espaços descritos por Ferrante, transformando a paisagem local em um patrimônio cultural e literário. Os murais não apenas decoram o bairro, mas também atuam como mediadores entre a realidade histórica de Nápoles e a ficção literária. Bourriaud (2009, p. 62) afirma que “a obra de arte apresenta-se como um interstício social no qual são possíveis essas experiências e essas novas 'possibilidades de vida'”. No caso de Rione Luzzatti, a intervenção artística se torna uma extensão da narrativa literária, promovendo novas leituras e reflexões sobre a obra de Ferrante e o espaço urbano.

As personagens Lila e Lenù, por exemplo, são símbolos da luta por identidade, liberdade e emancipação feminina, e seus retratos nos murais reforçam essa narrativa ao dominarem a paisagem urbana. Assim, as intervenções de Castaldo reconstroem visualmente a literatura, permitindo que os moradores e transeuntes se conectem com a história de Nápoles a partir de uma nova perspectiva artística. Como Burke (2017, p. 49) comenta, “pinturas têm sido frequentemente comparadas às janelas e espelhos, e imagens são constantemente descritas como ‘refletindo’ o mundo visível ou o mundo da sociedade”.

A arte pública de Eduardo Castaldo, ao reimaginar os personagens e cenários da *Tetralogia Napolitana*, é uma ferramenta poderosa para preservar o patrimônio imaterial e a

memória coletiva. Os murais, ao integrar a cultura popular à paisagem de Nápoles, tornam-se um meio de preservar a memória literária e histórica da cidade. Como Burke (2017, p. 26) argumenta, compreender as imagens como fontes de evidência requer uma atenção às suas limitações e nuances, semelhante ao tratamento de outros tipos de documentos históricos. A arte de Castaldo, portanto, dialoga com essa noção de fragilidade, oferecendo uma representação visual que perpetua a memória cultural de Nápoles, ao mesmo tempo em que se adapta às mudanças temporais e espaciais.

Essa convergência entre arte, literatura e espaço urbano eleva os murais de Castaldo transcendam de intervenções artísticas a monumentos de uma cultura viva. Como observa Morelli (*apud* Burke, 2017, p. 35), “você deseja compreender cabalmente a história da Itália, analise cuidadosamente os retratos. Há sempre no rosto das pessoas alguma coisa da história e de sua época a ser lida se soubermos como ler”. Os murais de Castaldo, ao representarem os personagens de Ferrante, funcionam como retratos culturais que eternizam a obra e estabelecem uma ligação contínua entre a cidade e sua narrativa literária.

Arte, imagens e identidade visual no espaço urbano

As intervenções urbanas de Eduardo Castaldo em Rione Luzzatti, particularmente os murais e instalações visuais, desempenham um papel significativo na construção da identidade visual e cultural do bairro. Essas obras não apenas embelezam o espaço, mas também funcionam como documentos visuais que registram aspectos da história e da memória local, conforme a perspectiva de Burke (2017). Segundo o autor:

Independentemente de sua qualidade estética, qualquer imagem pode servir como evidência histórica. Mapas, pratos decorados, ex-votos, manequins e os soldados de cerâmica enterrados nas tumbas dos primeiros imperadores chineses têm todos alguma coisa a dizer aos estudantes de História (Burke, 2017, p. 28).

Nesse sentido, as obras de Castaldo podem ser vistas como um testemunho contemporâneo, dialogando com o passado do bairro e com as narrativas de Elena Ferrante, cuja obra tem reconfigurado o imaginário de Nápoles.

A utilização de imagens como fontes históricas remonta à ideia de que estas oferecem uma perspectiva única sobre o cotidiano, a cultura e as transformações urbanas. Burke (2017, p. 35) argumenta que “as fotografias não mentem, mas mentirosos podem fotografar”, ressaltando a complexidade e as múltiplas interpretações que podem ser extraídas de um registro visual. No

caso de Castaldo, suas representações artísticas funcionam como uma forma de mediação entre o passado ficcional de Rione Luzzatti e seu presente, moldando como moradores e turistas percebem e experimentam o local.

A noção de estética relacional, conforme discutida por Bourriaud (2009), é central para entender como as intervenções de Castaldo influenciam o espaço urbano. A arte pública, especialmente em forma de murais, promove uma interação direta com os transeuntes, estabelecendo uma troca que ultrapassa a simples contemplação. Segundo Bourriaud (2009, p. 21), “a arte sempre foi relacional em diferentes graus, ou seja, fator de socialidade e fundadora de diálogo”. Em Rione Luzzatti, os murais de Castaldo não apenas dialogam com os moradores, mas também com os turistas que visitam o local em busca de uma conexão com o universo literário de Ferrante.

A co-presença de espectadores, como descrito por Bourriaud (2009), é um elemento essencial para a experiência estética e social no espaço público. A obra de Castaldo transforma a paisagem urbana em um espaço de encontros, onde moradores e visitantes se veem parte de um mesmo processo de construção identitária.

A arte, por ser da mesma matéria de que são feitos os contatos sociais, ocupa um lugar singular na produção coletiva. Uma boa obra de arte sempre pretende mais do que sua mera presença no espaço: ela se abre ao diálogo, à discussão, a essa forma de negociação inter-humana (Bourriaud, 2009, p. 57).

Esse engajamento coletivo ressignifica o bairro, consolidando-o como um espaço culturalmente relevante tanto para a comunidade local quanto para o público externo.

O impacto da narrativa de Ferrante sobre o turismo em Rione Luzzatti não pode ser ignorado. A popularidade dos romances napolitanos e a adaptação televisiva de *My Brilliant Friend* catalisaram o aumento do turismo literário no bairro, o que, por sua vez, provocou mudanças na dinâmica urbana. Urry e Larsen (2021) destacam o papel da mídia e da publicidade na construção do “olhar turístico” sobre os locais, transformando a percepção dos visitantes em uma experiência muitas vezes mediada por imagens e narrativas pré-existentes. “O olhar é construído através de signos, e o turismo envolve a coleção de signos” (Urry; Larsen, 2021, p. 32), e Rione Luzzatti, com suas intervenções artísticas, tornou-se um desses signos.

As obras de Castaldo, ao representarem personagens e cenas dos romances de Ferrante, funcionam como pontos de convergência para os turistas, que buscam reconstituir a ficção no espaço real. De acordo com Urry e Larsen (2021, p. 52), “os locais precisam ser vistos pessoalmente e experimentados diretamente”, e o bairro, que antes era marginalizado, agora

atrai um novo fluxo de visitantes ávidos por uma imersão no cenário literário.

Esse fenômeno exemplifica o conceito de “turismo induzido por filmes”

(Urry; Larsen, 2021, p. 51), em que, segundo os autores, locais específicos, conhecidos por sua representação midiática, são visitados por aqueles que buscam reviver os elementos e aspectos de um evento de mídia.

Portanto, o trabalho de Castaldo não só enriquece o espaço esteticamente, mas também altera sua função social e econômica, ao transformar o Rione Luzzatti em um destino turístico-literário. Essa reconfiguração do espaço urbano exemplifica como a arte pública, em sinergia com narrativas culturais, pode impulsionar o turismo e redefinir a identidade de um bairro. Como Burke (2017, p. 38) aponta, a fotografia, com sua textura, transmite uma mensagem poderosa, e, no caso de Rione Luzzatti, a arte de Castaldo transmite tanto a memória local quanto as novas camadas de significado trazidas pelos visitantes. Ademais, essa memória local encontra respaldo no conceito de Michael Pollak (1992, p. 205), ao afirmar que “a memória, bem como o sentimento de identidade nessa continuidade herdada, constituem um ponto importante na disputa pelos valores familiares”. Desse modo, as intervenções de Castaldo, apoiadas pelo sucesso global de Ferrante, ilustram como arte, turismo e identidade urbana se entrelaçam na contemporaneidade, redefinindo o espaço urbano e criando novas formas de interação e pertencimento.

Análise das fotografias dos murais

A análise das fotografias dos murais no Rione Luzzatti foi realizada com uma abordagem fundamentada na semiótica e na história da arte, buscando entender como essas imagens operam como mediadoras de significados e emoções. Conforme Bourriaud (2009, p. 74) observa, “o ponto comum entre todos os objetos que classificamos como 'obra de arte' reside em sua faculdade de produzir o sentido da existência humana dentro desse caos que é a realidade”. Dessa forma, as fotografias foram interpretadas não apenas como representações visuais, mas também como documentos que revelam narrativas culturais e sociais do contexto napolitano.

Na análise, foram considerados os elementos compositivos, a paleta de cores, as figuras representadas e os contextos históricos associados a cada mural. Esses fatores se articulam para reconfigurar o espaço urbano, transformando áreas marginalizadas em locais de importância cultural. A interação entre as obras e seu ambiente é central, já que, segundo Burke (2017, p. 68), “a paisagem física é uma imagem que pode ser lida”. Essa leitura das imagens foi

enriquecida por uma contextualização histórica, abarcando a trajetória da comunidade e a ressignificação do espaço urbano manifestada na arte pública.

Cada mural destaca não apenas sua estética, mas também sua capacidade de construir e reforçar identidades coletivas. A Figura 3, que retrata a fachada da biblioteca popular com colagens de Eduardo Castaldo, utiliza tons claros e suaves, simbolizando o acesso ao conhecimento e à cultura, essenciais na formação de Lenù, protagonista da *Tetralogia Napolitana*. As colagens evocam memórias da infância e do processo educacional, conectando o público às lembranças da protagonista e à importância da leitura, tema recorrente nas obras de Ferrante. Elementos como livros e crianças reforçam a narrativa de luta pelo aprendizado e pela emancipação por meio da educação, crucial para Lenù.

Figura 3 - Mural na biblioteca de Rione Luzzatti, evocando o acesso ao conhecimento e à educação



Fonte: Fotografia de Eduardo Castaldo, disponível em The Guardian

(<https://www.theguardian.com/travel/2018/dec/12/elena-ferrante-mural-street-art-naples-rione-luzzatti-italy-my-brilliant-friend>). Acesso em: 5 out. 2024.

A Figura 4 apresenta a fachada da escola onde Lila e Lenù estudaram, com silhuetas das protagonistas subindo a rampa. A composição valoriza a dinâmica de movimento e utiliza tons neutros para ressaltar o percurso educacional das personagens. A escolha do ambiente escolar reconfigura o espaço urbano, reforçando a centralidade da educação nas histórias pessoais e coletivas do Rione Luzzatti. A nostalgia evocada pela cena capta a complexidade da amizade das protagonistas e o papel transformador da escola em suas vidas.

Figura 4 - Silhuetas de Lila e Lenù na fachada da escola onde estudavam, destacando a



importância da educação

Fonte: Fotografia de Isa Discacciati, disponível em Itália per Amore (<https://www.italiaperamore.com/a-napoles-de-elena-ferrante-um-passeio-inspirado-na-amiga-genial/>). Acesso em: 12 out. 2024.

Nas imagens das janelas dos prédios (Figura 5), vemos Lila e Lenù observando o movimento das ruas. A paleta de cores terrosa e desgastada remete à passagem do tempo e à decadência dos espaços públicos. Essas imagens exploram a relação voyeurística das personagens com o ambiente que as cerca. A perspectiva das janelas simboliza o olhar atento e crítico das protagonistas sobre o mundo externo, evidenciando a interdependência entre o espaço privado e o público, tema essencial tanto nos livros quanto na série da HBO. A tensão entre as figuras estáticas e a vivacidade das ruas cria uma narrativa visual sobre vigilância, confinamento e pertencimento.

Figura 5 - Lila e Lenù observando o movimento das ruas a partir das janelas de seus apartamentos, simbolizando a interconexão entre o espaço privado e público



Fonte: Fotografia de Barbara Mancini, disponível em Instagram (https://www.instagram.com/p/CrOT09ytKGM/?img_index=1). Acesso em: 11 out. 2024.

A Figura 6 mostra uma colagem das personagens Lila e Lenù, escondidas e observando a rua por uma porta falsa, numa composição que parece refletir o clima de vigilância e mistério que permeia a relação das protagonistas com o bairro em que cresceram. A porta estreita,

entreaberta, cria uma sensação de limiar entre o mundo interno e o externo, ilustrando a tensão entre o desejo de escapar e a inevitável atração pelo ambiente familiar. As expressões das meninas sugerem curiosidade e vigilância, simbolizando o papel das personagens como observadoras críticas da vida ao seu redor.

Figura 6 - Lila e Lenù espreitando pela porta no mural do Rione Luzzatti



Fonte: Madre Napoli, disponível em <https://www.madrenapoli.it/en/exhibition/amicageniale/>. Acesso em: 25 out. 2024.

Essas intervenções artísticas transformam o Rione Luzzatti em um espaço de memória coletiva, onde os habitantes podem reconhecer suas histórias e vivências. Assim, a arte urbana se torna um componente ativo na construção do imaginário coletivo, promovendo um sentido de pertencimento à comunidade. Como observa Pollak (1992, p. 207), ao considerar que “se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é”, fica evidente que as obras de Castaldo não apenas refletem uma narrativa cultural, mas também participam ativamente na reinterpretação social e histórica do espaço urbano.

Os murais no Rione Luzzatti funcionam como dispositivos de memória cultural, permitindo que a história da comunidade seja visível e acessível. Eles atuam como catalisadores de experiências e lembranças pessoais, possibilitando um diálogo entre o passado e o presente. Como observa Burke (2017, p. 51), “imagens podem testemunhar o que não pode ser colocado em palavras”. Nesse sentido, os murais não apenas celebram a cultura local, mas também servem como veículos de resistência e transformação social.

Essas intervenções artísticas promovem uma reconfiguração do espaço, transformando áreas urbanas marginalizadas em locais de valor estético e cultural. Urry e Larsen (2021, p. 28 e 29) comentam que “a contemplação de pontos turísticos atrativos é condicionada por experiências e lembranças pessoais”, ressaltando o papel dos murais como pontos de referência

que conectam os moradores a suas raízes e atraem visitantes desejosos de vivenciar essa riqueza cultural.

A prática de retratar ícones da cultura napolitana nos murais contribui para a formação de um imaginário coletivo que transcende a localidade, refletindo temáticas universais presentes na obra de Ferrante. Através das fotografias dos murais, é possível observar um “encontro entre culturas” que, embora muitas vezes estereotipado, oferece uma oportunidade de reflexão sobre as identidades contemporâneas (Burke, 2017, p. 185). Nesse contexto, as intervenções artísticas tornam-se testemunhas do passado e ferramentas para a construção de um futuro que entrelaça memória e identidade.

Em suma, a análise das fotografias dos murais do Rione Luzzatti revela não apenas a riqueza estética das obras, mas também sua função como mediadoras de memória e identidade. Essas intervenções artísticas são essenciais para a construção de um espaço que valoriza a história e a cultura local, oferecendo um panorama da vida em Nápoles que ressoa profundamente com os valores e as experiências de seus habitantes.

Considerações finais

A análise das intervenções artísticas de Castaldo no bairro de Rione Luzzatti revela como a arte pública reforça o imaginário literário da *Tetralogia Napolitana*. As figuras de Lila e Lenù, pintadas nas paredes do bairro, trazem à vida as personagens centrais dos romances, estabelecendo uma conexão entre o espaço físico e o literário, e reconfigurando o significado daquele lugar no imaginário global. Como apontado por ANSA (2019), “a obra ilustra as figuras das personagens Lila e Lenù, protagonistas da ficção, interpretadas pelas atrizes Ludovica Nasti e Elisa del Fenio”. A fusão de ficção e realidade, além de atrair turistas, contribui para a revitalização do espaço urbano marginalizado, transformando-o em um local de memória cultural que articula passado e presente.

O impacto do turismo literário em Rione Luzzatti demonstra como a literatura pode não apenas atrair visitantes, mas também impulsionar a requalificação de bairros periféricos. Nesse sentido, o turismo literário atua como catalisador de transformação urbana, movendo-se para além da contemplação passiva e participando ativamente na ressignificação de espaços. Esse fenômeno está alinhado com as observações de Urry e Larsen (2021, p. 36) de que “com o tempo, através da publicidade e da mídia, as imagens geradas por diferentes olhares turísticos passam a constituir um sistema fechado de autoperpetuação de ilusões que fornece aos turistas a base para a seleção e a avaliação de possíveis locais a visitar.” Isso indica que o imaginário

construído em torno de um local pode, de fato, recriar seu significado social e econômico.

As intervenções artísticas e o turismo literário reforçam a identidade cultural local e trazem benefícios econômicos. A valorização de Rione Luzzatti pela presença de turistas, fãs da obra e cobertura midiática destaca esse ponto. Como argumenta o escritor napolitano Maurizio Pagano²²⁷, responsável por projetos culturais ligados ao bairro, “deveríamos ser gratos a Elena Ferrante por ter elevado nosso canto isolado da cidade” (Seymour, 2018, tradução nossa)²²⁸. Isso demonstra o potencial da arte pública em interagir com a literatura e transformar lugares marginalizados em destinos culturais.

Para além da análise de Rione Luzzatti, futuros desdobramentos deste estudo poderiam incluir uma investigação sobre a relação entre intervenções artísticas e transformações urbanas em outros locais afetados por fluxos turísticos culturais. Como observa Urry e Larsen (2021, p. 49), “a presença de um grande número de pessoas indica que este é o local certo para se estar”, sugerindo que locais marcados por intervenções culturais podem atrair novos públicos, contribuindo para a revitalização contínua. Um estudo comparativo com outras localidades que passaram por processos semelhantes poderia fornecer *insights* sobre a articulação da arte e do turismo literário em diferentes contextos geográficos e culturais.

Por fim, como observado por De Luca, governador da Campânia, “É a cultura o instrumento mais forte para combater a violência e a degeneração. Significa dar aos nossos jovens instrumentos para afrontar a vida” (ANSA, 2019). A cultura, especialmente o turismo cultural, pode ser uma força transformadora tanto para o desenvolvimento local quanto para a manutenção de identidades coletivas e memoriais. O turismo literário em Rione Luzzatti exemplifica o poder da arte em revitalizar espaços, oferecendo novas perspectivas para moradores e visitantes.

Referências:

ANSA. ‘A Amiga Genial’ vira arte de rua em Nápoles. **ISTO É**, 28 jan. 2019. Disponível em: <https://istoe.com.br/a-amiga-genial-vira-arte-de-rua-em-napoles/>. Acesso em: 5 out. 2024.

BOURRIAUD, Nicolas. **Estética relacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

²²⁷ Maurizio Pagano é um escritor napolitano envolvido no projeto cultural de revitalização de Rione Luzzatti e coautor do livro *The World of Elena Ferrante's Quartet*, que explora a relação entre o bairro e a *Tetralogia Napolitana*.

²²⁸ Do original: “We should be grateful that Elena Ferrante has raised up our isolated corner of the city” (Seymour, 2018).

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: O uso de imagens como evidência histórica**. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2017.

CARNEVALI, Alice. 'My Brilliant Friend': Why is it the greatest book of the 21st century? **Euronews**, 30 jul. 2024. Disponível em: <https://www.euronews.com/culture/2024/07/30/my-brilliant-friend-why-is-it-the-greatest-book-of-the-21st-century>. Acesso em: 19 out. 2024.

CASTORIADIS, Cornelius. **Sujeito e verdade no mundo social-histórico: Seminários 1986-1987: a criação humana**, I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DISCACCIATI, Isa. A Nápoles de Elena Ferrante, um passeio inspirado na Amiga Genial. **Italia per amore**, 7 jul. 2018. Disponível em: <https://www.italiaperamore.com/a-napoles-de-elena-ferrante-um-passeio-inspirado-na-amiga-genial/>. Acesso em: 12 out. 2024.

MANCINI, Barbara. **Lenuccia e Lila**. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CrOT09ytKGM/?img_index=1. Acesso em: 11 out. 2024.

MORIGI, Valdir Jose; LAROQUE, Luís Fernando; MAGALHÃES, Nara Maria Emanuelli; GOMES, Carla Renata Antunes; BARDEN, Júlia Elisabete. Memória cultural na construção das identidades e mapas imaginários de práticas culturais étnicas. **Cadernos de Estudos Culturais**, v. 1, p. 57-78, 2013.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>. Acesso em: 11 out. 2024.

Rione Luzzatti. 2024. Disponível em: <https://www.monitordooriente.com/20210507-o-premiado-artista-italiano-eduardo-castaldo-fala-sobre-a-palestina/>. Acesso em: 11 out. 2024.

SEYMOUR, Sophia. *New Elena Ferrante-inspired street art to be unveiled in Naples*. **The Guardian**, Londres, 12 dez. 2018. Disponível em: <https://www.theguardian.com/travel/2018/dec/12/elena-ferrante-mural-street-art-naples-rione-luzzatti-italy-my-brilliant-friend>. Acesso em: 5 out. 2024.

URRY, John; LARSEN, Jonas. **O olhar do turista 3.0**. 3. ed. São Paulo: Studio Nobel, 2021.

VEDEL, Sanja Skov. Meet the Italian artist drawing Palestine's struggle in the streets of Naples. **Middle East Monitor**, 25 dez. 2023. Disponível em: <https://www.middleeastmonitor.com/20231225-meet-the-italian-artist-drawing-palestines-struggle-in-the-streets-of-naples/>. Acesso em: 25 out. 2024.

Ressignificação do imaginário sobre uma diva pop: uma análise da dor e resiliência em Céline Dion

Guilherme Alves da Silva²²⁹

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar as mudanças no imaginário sobre uma diva pop, a partir da perspectiva do Brasil. Tomando como parâmetro a Céline Dion e sua trágica história junto a “síndrome da pessoa rígida”, são analisadas as percepções sobre o que é ser uma diva e como ela se configura na sociedade atual. Por intermédio da “divatização” (Lister, 2020) e “desglamourização” (Batista; Souza-Leão, 2024) dos seus corpos-som (Soares, 2020), é refletido sobre as (im)perfeições de suas performances. O fã, por outro lado, entra como um personagem inseparável dessa entidade, seja ele da mesma cultura ou de uma outra. Os “fandoms transculturais” (Chin; Morimoto, 2024) são importantes inclusões da globalização na vida das celebridades e criam vínculos além do imaginado. Por fim, é analisado as performances executadas no documentário “*I Am: Celine Dion*” (2024) e na abertura das Olimpíadas 2024 pela cantora, de forma a compreender como sua imagem foi resignificada. A análise de comentários é usada como reforço para pensar essa alteração.

Palavras-chave: cultura pop; estudos de fãs; música; performance; diva pop.

INTRODUÇÃO

A diva é uma inspiração, mas ela ainda é uma pessoa, e toda pessoa tem problemas. Mesmo com a percepção de poder e superioridade presente na imagem de uma diva pop, todos passamos por situações difíceis e complicadas, seja em relação ao trabalho, ao cotidiano ou à saúde. A cantora pop, ao qual passa por um processo de “divatização” (Lister, 2020) na sociedade cotidiana, muitas vezes é vista como a “musa” perfeita e imparável. Porém a pós-modernidade (Hall, 2022) mostrou que esses imaginários tornam-se mais fluidos e desconstruídos, a diva então passaria por um processo de “desglamourização” (Batista; Souza-Leão, 2024), desde suas atitudes ao seu corpo “deificado”.

Os fãs, em sequência, são personagens essenciais para construção desse imaginário, pois formam uma dicotomia inseparável com as celebridades do pop. A partir de produções,

²²⁹ Mestrando em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com bolsa Capes – e-mail: guialvessd99@gmail.com – Texto inédito

interações, comentários (Amaral; Carlos, 2016), esses devotos utilizam dos meios digitais como forma de expressar seus desejos e afetos com seus objetos de adoração. A globalização, entretanto, amplificou o conhecimento sobre essas mulheres dotadas de capacidades musicais. Logo, os fãs não se limitaram só aos de seu país ou cultura, alcançando pessoas de outros lugares, até mesmo do outro lado do mundo. Os “fandoms transculturais” (Chin; Morimoto, 2024) começam a ser pensados e verificados nas plataformas de redes sociais.

Céline Dion, uma das maiores cantoras pop da atualidade, não é diferente do retratado. Com uma base gigante de fãs, a diva chocou o mundo quando anunciou sobre sua luta contra a “síndrome da pessoa rígida”, a qual deixou-a incapaz de continuar sua carreira na música e afetou seu corpo e voz, impossibilitando-a de sair de casa. Em 2024, foi disponibilizado um documentário relatando a experiência vivenciada pela cantora, seu cotidiano e cuidados. Contudo, nas Olimpíadas de 2024 na França, a diva pop surpreende a todos com sua aparição na abertura cantando o símbolo francês “*Hymne À L'Amour*” (1950), com isso os fãs passam a clamar e ressignificar o imaginário de dor criado em Céline.

Portanto, a proposta é analisar o documentário “*I Am: Celine Dion*” de 2024 e realizar uma comparação performática com a sua apresentação na abertura das Olimpíadas 2024 na França. Utilizando o método de análise de performances proposto em Amaral, Soares e Polivanov (2018). De modo a completar e confirmar ainda além das percepções do Autor, serão coletados comentários de fãs: um a partir de um vídeo do TikTok²³⁰, uma das plataformas mais acessadas no Brasil, e os comentários do vídeo oficial da performance nas Olimpíadas 2024²³¹.

(DES)CONSTRUÇÃO DE UMA DIVA

Diva e “musa”, duas palavras, o mesmo significado. Mulheres vinculadas às artes, — para a segunda, mais especificamente retratadas por intermédio das artes gregas — poder e conflitos, performances e corpo, autoridade e ressignificações de sua persona (Lister, 2020; Soares, 2020). Por outro ponto, complementando, “deusa” (Soares, 2020), deidade mitológica responsável pela estabilidade natural, em outras palavras, personificações de força e admiração. Entretanto, vinculadas a uma dicotomia necessária para sua existência, sendo ela: deusa-devoto, ou diva-fã.

Lister (2020) reflete sobre as divas pop nos anos 2000, nomes como Mariah Carey,

²³⁰ Link para o vídeo: <https://www.tiktok.com/@henews1/video/7385953073669180677?q=celine%20dion&t=1728736563627>. Acesso em: 25 out. 2024.

²³¹ Link para o vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=1MyCNU8lDow>. Acesso em: 25 out. 2024.

Céline Dion, – a qual será retomada posteriormente – Madonna, entre outras.

Durante sua análise, Lister propõe um termo para representar a resignificação da imagem dessas mulheres, a “divatização”, “tornando-as” deificadas. Em que, seus fãs são os responsáveis por colocá-las em seus “pedestais pop” (Lister, 2020).

A autora em outro momento do artigo propõe, também, formas de descrever essas mulheres, elencando alguns atributos pertencentes a elas, são eles: poder, subestimação, produções potentes, reinvenção de si, escândalos. Tais características atravessam três classificações, propostas também por ela, como forma de agrupamento dessas mulheres e seus talentos: a) “*Prima Divas*”, inspiradas nas Prima Donnas da ópera, elas se destacam pela sua capacidade vocal; b) “*Madonnas*”, destacam-se pela sua performance e atos inovadores – em maioria considerados escandalosos e ultrajantes para a sociedade, como a Madonna, Cher, Lady Gaga e diversas outras; c) “*Liliths*”, cantoras que são responsáveis pela sua própria carreira, não exercendo somente o papel de vocalista, mas todos os outros necessários para a música ser criada e produzida (Lister, 2020).

O trabalho original de Lister, publicado em inglês por volta dos anos 2000, é relevante para um panorama inicial sobre a compreensão dessa nova percepção da sociedade perante as mulheres passarem a ser concebidas como divas. Entretanto, ele apresenta uma limitação voltada às suas características, em especial, suas classificações. A cultura pop, auxiliadora da expansão de conceitos para uma ampla mídia (Pereira de Sá, 2016), e a pós-modernidade (Hall, 2022), faz com que essas mulheres precisem estar em constante reinvenção para continuar em seus locais de poder e adoração. Ou seja, por exemplo, uma cantora como a Adele, ao qual se encaixaria, em um primeiro momento, na categoria “*Prima Diva*”, devido aos seus vocais inigualáveis, precisa também estar em constante performances de readaptação e melhoria, com o intuito de agradar seus fãs, – como pode ser vislumbrado a partir de seus shows em Munique, os quais ela construiu uma arena somente para suas apresentações no mês de agosto de 2024²³²– colocando-a entre as “*Madonnas*”. E por último, como “*Lilith*”, devido às suas atuações ativas em sua carreira, desde decisões de shows e turnês até a participação nos processos de produção e criação de suas músicas.

Logo, uma diva não só contempla poder, mas também precisa estar se renovando a cada momento. Além da sua voz, o seu corpo também entra como parte fundamental de suas narrativas. Soares (2020) vai propor a análise do “corpo-som” dessas mulheres. “O corpo-som das cantoras projeta um senso de musicalidade e movimento para as imagens” (Soares, 2020, p.

²³² Para mais informações, verificar: <https://gshow.globo.com/tudo-mais/pop/noticia/adele-faz-primeiro-show-na-alemanha-em-arena-de-r-250-milhoes-construida-especialmente-para-ela.ghtml>. Acesso em: 18 out. 24.

26).

Esse corpo é responsável por parte da performance, tal qual a sua voz. Desde o bate cabelo das artistas até as coreografias manuais executadas por Beyoncé em *Single Ladies (Put a Ring on It)* (2008), essas performances corporais são essenciais para a construção de uma diva. O mesmo pode ser aplicado a performances escandalosas. De forma a exemplificar, um dos mais conhecidos casos “ultrajantes” foi o da Britney Spears em 2007, por conta do consumo de álcool e drogas, a mesma teria raspado a sua cabeça e ocasionado uma série de problemas com os *paparazzis*, consagrando-a como “surtada” e a colocando sob a tutela de seu pai abusivo.²³³

Sendo as divas representadas por uma perfeição corpórea perante a sociedade, o trabalho de Batista e Souza-Leitão (2024) busca elaborar uma análise sobre como os influenciadores digitais, a partir da produção de conteúdos de fofoca, possibilitam uma “desglamourização” da diva pop. Utilizando os conceitos de corpo tópico em Foucault, as pesquisadoras justificam a presença de padrões estruturais de beleza perante os corpos dessas *popstars*. Com isso, elas tornam-se reféns da opinião pública e constantemente atentas a suas respectivas performances e expressões, de forma a não desagradar aquele que a consome.

Assim como o escândalo e a “desglamourização” (Batista; Souza-Leitão, 2024) das divas, o corpo adoecido de uma diva também se torna um ponto de análise para se pensar nessas personas poderosas, entrelaçado pela proposta de “transparência célebre”²³⁴ proposta por Batista e Souza-Leitão (2024). Em contrariedade ao corpo utópico (Batista; Souza-Leitão 2024) – aquele que se instaura a partir dos moldes sociais –, o adoecido foge da ideia do padrão daquilo que é para ser transmitido pelos meios.

Mesmo com a presença do “tópico” ao invés do utópico, os fãs possuem um papel relevante para as divas pop. Assim como a presença de um divino precisa de um adorador, a presença da diva precisa do fã para existir e se manter. Processos miméticos de suas performances (Lister, 2020) são executados como forma de conexão entre as duas partes. Logo, visto a indissolubilidade dessa dicotomia, assim como percebido em Woodward (2014), ao qual retrata identidades moldadas a partir da diferença ou dicotomia, torna-se necessário a análise e conceituação do fã.

²³³ Para mais informações, verificar: <https://rollingstone.com.br/noticia/ha-17-anos-britney-spears-raspava-o-cabelo-o-que-ela-diz-sobre-o-episodio/>. Acesso em: 18 out. 24. Verificar: <https://ofuxico.com.br/noticias/internacional/britney-spears-quebra-para-brisa-de-carro-para-se-esconder-dos-paparazzi/>. Acesso em: 18 out. 24.

²³⁴ “[...] revela a transparência que as divas demonstram ter ao exporem para a sociedade seus assuntos pessoais com o intuito de ganharem evidência e repercussão midiática” (Batista; Souza-Leitão, 2024, p. 12)

CÉLINE DION E SEUS FÃS: UMA DOR COMPARTILHADA

Imersa nessa cultura, Céline Dion se destaca como uma das maiores cantoras pop da atualidade, possuindo um espaço consolidado no “*hall*” das divas mais famosas do mundo globalizado²³⁵. Começando sua carreira bem nova, Céline apresenta uma trajetória vitoriosa com diversas canções, sucessos como: “*My Heart Will Go On*” (1997 - Titanic), “*To Love You More*” (1993) e, presente no filme “A Bela e a Fera” (1991) da Disney, “*Beauty and the Beast*”.

Em sua carreira, a cantora optou por focar na execução de residências em Las Vegas, um total de 25. Pode-se compreender como residência “uma série de concertos, realizados em apenas um local, normalmente em hotéis, cassinos e teatros, por um determinado tempo” (Dias, 2024). A cantora ainda alcançou o patamar de turnê mais lucrativa com “*A New Day...*”, totalizando um valor bruto de U\$S 385,1 milhões²³⁶.

Assim como as outras divas pop, a cantora Céline Dion possui uma base de fãs responsável pela adoração de sua imagem e músicas. Eles são essenciais para a construção do imaginário de uma diva, segundo Soares: “O imaginário da diva parece requerer plateia de devotos, aplausos fervorosos, exclamações efusivas, pedidos de bis e avalanches de buquês – clichês importantes de serem refutados e reencenados” (Soares, 2020, p. 27). Essa devoção é essencial para a caracterização da performance do fã, ao qual eles “dublam todas as palavras, projetando seus próprios sonhos em seus ídolos femininos enquanto assumem em si, em pequena parte, a persona da diva” (Lister, 2020, p. 122). Logo, a presença do fã é necessária para a existência da diva pop, tal qual o oposto, ou seja, ligados por uma relação em que um precisa do outro para se manter.

Em outro momento, Chin e Morimoto (2024) propõe uma visão além da presença do fã, mas uma expansão para um “fandom transcultural”. A proposta das autoras se propõe, em primeira vista, em contrapartida a utilização do termo “fandom transnacional”, justificado pela limitação terminológica do mesmo. Em segundo ponto, a proposta transculturalista busca abranger o afeto dos fãs com as produções de determinados ídolos/objetos pertencentes a outras culturas, a quais tornam-se sujeitas a adaptações (Chin; Morimoto, 2024). Um exemplo deste modelo de análise é percebido em Driessen (2015), em que analisa a transculturalidade presente no fandom de *Backstreet Boys* da Alemanha. De modo a comprovar seu ponto, a autora realiza entrevistas com fãs mulheres da banda, as quais eram fãs desde a década de 1990. As perspectivas elencadas sobre “fandoms transculturais” podem ser percebidas além do exemplo em Driessen, elas aparecem também a partir das divas, o afeto condutor das relações fãs-divas

²³⁵ Para mais informações, verificar: <https://alphafm.com.br/destaque/quem-e-celine-dion-uma-carreira-marcada-por-altos-e-baixos/>. Acesso em: 25 out. 2024.

²³⁶ Para mais informações, verificar: <https://oantagonista.com.br/entretenimento/celine-dion-tem-projeto-milionario/>. Acesso em: 25 out. 2024.

transcende as barreiras culturais e possibilita essa ligação por “afinidade independente da origem” (Chin; Morimoto, 2024).

Uma questão que é levantada tanto no trabalho de Chin e Morimoto (2024) quanto em Driessen (2015), diz respeito a evolução dos meios e da tecnologia, possibilitando o surgimento de plataformas e redes capazes de interligar os indivíduos globalmente, em outras palavras, a plataformização (Poell; Nieborg; Van Djick, 2020). Com o desenvolvimento dessas interfaces tecnológicas, os usuários, cada vez mais, imergiram em uma cultura participativa (Jenkins, 2015) e uma conectividade (Van Dijck, 2013) entre seus semelhantes. Com os fãs não foi diferente, a amplificação da comunicação possibilitou uma disseminação maior de seus gostos e produções para um meio digital global. Redes sociais destacam-se como espaços dessa atuação.

Com isso, os fãs da diva pop Céline Dion, tal qual os de outros fandoms, ocuparam os espaços digitais e utilizaram de suas propriedades de forma a exaltar/diminuir os objetos de afeto. No ano de 2022, mais especificamente em oito de dezembro, a cantora declarou em mídia internacional a sua luta contra uma doença neurológica, a “síndrome da pessoa rígida”²³⁷.

Figura 1 - Cena de Céline Dion em seu anúncio oficial da doença.



Fonte: CNN Brasil

(Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=AbjMPDxHko0>)

Segundo o Portal Drauzio Varella, “[a] síndrome da pessoa rígida (ou *Stiff-Person Syndrome*, em inglês) é uma doença neurológica rara, caracterizada principalmente por espasmos musculares dolorosos e rigidez muscular importante” (Ribeiro, 2023). A partir dela, a cantora tornou-se inapta a continuar se apresentando e, até mesmo, cancelando sua turnê pela Europa

²³⁷ Para verificar o anúncio oficial realizado pela cantora: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=AbjMPDxHko0>. Acesso em: 25 out. 2024.

marcada para o ano de 2023 e 2024²³⁸.

O diagnóstico da cantora foi impactante para o mundo, principalmente a seus fãs, que logo se solidarizaram com a situação da diva. Com isso, ao invés da performativa do palco já existente para si, ela passa a ser percebida por um outro viés, sendo ele o de sua doença, sua performance passa a ser notada pelo seu corpo adoecido.

Em uma sociedade instaurada pelo entretenimento (Pereira, 2021), a cantora recentemente, em 25 de junho de 2024, lançou, junto a plataforma de *streaming* Prime Video (Amazon) o seu documentário “*I Am: Celine Dion*”, o qual retrata a jornada da cantora durante seu tratamento, mostrando a realidade de sua situação e como estava reagindo. A partir desse lançamento, os fãs, assim como os portais de fofoca (Batista; Souza-Leitão 2024), logo começaram a produzir materialidades digitais envolvendo esta temática, como por exemplo, vídeos no TikTok mostrando cenas do documentário e explicando o ocorrido para os usuários assistindo. Compreende-se aqui como materialidades digitais, as produções e interações executadas a partir de meios digitalizados, como plataformas (Amaral; Carlos, 2016).

Um mês após o lançamento de seu documentário, Céline Dion surpreende a todos após aparecer na abertura das Olimpíadas 2024 cantando o clássico francês de Édith Piaf, “*Hymne À L'Amour*” (1950). Com uma aparência restaurada e forte, diferente do corpo adoecido anteriormente visto, mas sim, exaltando uma performance de superação.

Em continuidade a discussão, será realizado então, uma análise das duas produções audiovisuais. Sendo a primeira, como visto anteriormente, composta pelo seu documentário e a segunda, pela sua apresentação ao vivo disponibilizada no youtube, verificando então as principais diferenças e expressões corporais. Em seguida, será realizado uma comparação dos comentários de fãs brasileiros, de forma a elencar a transculturalidade existente no fandom da Céline Dion, entre: um vídeo disponibilizado no TikTok, feito por fãs, anunciando sua doença e o vídeo de sua apresentação nas Olimpíadas 2024, de modo a compreender a relação de seu público com sua mudança.

“EU SOU CÉLINE DION”: UMA ANÁLISE COMPARATIVA

O documentário “*I Am: Celine Dion*” (2024) mostra parte do cotidiano de Céline Dion ao enfrentar a sua síndrome da pessoa rígida. As gravações começaram no ano de 2021, em um momento pandêmico, porém o seu lançamento só aconteceu no dia 25 de junho de 2024 pela Prime Video (Amazon). A produção vai mostrar uma parte da realidade experienciada pela diva

²³⁸ Para verificar mais: <https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/celine-dion-que-tem-sindrome-neurologica-rara-cancela-turne-pela-europa/>. Acesso em: 25 out. 2024.

durante seu tratamento.

Nele, são aderidos cenas da vida de Céline antes do agravo de sua doença, como cenas de shows marcantes de sua residência e performances musicais de seus sucessos. Além disso, utiliza-se, em sua abertura, uma cantora de ópera em fundo, remetendo a uma de suas maiores inspirações, a artista Maria Callas – até porque toda diva, também é uma fã – e, por outro lado, também consagra a sua posição como diva pop, levando em consideração as categorizações propostas por Lister (2020), em que, a primeira é diretamente vinculada às *Prima Donnas* da ópera (*Prima Divas*).

O cotidiano da diva é mostrado, cenas de uma mãe cuidando de seus filhos, tomando seus remédios, dormindo e descansando. Promovendo, assim como Batista e Souza-Leão (2024) elencaram, uma “desglamourização” do padrão de poder da diva pop. Assim como todos, ela também tem uma família e realiza atividades comuns e diárias. O documentário então vai tomar uma narrativa intercalada entre as suas alegrias, diversões e dores. Entretanto, vale ressaltar que a diva não se configura somente a dor, ou ao escândalo (Lister, 2020; Batista; Souza-Leão, 2024), mas também como uma Diva, e todos os adjetivos que vem com esse título – isso fica claro a partir do título: “Eu sou Céline Dion”, marcando a sua vontade e desejo de continuar sua trajetória e melhorar.

De modo educativo, a produção também terá uma explicação sobre o que é a síndrome da pessoa rígida (SPR):

A síndrome afeta o sistema nervoso. É extremamente rara. Ninguém quer ser um caso raro na medicina ou ciência. [...] [A]feta uma ou duas pessoas a cada um milhão, ocorrendo mais em mulheres. Os médicos dizem que os músculos se rebelam contra o corpo, causando espasmos. Desencadeados por uma alta sensibilidade a ruído, toque ou estresse emocional. A doença pode ser muito debilitante... (Eu sou: Celine Dion, 2024)

As suas dificuldades de locomoção e cantar são apresentadas, além de seu amor pela música e saudade dos palcos e fãs – remetendo ao que Soares (2020) traz sobre os aplausos, buquês e adorações. Além disso tudo, a cantora tenta cantar e sua voz falha, deixando-a frustrada e ainda mais melancólica. A cena torna-se ainda mais comovente dado ao *take* anterior, em que a cantora mostra o seu potencial performando e cantando “*The Power of Love*” (1993).

9

Figura 2 - Céline Dion tentando cantar e sua voz falha.



Fonte: Prime Video (Amazon)

O documentário mostra o anúncio de sua doença para o mundo, contudo, também mostra seu medo de se abrir, de mostrar sua fraqueza. Cenas da cantora sofrendo seus espasmos musculares, a impedindo de se mover, permitindo-a somente emitir sons, grunhidos e gemidos, diferentes da majestosa voz que tem acompanhado sua carreira artista. “Eu preciso do meu instrumento [a voz], e ele não está funcionando”. Demonstrando ainda mais a vertente de seu corpo tópico (Batista; Souza-Leão, 2024), um corpo adoecido e sofredor, nada utópico.

O desejo de Céline para se curar e voltar aos palcos se sobressaiu a todo momento na produção, todos os cuidados, tratamentos e remédios que a cantora optou por fazer, eram para ter o que mais amava de volta, o palco e o calor das emoções de seus fãs. Céline Dion: “Não existem erros no palco, porque lá tem a humanidade, conexão e emoções. Você esquece a letra, entra brevemente em pânico, mas, do nada, eles [os fãs] começam a cantar.”

A vontade de continuar de Céline Dion torna-se ainda mais viva e perceptível quando, em 26 de julho de 2024, a cantora foi a responsável pela performance final da abertura das Olimpíadas 2024 na França. Com a música de Édith Piaf, “*Hymne À L'Amour*” (1950), a diva manteve-se performando em cima da Torre Eiffel durante a chuva, somente com seus vocais, um vestido brilhoso e seu pianista atrás.

Diferente da construção de um corpo tópico (Batista; Souza-Leão, 2024), Céline se mostra de forma ereta, confiante e com seu microfone em mãos. Embora a cantora não apresente movimentos bruscos ou coreografados, a diva utiliza seu corpo-som (Soares, 2020) a partir de suas expressões em sintonia com a temática amorosa da música, gestos manuais e vocais profundos.

Figura 3 - Céline Dion se apresentando na Torre Eiffel.



Fonte: Canal “Olympics” no Youtube (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1MyCNU8IDow>)

Os pontos-chave a se destacar dessa apresentação se dão em dois momentos, entretanto representam a mesma coisa, o clamor e adoração dos fãs. Pouco antes da finalização e do clímax da canção, os fãs se animam com a performance da diva pop e comemoram sua apresentação, o que acarreta em Céline suas lágrimas e uma expressão de comoção com tudo. Em seguida, ao finalizar sua apresentação, os altos gritos e demonstrações de afeto a partir das vozes dos fãs que estavam na plateia, assistindo a abertura, tomam conta do ambiente, criando uma atmosfera afetiva (Gajanigo, 2024) de amor ao retorno da cantora. [Silva: Quando eu, o Autor, vi essa apresentação ao vivo, me emocionei demais com a performance, saber de toda a história de vida e acompanhá-la nesse período de dor de sua vida partia meu coração. Porém, ao vê-la dar o seu melhor e demonstrando verdadeira resiliência contra a sua doença, não controlei as lágrimas de emoção, e chorei...]

Logo, como os fãs são parte crucial dessa dinâmica, é necessário a análise da percepção deles dentro desta narrativa de dor e superação. Com isso, serão verificadas as adaptações dos discursos desse grupo, tendo como foco os fãs brasileiros da cantora, levando em consideração a proposta de um “fandom transcultural” (Chin; Morimoto, 2024), o qual se consolida por afetações e afinidades semelhantes. Primeiro, analisando o vídeo do TikTok, os seguintes comentários se destacam (seja por interação e curtidas):

O Deus oramos por Celine Dion, por sua saúde misericórdia Senhor Jesus Cristo Deus de amor amém gratidão Senhor amém
Assisti um documentário sobre a vida e doença dela e não consegui assistir até o final.
Muito triste.
CELINE NÃO MERECEIA ISSO.É MUITO TRISTE!💎💎💎💎💎💎💎💎💎💎💎💎💎💎💎💎
Muito triste mesmo..💎💎 quem assistiu o documentário dela sabe o qto a musica é importante pra ela, a luta para conseguir cantar novamente💎💎💎💎💎
amo música dela ela tbm deus de sua saúde
Tenho certeza que Deus vai cura-la♥

Eu tenho esperança que vais ficar bem, que Allah lhe abençoe sempre
(Comentários retirados de um vídeo no TikTok sobre a doença da cantora)

A primeira vista, podemos perceber a presença de comentários desejando a melhora da cantora, seja a partir de vieses religiosos ou não. O ato de clemência a Deus pela vida do outro expressa empatia de seus fãs brasileiros pela situação dolorosa de Céline. Além dos clamores de cura, a presença de dor e solidariedade, relatando que a diva não merecia estar experienciando essa doença. E por último, comentários relatando o amor pelas músicas e performances da cantora pop, além do amor da diva pelos fãs.

Em outro momento, de forma a colher mais percepções brasileiras, uma análise dos comentários do vídeo oficial da apresentação de Céline Dion nas Olimpíadas é necessária (tendo como critério base as interações e curtidas, assim como na primeira):

O ponto alto da abertura das olimpíadas, Céline Dion!!! Impecável!
“Se eu não puder correr, vou caminhar. Se eu não puder caminhar, vou engatinhar, mas parar jamais.” Celine Dion
O Planeta todo esperou 4 horas para ouvir uma cantora e uma música de verdade!
26.07.2024 essa é a data que Celine Dion escreveu história com sua voz e se tornou lendária.
Fiquei muito emocionada....Ela conseguiu....Deus abençoe esta grande voz e principalmente ela. ♥♥♥♥♥♥ Deus é Pai.....Estou muito feliz 💎💎💎💎💎💎
Depois de assistir o documentário e ver o sofrimento e a luta da Céline Dion pra voltar a cantar, é emocionante ver sua apresentação. Foi incrível!
Celine é uma das últimas divas remanescentes. Ela é da época que a música ainda tinha ALMA.
Me arrepiei. Uma verdadeira artista! As atuais nunca saberão o que é isso. Uma diva!
Quem viu o documentário da Celine Dion sabe o que ela vêm passando!! Ver ela cantando assim é um grande milagre!! Glória a Deus 💎💎
(Comentários retirados do vídeo de sua apresentação oficial no canal das Olimpíadas)

Ao ler, é possível notar as mudanças nos teores dos comentários, assim como a diva pop, os fãs também ressignificam suas percepções. De comentários piedosos para expressões de agradecimento e reconhecimento de sua posição para a música. Agradecimentos pela melhora, sua apresentação e retorno aos palcos, além da ansiedade de ver sua performance ao vivo. Os fãs, assim como este trabalho, também notaram e compararam as imagens da Céline a partir de seu documentário e apresentação nas Olimpíadas. Houve também uma presença comparando-a com outras cantoras, em que ela seria uma “música boa” e as outras seriam “ruins”, entretanto, não é cabível neste texto refletir sobre estas citações em específico, com isso, só as ressaltar e deixar em aberto para futuros trabalhos e análises.

Por fim, após a análise das produções e dos comentários de fãs brasileiros, foi possível sim a ressignificação do seu imaginário, a dor e o sofrimento se tornam parte de sua história, e com isso ressurge uma mulher mais forte e disposta a voltar aos palcos e performances. Retorna Céline Dion.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho se propôs a analisar a resignificação do imaginário de uma diva pop, tendo como objeto a cantora Céline Dion e sua história de sofrimento e dor. A sua doença entra como o fator dos seus desconfortos, e consequentemente de seus fãs, os quais amam e sentem falta da cantora. Para isso, foi discutido as dinâmicas de “divatização” (Lister, 2020) e “desglamourização” (Batista; Souza-Leão, 2024) do corpo-som (Soares, 2020) de uma diva pop, em que até mesmo as decadências dessas mulheres, como escândalos ou adoecimentos, fazem parte de sua performance corporal. Em seguida, foi argumentado sobre a dicotomia fã-diva e como um só existe a partir do outro, inseparáveis. A “transculturalidade” (Chin; Morimoto, 2024) também entra em pauta, visto a presença global de Céline Dion como cantora pop, logo seus fãs não se encontram somente no seu país de origem, Canadá, mas também, ao redor do mundo, a partir de afetações e afinidades semelhantes. Por último, foi realizada uma análise comparativa do documentário “*I Am: Celine Dion*” (2024) na Prime Video (Amazon) e o vídeo de apresentação nas Olimpíadas de 2024 na França, disponibilizado no Youtube. Tendo como enfoque o que mudou e se destacou em cada produção. Após isso, e como complemento, a análise dos comentários presentes em um vídeo no TikTok, produzido por um fã, e no vídeo oficial citado anteriormente para um melhor embasamento das reações brasileiras do ocorrido.

De modo a concluir, foi possível notar que houve sim uma mudança de percepção, seja por parte da Céline Dion como por parte dos fãs. As performances corporais, a voz e sua confiança presente na apresentação em cima da Torre Eiffel confirmam essa resignificação de si, os comentários complementam essa ideia, pois articulam uma percepção maior, além dos conhecimentos do Autor deste trabalho.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Adriana Rosa; CARLOS, Giovanna. **Fandoms, objetos e materialidades:** apontamentos iniciais para pensar os fandoms na cultura digital. In: FELINTO, Erick; MÜLLER, Adalberto; MAIA, Alessandra. (Org.). *A vida secreta dos objetos: Ecologias da Mídia*. 1ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2016, v. 1, p. 28-42.

AMARAL, Adriana; SOARES, Thiago; POLIVANOV, Beatriz. **Disputas sobre performance nos estudos de Comunicação:** desafios teóricos, derivas metodológicas. Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, v. 41, p. 63-79, 2018.

BATISTA, Marília Abigail Meneses; SOUZA-LEÃO, André Luiz Maranhão de. **Gente como a gente:** desglamourização da imagem de divas pop por influenciadores digitais. BBR. Brazilian Business Review, v. 21, p. e20221301, 2024.

CHIN, Bertha; MORIMOTO, Lori Hitchcock. **RUMO A UMA TEORIA DO FANDOM**

DIAS, Ana Beatriz. **Céline Dion é a dona da residência mais lucrativa na história; veja lista.** CNN Brasil, digital, 13 de setembro de 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/entretenimento/celine-dion-e-a-dona-da-residencia-mais-lucrativa-na-historia-veja-lista/#:~:text=Realizada%20no%20Caesars%20Palace%2C%20em,2.1%20bilhão%20hoje%20em%20d ia>. Acesso em: 25 out. 2024.

13

DRIESSEN, Simone. **Larger than life:** Exploring the transcultural fan practices of the Dutch Backstreet Boys fandom. *Participations Journal of Audience and Reception Studies*, v. 12, n. 2, p. 180-196, 2015.

‘EU sou: Celine Dion’?. Direção de Irene Taylor. Produção: Dave Platel, Denis Savage, Shane Carter, Krista Wegener, Stacy Lorts, Tom Mackay, Julie Begey Seureau, Irene Taylor. Califórnia: Amazon Studios, 2024. Amazon Prime Video (102 min).

GAJANIGO, Paulo. **Estrutura de sentimentos, Stimmung e atmosfera:** uma proposta de sistematização do emergente mood studies. *SciELO*, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/dbY46JdyL893zPyCQxpxVWC/?lang=pt>. Acesso em: 26 de out. 2024.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 12 ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência.** Aleph, 2015.

LISTER, Linda. **Divatização:** A deificação das mulheres popstars modernas. In: SOARES, Thiago; LINS, Mariana; MANGABEIRA, Alan. (Org.). *divas pop: o corpo-som das cantoras na cultura midiática.* 1.ed. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFGM, 2020, v.1, p. 25-42.

PEREIRA DE SÁ, Simone. **Somos Todos Fãs e Haters?** Cultura pop, afetos e performance de gosto nos sites de redes sociais. *Revista ECO-pós*, v. 19, n. 3, p. 50-67, 2016.

PEREIRA, Vinicius Andrade. **Comunicação na Era Pós-Mídia:** Tecnologia, mente, corpo e pesquisa neuromidiáticas. Porto Alegre: Sulina, 2021.

POELL, Thomas; NIEBORG, David; VAN DIJCK, José. **Plataformização.** *Revista Fronteiras*, v. 22, n. 1, 2020.

RIBEIRO, Maiara. **Síndrome da pessoa rígida: sintomas, diagnóstico e tratamento.** Portal Drauzio Varella, digital, 18 de dezembro de 2023. Disponível em: <https://drauziovarella.uol.com.br/neurologia/sindrome-da-pessoa-rigida-sintomas-diagnostico-e-tratamento/>. Acesso em: 25 out. 2024.

SOARES, Thiago. **Divas pop:** o corpo-som das cantoras na cultura midiática. In: SOARES, Thiago; LINS, Mariana; MANGABEIRA, Alan. (Org.). *divas pop: o corpo-som das cantoras na cultura midiática.* 1.ed. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFGM, 2020, v.1, p. 25-42.

VAN DIJCK, José. **The culture of connectivity:** A critical history of social media. Oxford University Press, 2013.

WOODWARD, Kathryn et al. **Identidade e diferença:** uma introdução teórica e conceitual. In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn; SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, 2014, 15^o ed, p. 7-72.

CINEMA É FUNDAMENTALMENTE MEMÓRIA

Hyndra Gomes Lopes²³⁹

Universidade Federal da Bahia

hyndralopes@hotmail.com

Resumo: A antropologia e o cinema são caminhos que nos levam a refletir acerca da memória. Ao partir de um curta-metragem de minha autoria, *Pelas ondas lambem-se as margens*, produzido em 2022, a intenção é construir um entrelaçamento de memórias que desaguam na confecção deste filme e estão conectados com a minha trajetória e o contexto sócio-político do Brasil. No curta, confecciono uma narrativa acerca da história de mulheres no cinema brasileiro, a fim de reivindicar novas perspectivas políticas para imagens de arquivos. Em consonância, pretendo abordar o filme-ensaio como uma prática teórica-metodológica, que suscita experimentações estéticas com imagens, e parte do território, do corpo e da visão particular de quem o produz. Ao discutir uma obra filmica, feita por mim, meu intuito é evidenciar os acasos criativos que me levaram a realizar o *Pelas ondas lambem-se as margens*, a fim de pensar a produção artística arraigada de contextos que se sobrepõem e se recombina. Logo, filmes são passíveis de serem constantemente retomados, de modo a reinterpretar percursos históricos e reivindicar politicamente memórias que foram marginalizadas, com o propósito de conceder novas perspectivas para as imagens e os sons.

Palavras-chave: imagens, filme-ensaio, contextos, acasos criativos, gênero

As imagens emergem pelas ondas das memórias. Em 2022, realizei um curta-metragem intitulado *Pelas ondas lambem-se as margens*, ao qual discuto as imagens de mulheres no cinema brasileiro. Para isso, utilizo arquivos fílmicos, em especial cartazes, que são o menor fragmento de uma obra, ao mesmo tempo em que são convites endereçados aos espectadores para convencê-los a assistir a um filme. Utilizo arquivos do cinema feito no Brasil, com o intuito de reescrita da história, parto do questionamento: de que forma a categoria gênero pode ser acionada para se pensar imagens e sons? Neste sentido, o cartaz atesta a existência de uma obra, pois significa que em algum momento existiu o desejo de que o filme fosse exibido e se completasse em sua função de chegar ao público, de ser visto. Em paralelo, me questiono: tantos filmes foram feitos no Brasil, as imagens e os sons do cinema brasileiro nos oferecem algo para pensar? Como os filmes nos levam a refletir acerca do nosso povo, da nossa gente, da nossa história e das nossas memórias? Imagens podem revelar silêncios e apagamentos? O cinema brasileiro é marginalizado e pouco visto em seu próprio

²³⁹ Atualmente é Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

país?

Etienne Samain (2012) considera que imagens são pensamentos vivos que nos provocam e nos indagam. Para o autor, a imagem é uma forma que pensa inscrita em um sistema de relações epistemológicas em que se deve refletir a imagem em si, como ela nos faz pensar? Quem a produziu? Quem olhou para aquela imagem? Qual seu contexto? De que forma essa imagem chega até nós? Como as imagens se cruzam e se encontram com outras imagens? Assim, as imagens são fenômenos, acontecimentos, como uma epifania. A imagem só existe, por conta de vários acasos que culminaram em sua revelação. Neste caminho, imagens são receptáculos vivos de memórias enraizadas em territórios, andarilhas no tempo e no espaço, em contínuo movimento, tal como o fluxo das águas.

Pollak (1989, p. 7) argumenta que a memória é uma “operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar”. Neste caminho, para o autor, a memória, apesar de partir do âmbito íntimo e individual, é entranhada na organização social da vida, de modo a construir sentidos de coletividades, pertencimentos e identidades. A partir disso, de que forma o cinema se torna um agente que resguarda e produz memórias? Tina Campt (2017), teórica feminista negra e pesquisadora de arquivos diaspóricos, argumenta que imagens emanam sons que merecem ser escutados, elas têm algo a nos dizer e carregam histórias. Assim, por extensão, o cinema deve se projetar para a futuridade, em que os tempos passados e as memórias futuras se reencontram e são agentes de reinvenção do mundo.

Ao se pensar a epistemologia das imagens em paralelo com a produção científica e discussões feministas na academia, é interessante citar Donna Haraway (1995), segundo quem, a única forma de se construir uma objetividade científica é através de um ato de posicionamento político, que ocorre com a valorização do corpo, da visão semiótica e das experiências de vida de quem produz conhecimentos. Deste modo, somente a perspectiva localizada é capaz de promover uma visão objetiva. A partir disso, é possível tecer perguntas ao se pensar em imagens: Quem olha? De onde olha? Por que vê? Quem interpreta essa visão?

Neste sentido das epistemologias feministas em reflexão com as imagens, AnneMarie Mol (2007) argumenta que a política ontológica é um caminho para criação de realidades múltiplas, em que o real e o político se implicam e interagem de forma mútua. Assim, ao se questionar acerca das imagens: de que maneira é possível intervir e performar as imagens, de modo a se construir uma política ontológica que vise a transformação e a recriação de mundos e imaginários? Desta forma, como o cinema, que parte de si, se implica, se compromete e se

engaja politicamente?

Outra categoria interessante de ser discutida com o cinema é território. Amaranta César (2022) argumenta que o cinema, em especial, filmes documentários e filme-ensaios, quando utilizados como práticas metodológicas em sala de aula, podem provocar, através das imagens, formas de se refletir o território, em uma espécie de imagens territorializadas, em que o engajamento histórico, político e a identidade territorial estão presentes no fazer fílmico.

Nos mistérios do mar, o filme que realizei é regido pelos movimentos das ondas do mar da Bahia, que aparecem ao som de Beatriz Nascimento, numa fala em arquivo do filme Ôrí (1989): “A terra é circular. O sol é um disco. Onde está a dialética? No mar”. Assim, a presença das águas nos revelam memórias, para citar novamente Samain (2012), como uma guardiã. Em paralelo, Hartman (2020) considera o mar um testemunho. Neste sentido, ao se pensar território, o filme que realizei, assim como indicado no título, apresenta como elemento sonoro e visual a presença do mar como forma de demarcar o território, neste caso submerso, através das águas salgadas da Bahia.

Desta forma, depois de apresentar brevemente o *Pelas ondas lambem-se as margens* para vocês e as argumentações teóricas que guiaram a feitura deste curta-metragem, minha intenção é costurar um entrelaçamento de minhas memórias que desaguam na confecção deste filme. Para isso, me valho dos acasos criativos, defendidos pela teórica da arte Fayga Ostrower (2013a), discuto proposições teórico-metodológicas do filme-ensaio e pincelo minhas andanças entre o cinema e a antropologia.

Deste modo, os parágrafos que se seguem experimentam o método de análise proposto por Ostrower (2013a), dos acasos criativos, ao argumentar que, para se compreender uma peça artística, é interessante entender o contexto da autoria. Ou melhor, buscar alguns fragmentos de memórias de quem produziu a obra, ao mesmo tempo em que cada pessoa, ao entrar em contato com uma peça artística, elabora individualmente sentidos que se encontram com sua percepção e seu tempo (Ostrower, 2013b). Acionar os acasos criativos como método permite analisar a criação humana como sobreposições e recombinações desordenadas de acontecimentos cotidianos. Assim, não é possível pensar a criação como um processo linear, nem demarcar seu ponto zero, pois o ato de criar advém de inspirações que podem vir de diferentes espaços e tempos na vida de uma pessoa.

Ribeiro (2008, p.16-17) destaca duas categorias importantes para se compreender as relações entre o cinema e a antropologia: a verossimilhança (forma de reconhecer a realidade

a partir da refração de imagens) e o contexto (algo imanente ao momento em que a obra está inscrita e pode ser revisitada sob novos sentidos). Em paralelo, Strathern (2011, p.198) propõe que o espírito pós-moderno na antropologia se condensa em contextos justapostos. Deste modo, imagens, quando justapostas, permitem refletir acerca do contexto em que a imagem foi realizada e o tempo presente. Além disso, ao acionar a categoria verossimilhança, para se pensar o filme-ensaio, é possível traçar um paralelo com Strathern (2011, p. 198), o filme-ensaio é uma “justaposição deliberada de contextos”, de imagens e de sons. Neste sentido, considero o *Pelas ondas lambem-se as margens*, um curta-metragem em que imagens, em especial cartazes, e sons de arquivos estão justapostos, de modo que o há um jogo entre contextos. O ponto inicial desse filme é o cinema brasileiro moderno, como descrito por Xavier (2001), compreendido como o período entre 1964-1984 com obras de cineastas autorais feitas na época da ditadura militar e que contestavam o Estado, e o cinema brasileiro contemporâneo, ao qual autorias negras, indígenas e de mulheres estão em evidência. A partir disso, é interessante falar dos contextos que me levaram a realizar este curta-metragem e das memórias suscitadas em diferentes períodos de minha vida.

Posso começar minha narrativa ao falar que em 2022, época em que fiz o *Pelas ondas lambem-se as margens*, eu estava imersa em discussões entre a antropologia e o cinema. Eu cursava a graduação em Antropologia e tinha um flerte com o cinema, influenciado pela minha formação inicial em moda. Então, eu fiz algumas matérias em cinema, na expectativa de conhecer a gramática cinematográfica e me aperfeiçoar para o ofício de figurinista. Não me imaginava como autora. Neste sentido, acredito que o filme-ensaio e sua liberdade de experimentação tenham sido importantes para que eu pudesse adentrar fundo na correnteza do cinema.

De 2022 até o presente, participei de várias aulas destinadas a discutir filme-ensaio ao lado de Amaranta César, docente da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, conjuntamente com estudantes inscritos em turmas, elaboramos alguns caminhos para se pensar o filme-ensaio que compartilho com vocês nos próximos parágrafos.

Segundo Amaranta César, o filme-ensaio parte de uma triangulação entre subjetividade, experiência pública e pensamento crítico vivo. Assim, a experimentação com imagens funciona como um ato de “escavar, exumar, tirar da tumba algo que as pessoas ainda não viram” e “jogar uma luz, catar algo que merece outro olhar”, nas palavras dela. Para isso, é preciso bulir com o sossego das imagens, de modo a se construir uma operação no tempo que funcione como um contra apagamento, em que as imagens são reenquadradas e novas

perspectivas podem emergir. Em paralelo, o desejo do filme-ensaio, para ela, é “convocar espectadores a mergulharem juntos”. Por conseguinte, para Amaranta: “o filme-ensaio promove a construção de um pensamento em aberto, vivo”. Vale lembrar, que não há uma definição comum acerca do filme-ensaio e, por isso, é possível fabular diferentes perspectivas para o formato. Neste sentido, é interessante pensar que o filme-ensaio é um gênero livre, em que poesias, escritos, narrações, histórias, sons, texturas, arquivos, imagens de si, paisagens sonoras e visuais, cartas e intervenções no fluxo da montagem são recursos que podem ser acionados para se confeccionar uma narrativa cinematográfica ensaística. Porém, o mais importante é ter algo a dizer. Por conta disso, o filme-ensaio parte de uma inquietação, uma indignação, uma vontade de se expressar, de contar uma história, e, por fim, de subverter o mundo tal como o conhecemos.

Nesta linha de pensamento, considero que o filme-ensaio age em uma perturbação entre dialéticas: eu versus nós, subjetividade versus coletividade, pessoal versus público, íntimo versus político, memória individual versus memória coletiva. Por isso, ao se confeccionar um filme-ensaio não existe neutralidade. O filme-ensaio é posicionado ética e implicado politicamente, de modo que cada pessoa é responsável pelas imagens que produz e reencena. Quando fiz o *Pelas ondas lambem-se as margens*, desejava reivindicar a memória de mulheres no cinema brasileiro. Minha palavra de ordem é memória, porém, em dado momento, percebi que a memória das mulheres é mais negligenciada e esquecida que a dos homens. Como argumenta Girardi (2018), o cinema é um reflexo das desigualdades de gênero intrínsecas à sociedade. Então, gênero, como categoria de análise, puxou meu pé junto.

Entretanto, posso recomençar essa história por outro ponto, por volta de 2015, o Brasil começou a transitar por um turbulento momento político que culminou no golpe e na retirada da então Presidenta Dilma Rousseff, através de um processo de Impeachment carregado de misoginia. Durante o julgamento da presidenta, que acompanhei pela televisão, chamou minha atenção uma fala repugnante de um homem, até então pouco conhecido nacionalmente. Em seu voto, ele homenageia um militar torturador.

Quando um homem homenageia um torturador, no parlatório de uma das mais importantes instituições democráticas, em rede nacional, e permanece impune, é preciso repensar o papel da sociedade no combate às diversas formas de violência, em especial direcionadas às mulheres. Tudo se torna mais preocupante quando este mesmo homem se elege presidente, anos depois. A ditadura militar é um assunto histórico não cicatrizado no país, as feridas deixadas pelos anos de chumbo continuam abertas e expostas. Lembro-me de assistir ao filme *Ana. Sem título*, de Lúcia Murat, cineasta presa e perseguida durante a

ditadura, em que as palavras “Um povo sem memória é um povo sem futuro”, em tradução,

foram escritas em resistência à ditadura nas arquibancadas do Estádio Nacional em Santiago, no Chile, espaço onde ocorriam torturas.

Neste período conturbado do Brasil entre o golpe e a ascensão de um discurso torto acerca da ditadura militar, comecei a assistir mais filmes brasileiros, em especial, dos anos 1960-1980. *Que bom te ver viva (1989)*, também de Lúcia Murat, é um dos filmes que mais me marcaram nesta época, novamente gênero e memória emergem, visto que esse filme põe na tela as memórias de mulheres e como elas lidaram com a ditadura militar depois de serem perseguidas e terem suas vidas modificadas pela brutalidade do Estado misógino, em que seus agentes de poder torturavam e violentavam seus corpos deliberadamente. O final do filme termina com Irene Ravache, uma personagem que transmuta em seu corpo a história de várias mulheres, segurando uma placa com os dizeres: “Cuidado, frágil”. Por que o direito à memória no Brasil ainda é frágil?

Nas minhas andanças no cinema, assistir aos filmes dos anos 1960-1980 foram fundamentais para compreender como as imagens são capazes de enfrentar, contestar e se insubordinar aos regimes políticos autoritários. Afinal, logo cedo percebi que o cinema documenta épocas, memórias. Ou, nas palavras de Jean Rouch (1992), o cinema é a arte do duplo em que as fronteiras entre o documentário e a ficção são solúveis, pois o próprio cinema, em diegese, já inscreve uma alteração entre o real e o imaginário. Nesta triangulação entre cinema, antropologia e memória, é interessante citar Piault (2018), segundo quem tanto a antropologia quanto o cinema são frutos da modernidade e formas de documentar a alteridade. Vale lembrar, Mead (1975) e sua defesa da antropologia como uma ciência não restrita apenas às palavras, mas que as imagens e, por conseguinte, o cinema, devem atuar como agentes de registro e produção de memória.

Outro filme que me marca é *Mar de rosas (1977)*, de Ana Carolina, a diretora documenta um dia estranho, em que um retrato de família é um retrato de Estado. Ana Carolina parte de uma família, da relação de marido e mulher, do mais particular até o mais coletivo, e, a partir disso, é possível compreender as assimetrias de gênero e relações de poder em um Brasil sob ditadura militar. *Mar de rosas* é importante de ser citado, pois o primeiro som que se ouve no *Pelas ondas lambem-se as margens* é a voz de Norma Bengell neste filme, em que ela diz que passou a vida tentando ser lembrada e ninguém a escutou. Voltamos a memória.

Agora posso recomeçar por outro ponto. Para espectadores atentos deste texto, espero que já tenham notado que todas as narrativas aqui contadas são metalinguisticamente proposições ligadas ao filme-ensaio, como uma escrita que experimenta o ensaístico. De que

modo posso contar histórias que partem de mim ao mesmo tempo em que confecciono reflexões atreladas a contextos sociais e políticos do Brasil? Todos os caminhos levam a Roma: o *Pelas ondas lambem-se as margens* carrega em seus acasos criativos discussões entre gênero e memória. Como argumenta Ostrower (2013b), toda obra artística carrega um universo de interpretações. Por conseguinte, toda pessoa é fruto de um contexto que influencia diretamente a maneira como ela enxerga o mundo. E, neste caminho, escolhas artísticas também podem refletir acontecimentos específicos que foram marcantes em cada trajetória.

Em 2019, quando o outro governo assumiu, um fato me marcou: a ANCINE (Agência Nacional de Cinema), órgão máximo de regulamentação de cinema no Brasil, retirou de sua sede os cartazes de filmes brasileiros, ao mesmo tempo em que esse governo propagava o desmonte de políticas culturais e um discurso contrário à arte. O *Pelas ondas lambem-se as margens* também se implica com um gesto de colocar o cartaz em cartaz. O cinema brasileiro precisa ocupar seu espaço, chegar nas telas e alcançar seu público. Alguns anos depois, em 2021, um balcão da Cinemateca Brasileira, museu que resguarda a memória cinematográfica do nosso país, é incendiado pelo descaso governamental e a falta de verba para se manter o espaço adequadamente. Alguns anos antes, em 2018, o Museu Nacional arde em chamas, quantas memórias se tornaram cinzas? É incalculável e irreparável o remorso. Enquanto não lidarmos com a memória do nosso país e o direito à memória não se tornar rotina, será que teremos futuro?

Nesta linha de correnteza, Denise Ferreira da Silva (2019), antropóloga, filósofa e artista, reflete acerca de duas categorias: o mundo ordenado, ou seja, o mundo em que vivemos em que a violência é banalizada; e o mundo implicado, ao qual existe uma implicação de alteração radical no modo de saber e sentir, que ponha fim ao mundo ordenado, ao qual a violência, principalmente a racial, sustenta a base da sociedade. Assim, a autora clama por uma passagem do mundo ordenado para o mundo implicado, de modo que aconteça a destruição total do mundo colonial e suas mazelas, como a desigualdade e o descaso à memória, e a construção de uma nova humanidade. Para isso, ela acredita que a poética feminista negra deve ser mobilizada, de forma a vislumbrar a im/possibilidade de justiça.

Neste caminho, Denise Ferreira da Silva tem utilizado o cinema e dirigido alguns filmes, com o intuito de provocar discussões acerca das poéticas de implicação. Neste sentido, é importante questionar de que forma o cinema pode ser acionado para modificar a sociedade e a política?

O cinema é um receptáculo responsável por abrigar e ativar memórias. O filme-ensaio é um gesto de escavar memórias, reunir fragmentos e costurar, a fim de tornar imagens visíveis para serem compreendidas em outras perspectivas. É o impulso criativo de releitura que rege a construção ensaística. Ao longo desta breve escrita, experimentei mesclar memórias e contextualizá-las. As águas do mar da Bahia, ao final do curta-metragem *Pelas ondas lambem-se as margens*, conclamam que as memórias das mulheres no cinema brasileiro possam emergir e persistir, tal como uma correnteza.

REFERÊNCIAS

CAMPT, Tina M. **Listening to Images**. Durham: Duke University Press, 2017.

CESAR, Amaranta. Documentário como prática de liberdade: breve relato sobre uma experiência pedagógica no Recôncavo da Bahia. In: Fernando Weller, Laércio Ricardo e Mannuela Costa (org). **Pensar o documentário**, volume 2, p. 95-105, São José dos Pinhais: Editora Estronho, 2022.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

GIRARDI, Luísa Reami Vieira. **Cinema sob mulheres**. Experiência feminina no cinema brasileiro durante a ditadura militar. 2018. Dissertação (Mestrado em Culturas e Identidades Brasileiras) - Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Situando diferenças, v.5, p. 7-41, 1995.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, 23(3), p. 12-33, 2020.

MEAD, Margaret. Visual anthropology in a discipline of words. In: HOCKINGS, Paul (org.). **Principles of visual anthropology**. The Hague: Mouton, 1975.

MOL, Annemarie. Política Ontológica: algumas ideias, várias perguntas. In: NUNES, João; ROQUE, Ricardo (orgs.). **Objectos impuros**. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

OSTROWER, Fayga. **Acasos e criação artística**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013a.

OSTROWER, Fayga. **Universos da arte**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013b.

PIAULT, Marc. **Antropologia e cinema**: passagem à imagem, passagem pela imagem. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RIBEIRO, Marcelo R. S. **Da economia política no nome de 'África' - a filmografia de Tarzan**. 2008. 265f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

ROUCH, Jean. La caméra et les hommes. In: DE FRANCE, Claudine. **Pour une anthropologie visuelle**. Paris: Mouton Éditeur et École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1979.

SAMAIN, Etienne. **Como pensam as imagens**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac e Naify, p. 159-210, 2011.

XAVIER, Ismail. **Cinema moderno brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

*Desenhando a alma: a representação do transtorno bipolar em Parafusos, de Ellen Forney*²⁴⁰

Luiz Felipe SALVIANO²⁴¹

Resumo

As histórias em quadrinhos se apresentam como uma força artística poderosa nos processos de subjetivação e construção de si. A cartunista estadunidense Ellen Forney, a partir de sua narrativa em quadrinhos intitulada *Parafusos* (2014), nos apresenta a sua história de luta e autoconhecimento a partir do momento em que é diagnosticada com transtorno bipolar. Assim, nos oferece uma visão íntima e sincera sobre os desafios e as complexidades de viver com essa condição, discutindo a tensão entre a criatividade e o transtorno mental, pois teme que o tratamento possa interferir em sua capacidade criativa. A narrativa é um exemplo de como a forma das histórias em quadrinhos pode ser manipulada de modo a auxiliar processos de subjetivação, já que o estilo visual varia em função das mudanças nos estados emocionais de Forney: *layouts* regulares aparecem quando a personagem principal não se encontra em crise. Nos momentos de mania, estes *layouts* dão lugar a páginas caóticas: requadros e sarjetas desaparecem e as palavras e desenhos se espalham pela página de forma desordenada. O objetivo desse trabalho é, portanto, oferecer uma investigação e detalhamento sobre como uma narrativa em quadrinhos pode ser utilizada em prol da produção do comum a partir de experiências particulares. A narrativa de Forney foi escolhida por oferecer tanto uma exploração emocional quanto uma perspectiva educativa sobre saúde mental, fazendo com que o leitor desenvolva empatia não só pela protagonista, mas por qualquer pessoa que possua essa mesma condição. Nosso principal quadro teórico consiste em Foucault (2017), Lejeune (1989), Smith e Watson (2024), Lopate (1994 e 2013) e Groensteen (2015).

Palavras-chave: história em quadrinhos, Ellen Forney, transtorno bipolar, saúde mental, subjetividades.

Introdução

*“Fazer quadrinhos é escrever através
de imagens”*

(Jason
Lutes)

²⁴⁰ Trabalho apresentado nas Jornadas de Antropologia John Monteiro 2024.

²⁴¹ Mestrando em Comunicação pela UERJ. Graduado em Letras pela UFRJ. Bolsista CAPES. Membro dos grupos de pesquisa "POPMID: Reflexões sobre Gêneros e Tendências em Produções Midiáticas" e "CiberCog: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Lúdico e Cognição". Organizador do Simpósio Discente Territórios, Tecnologia Cultura – TETECUL no PPGCOM-UERJ. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2848998824048857>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-5558-9858>. E-mail: luizsalvianof@gmail.com

As histórias em quadrinhos têm se consolidado como uma forma artística poderosa no compartilhamento de experiências individuais e subjetivas, combinando elementos visuais e textuais para criar experiências narrativas únicas. A narrativa autobiográfica, em particular, encontrou um espaço fértil dentro do universo dos quadrinhos. Autores e autoras têm utilizado essa forma de arte para explorar suas próprias vidas, refletindo sobre experiências pessoais, traumas, alegrias e a complexidade da condição humana, expandindo a noção tradicional de autobiografia. Além disso, muitas delas oferecem perspectivas pessoais sobre acontecimentos históricos e abordam questões universais de identidade, cultura e pertencimento. Nesse tipo de narrativa, os autores conseguem transmitir emoções de maneira visceral e imediata a partir das ilustrações, do uso de cores, de expressões faciais e a dinâmica das sequências visuais, que permitem que o leitor experiencie de uma outra forma o que o narrador está vivenciando. Assim, ocorre a produção do comum a partir do compartilhamento de experiências e sentimentos individuais, utilizando-se, para isso, recursos próprios da arte dos quadrinhos, que não estão presentes em outras formas de arte como literatura ou cinema.

Em *Parafusos* (2014), a cartunista estadunidense Ellen Forney utiliza essa linguagem para narrar sua trajetória de autoconhecimento e amadurecimento após o diagnóstico de transtorno bipolar. A obra explora, de maneira íntima e sincera, os desafios de viver com essa condição, abordando questões como a tensão entre criatividade e saúde mental, além de refletir sobre o impacto do tratamento em sua identidade artística. Este artigo investiga como a narrativa em quadrinhos pode ser utilizada como ferramenta em processos de subjetivação e construção de si, analisando os recursos visuais e textuais empregados por Forney para representar as complexidades emocionais e psicológicas de sua experiência. A partir de estudos de Foucault (2017), Lejeune (1989), Lopate (1994 e 2013), Smith e Watson (2024), e Groensteen (2015), entre outros, busca-se compreender como *Parafusos* não apenas promove empatia e compreensão sobre transtornos mentais, mas também contribui para a desestigmatização da saúde mental, oferecendo uma perspectiva educativa e emocional sobre o tema.

1 – A autobiografia em quadrinhos e a construção de si

Philippe Lejeune, no primeiro capítulo de seu livro *On Autobiography* (1989), define autobiografia nos seguintes termos: “Narrativa em prosa retrospectiva escrita por uma pessoa real sobre sua própria existência, onde o foco é sua vida individual, em particular a história de sua personalidade.” (LEJEUNE, 1989, p. 4, tradução nossa²⁴²). Um exemplo clássico, citado pelo próprio Lejeune, é *As Confissões* ou *Les Confessions* (1782) de Jean Jacques Rousseau. Curiosamente, há um exemplo quase homônimo, mas bem mais antigo: *Confissões* ou *Confessiones* de Agostinho de Hipona, escrito entre os anos 397 e 400. Embora esses exemplos clássicos se apresentem na forma de narrativas em prosa, o surgimento de novas mídias como quadrinhos e cinema permitiu que novas abordagens fossem criadas dentro do que se convencionou chamar de autobiografia. Nas últimas décadas, os quadrinhos autobiográficos vêm se consolidando como uma forma expressiva que permite aos autores explorarem profundamente suas próprias vivências e subjetividades. De acordo com Groensteen

(...) a proliferação das histórias em quadrinhos autobiográficas é um fenômeno notável desses últimos anos, tendo vindo dos EUA onde as obras de Robert Crumb, Art Spiegelman e Harvey Pekar, em especial, abriram as portas. Essa plasticidade da história em quadrinhos, que lhes permite veicular mensagens de todo tipo e narrações outras que não a ficção, demonstra que, antes de ser uma arte, os quadrinhos são perfeitamente linguagem. (GROENSTEEN, 2015, p. 29).

Assim, este gênero emerge como um campo poderoso para a expressão pessoal e reflexiva, criando um espaço onde os leitores podem compartilhar das experiências íntimas dos autores e desenvolver uma compreensão mais empática sobre suas histórias, uma vez que essas obras se configuram como narrativas e/ou ensaios que partem da “suposição de que existe uma certa unidade na experiência humana” (LOPATE, 1994, p. XXIII, tradução nossa²⁴³). Um exemplo fundamental é *Maus*, de Art Spiegelman, publicado inicialmente em série entre 1980 e 1991 e depois como um volume único. Nesta obra, Spiegelman narra a história de seu pai, um sobrevivente do Holocausto, usando personagens antropomorfizados — judeus como ratos e nazistas como gatos. A escolha dessa representação visual permite a Spiegelman abordar de forma inovadora uma experiência histórica traumática, ao mesmo tempo em que explora sua relação pessoal com essa herança de dor. *Maus* se consolidou como um marco na literatura gráfica e venceu o Prêmio Pulitzer em 1992, sendo aclamado por sua capacidade de transformar uma narrativa de sofrimento pessoal e coletivo em uma história de resistência e memória e influenciando diversas outras narrativas autobiográficas, conforme apontado por Chute (2010, p. 18).

²⁴² Retrospective prose narrative written by a real person concerning his own existence, where the focus is his individual life, in particular the story of his personality.

²⁴³ (...) supposition that there is a certain unity to human experience.

Persépolis, de Marjane Satrapi, é outro exemplo de extrema relevância; o quadrinho narra a infância e adolescência da autora durante e após a Revolução Islâmica no Irã. A obra, publicada entre 2000 e 2003, utiliza um estilo de arte monocromático e uma linguagem visual simples para contar uma história profundamente pessoal e politicamente carregada. Satrapi mescla o relato íntimo de suas próprias experiências com uma visão crítica sobre as mudanças políticas e sociais no Irã, abordando temas como opressão, guerra e identidade cultural. Como observado por Smith e Watson (2024), Persépolis integra elementos de autobiografia e narrativa histórica, proporcionando uma perspectiva única sobre a vida sob um regime repressivo e as complexidades da diáspora iraniana.

Por meio de desenhos animados em preto e branco fortemente abstratos, Satrapi visualiza a vida psíquica de sua infância e início da vida adulta, a luta comunitária da família contra e no meio das massas revolucionárias iranianas e as complexidades da luta do Irã para forjar um imaginário nacional islâmico nos locais de sua oposição martirizada e mortos de guerra. (SMITH e WATSON, 2024, p. 49, tradução nossa²⁴⁴)

A simplicidade visual da obra contrasta com a profundidade de seus temas, gerando um impacto estético e emocional que torna o relato ainda mais envolvente para os leitores.

Essas obras evidenciam como os quadrinhos autobiográficos são capazes de capturar a subjetividade de forma única, a partir de diferentes combinações de texto e imagem para representar as experiências individuais. Assim, os autores conseguem transmitir nuances emocionais e psicológicas que dificilmente seriam alcançadas em formatos narrativos exclusivamente textuais. A justaposição de imagens e a sequência de quadros permitem uma exploração visual dos estados internos dos autores, traduzindo sentimentos complexos e processos de autoconhecimento em expressões gráficas que tornam a experiência mais tangível para o leitor.

2 – Transtornos mentais, literatura e autobiografia: um breve histórico

Transtornos como depressão não são novidade em obras literárias, ficcionais ou não. Em 1774, por exemplo, Goethe publica *Die Leiden des jungen Werthers* (Os Sofrimentos do Jovem Werther), que fala sobre um jovem apaixonado por uma mulher comprometida, cujos sentimentos não são correspondidos, agravando o estado de profunda melancolia, desespero e solidão que o protagonista sempre possuiu. No final, o protagonista, incapaz de lidar com a dor de seu amor não correspondido e consumido pela depressão, comete suicídio. A obra teve um

²⁴⁴ Through starkly abstracted black-and-white cartooning, Satrapi visualizes the psychic life of her childhood and early adulthood selves, the communal struggle of the family against and in the midst of the Iranian revolutionary masses, and the complexities of Iran's struggle to forge an Islamic national imaginary at the sites of its martyred opposition and war dead.

impacto tão grande que gerou uma onda de suicídios imitando o destino de Werther, um fenômeno que ficou conhecido como o "efeito Werther". Embora reconheçamos a dificuldade de se aplicar, a uma obra de um outro século, conceitos e nomenclaturas contemporâneas, como os transtornos mentais descritos no livro *DSM-5: Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*, também entendemos que a temática do livro, os eventos narrados e a forma como estado mental do protagonista é descrito se aproximam do que entendemos hoje por depressão, ansiedade, entre outros transtornos.

No século XX, a literatura e outras formas de arte expandiram ainda mais a representação de transtornos mentais. Obras como *Mrs. Dalloway* (1925) de Virginia Woolf exploram as profundezas da depressão e do trauma pós-guerra através do personagem Septimus Warren Smith. Sylvia Plath, em *A Redoma de Vidro* (1963), oferece um retrato semiautobiográfico de uma jovem mulher lutando contra a depressão. De forma análoga, a poeta Anne Sexton, conhecida por sua poesia confessional, explorou profundamente suas próprias batalhas com a depressão e outros transtornos mentais em sua obra. Sua escrita é marcada por uma crueza emocional e uma honestidade brutal que iluminam suas experiências pessoais de sofrimento psicológico. O século XX também viu o desenvolvimento da literatura existencialista com autores como Albert Camus e Jean-Paul Sartre, que exploraram o absurdo da existência e o vazio existencial, frequentemente associados a estados depressivos. Nos anos 1990, diversas memórias autobiográficas abordando esse tema foram publicadas. *Girl, Interrupted*, de 1993, escrito por Susanna Kaysen, aborda sua internação em um hospital psiquiátrico durante os anos 1960. Mesclando memórias pessoais com análises reflexivas, Kaysen revela a experiência de ser diagnosticada com transtorno de personalidade limítrofe (ou *borderline*) em um período em que os transtornos mentais ainda eram cercados por forte estigma e compreendidos de maneira limitada, fazendo, portanto, críticas ao sistema psiquiátrico da época.

Contudo, foi em 1994 que houve a publicação do que talvez seja uma das autobiografias mais cruas e sinceras sobre o tema: *Prozac Nation*, de Elizabeth Wurtzel. O livro detalha sua luta contra a depressão desde a adolescência até a idade adulta e se tornou um marco na literatura sobre saúde mental, oferecendo um relato brutalmente honesto e pessoal sobre como é viver com uma depressão severa. Repleto de autocríticas, o livro de Wurtzel narra suas experiências com diferentes terapias, medicamentos (incluindo o Prozac) e os efeitos devastadores da doença em sua vida pessoal e profissional. *Prozac Nation* destacou a crescente epidemia de depressão nos Estados Unidos e o aumento do uso de antidepressivos, como o Prozac, que se tornaram símbolos da década de 1990. O livro chamou atenção para a

necessidade de um discurso mais aberto sobre saúde mental e incentivou uma discussão pública sobre os estigmas associados a transtornos mentais e seus tratamentos. A obra de Wurtzel, com sua abordagem sincera e desinibida, ressoou com muitos leitores que viram suas próprias experiências refletidas em suas palavras. Assim como os trabalhos de Anne Sexton, Sylvia Plath e Virginia Woolf, *Prozac Nation* contribuiu para a representação literária dos transtornos mentais, oferecendo uma visão íntima e realista que ajudou a desmistificar a depressão e a promover uma maior compreensão e empatia.

Com o impacto de *Prozac Nation*, Wurtzel abriu caminho para futuras obras autobiográficas e literárias sobre saúde mental, demonstrando o poder da narrativa pessoal para iluminar a realidade dos transtornos mentais e influenciar a percepção pública e o tratamento dessas condições. *Prozac Diary*, de 1998, escrito por Lauren Slater, segue essa tradição ao oferecer uma visão pessoal e poética sobre a experiência com a depressão e os efeitos do tratamento com o antidepressivo Prozac. Diferentemente da abordagem mais crua e visceral de Wurtzel, Slater adota um estilo lírico e introspectivo, explorando não apenas a transformação emocional proporcionada pelo medicamento, mas também os dilemas éticos e existenciais que surgem com a ideia de uma cura química para o sofrimento psíquico. Slater questiona se o "eu" que emerge após o tratamento é verdadeiramente dela ou uma construção artificial moldada pela medicação, um tema que dialoga diretamente com a preocupação expressa por Ellen Forney em *Parafusos* sobre os efeitos do tratamento medicamentoso na criatividade e na autoexpressão artística.

Este trabalho observa, assim, um evidente diálogo entre a história em quadrinhos *Parafusos* e essas obras; alguns desses autores inclusive são evocados por Ellen Forney durante a narrativa, como Sylvia Plath e Anne Sexton, como exemplos de artistas que enfrentaram transtornos mentais. Defendemos, portanto, que a obra de Ellen Forney é também herdeira dessa tradição de literatura confessional que tem Plath e Sexton como grandes expoentes, mas oferece uma abordagem particular na medida em que a autora se utiliza de recursos próprios da linguagem dos quadrinhos. É o que discutiremos na seção a seguir.

3 – Parafusos e a representação do transtorno bipolar

Parafusos, publicado originalmente em língua inglesa, em 2012, com o título de *Marbles*, tem como ponto de partida o diagnóstico do transtorno bipolar de Ellen Forney durante uma crise de mania, que havia sido precedida por um período depressivo. A partir de seu diagnóstico, a autora retrata sua luta para conciliar o tratamento médico e seu trabalho artístico. Estabelece-se, assim, um conflito; estes são necessários em textos pessoais, assim como em contos:

Sem conflito, seu ensaio ou memória pessoal irá para o modo estático, repetindo sua observação inicial, e parecerá autossatisfeito. O que dá dinamismo à escrita pessoal é a necessidade de resolver algum problema, especialmente um problema que não é facilmente resolvido. (LOPATE, 2013, p. 19, tradução nossa²⁴⁵)

Lopate também argumenta que, em um ensaio, o foco não está em persuadir o leitor, mas sim em seguir o fluxo de pensamentos do autor, mesmo que isso leve a contradições: é um convite à dúvida e ao questionamento (p. 107). Isso reflete a liberdade criativa que caracteriza a escrita ensaística, permitindo que o autor explore ideias e reflexões de maneira mais pessoal e subjetiva. Assim, encaramos, neste trabalho, a obra *Parafusos* como uma forma particular e única de ensaio: um ensaio visual, ou ensaio em quadrinhos. Trata-se de uma investigação que tem como mote uma pergunta básica, que define o conflito interno da protagonista: há relação entre o transtorno mental e a criatividade artística? Um dos principais objetivos da autora é refletir sobre essa pergunta (mais do que responder a ela), fazendo, inclusive, um levantamento de estudos, pesquisas e listando uma série de artistas que ou foram diagnosticados ou tinham uma alta probabilidade de possuírem transtornos mentais. O quadrinho não oferece respostas fáceis, mas sim um espaço para a dúvida e a auto surpresa, refletindo a jornada de Forney em lidar com sua condição.

De fato, o questionamento da autora não é recente. Como argumentado por Marcos F. De Paula: "Desde o Problema XXX, atribuído a Aristóteles, uma longa tradição de filósofos, artistas e escritores vê a melancolia como afeto positivo ligado ao 'homem de gênio' e à criação intelectual em geral." (PAULA, 2008, p. 53). Novamente, devemos observar que é impossível que textos tão antigos como o de Aristóteles abordem transtornos mentais pela mesma ótica que nós, do século XX. Como evidenciado em *Uma biografia da depressão*, de Christian Dunker (2021), a maneira como entendemos o funcionamento da alma, da psiquê, da mente, da subjetividade ou da personalidade determina a forma como encaramos o sofrimento ou

²⁴⁵ Without conflict, your personal essay or memoir will drift into static mode, repeating your initial observation, and will come across as self-satisfied. What gives personal writing dynamism is the need to work out some problem, especially a problem that is not easily resolved.

adoecimento psíquico, influenciando inclusive nas nomenclaturas e termos utilizados. Por outro lado, Dunker também reconhece a inevitável relação entre conceitos mais recentes como depressão e conceitos anteriores como melancolia e até mesmo *spleen*.

Assim, a narrativa de Forney revela uma busca pela compreensão de seu estado a partir não só de uma investigação histórica e cultural sobre transtornos mentais, mas também de uma investigação sobre sua própria vida. A esse respeito, Foucault (2017) explora o conceito de “Escrita de Si” como um processo de reflexão e construção da própria identidade através da escrita, em que o sujeito se torna tanto autor quanto objeto de análise. Esse exercício de “escrever-se” permite que o indivíduo observe, compreenda e transforme sua própria subjetividade, usando a narrativa como um espaço para examinar seus pensamentos, comportamentos e dilemas. Segundo o autor, desde a antiguidade a prática da escrita de si relaciona-se à modificação e ao aperfeiçoamento de si mesmo a partir de um exercício de autorreflexão e pelo “cuidado de si na direção de objetivos definidos como: recolher-se em si, atingir a si mesmo, viver consigo mesmo, bastar-se a si mesmo, aproveitar e gozar de si mesmo” (FOUCAULT, 2017, p. 149). Essa ideia de investigação sobre si também aparece na ideia de pacto autobiográfico de Philip Lejeune, que consiste em “uma forma de contrato entre autor e leitor em que o autobiografista se compromete a não buscar uma exatidão histórica impossível, mas sim a um esforço sincero para entender sua própria vida.” (EAKIN, 1989, p. IX, tradução nossa²⁴⁶). Um exemplo pode ser visto na poeta Anne Sexton, citada anteriormente. Sexton começou a escrever poesia como uma forma de terapia e autoconhecimento recomendada por seu terapeuta. Em coletâneas como *Live or Die* (1966), que ganhou o Prêmio Pulitzer de Poesia, ela aborda temas como a depressão, o suicídio e o tratamento psiquiátrico. Seus poemas frequentemente revelam a angústia de sua luta interna, a complexidade de suas emoções e a busca desesperada por compreensão e alívio.

No caso de Parafusos, a obra funciona como um exercício de escrita de si em formato gráfico. Forney narra sua jornada com o transtorno bipolar de maneira que envolve tanto o relato autobiográfico quanto o processo de autoconhecimento e autoanálise, aspectos essenciais na escrita de si. Ao ilustrar suas vivências com um estilo visual intimamente conectado às suas emoções e crises, Forney oferece um retrato de seu próprio “eu”, construído e reconstruído através da arte. Este processo constitui-se em uma forma de autoexame em que ela reflete sobre os altos e baixos de sua condição mental, os efeitos do tratamento e o impacto de tudo isso em sua identidade criativa. Dessa forma, o ato de registrar as próprias experiências em quadrinhos

²⁴⁶ (...) a form of contract between author and reader in which the autobiographer explicitly commits himself or herself not to some impossible historical exactitude but rather to the sincere effort to come to terms with and to understand his or her own life.

possibilita a Forney transformar seu sofrimento em um recurso de compreensão, tanto para si quanto para os outros. Nesse sentido, a escrita de si na obra permite que Forney externalize sua condição, trazendo à luz aspectos que poderiam permanecer ocultos em sua interioridade. Ela traduz suas crises e questionamentos em uma linguagem visual, tornando sua vida um “texto” que pode ser revisitado, compreendido e compartilhado com o público. Esse exercício não só revela o impacto pessoal da condição mental em sua vida, mas também assume um caráter terapêutico, permitindo à autora reavaliar e afirmar seu próprio “eu” enquanto cria um espaço de acolhimento e compreensão para outros que enfrentam lutas semelhantes. Assim, a escrita de si de Forney também contribui para a desestigmatização da saúde mental, oferecendo um testemunho honesto e detalhado que conecta os leitores a uma experiência subjetiva única.

Os sentimentos expressados por Forney se refletem visualmente em seu estilo de desenho e na construção de seus *layouts* – a organização dos diversos elementos na página, conforme a nomenclatura de Groensteen (2015). Segundo Smith e Watson (2024), “Em memórias gráficas sobre colapso mental (...) os artistas podem criar um vocabulário e estilo visual que transmitam aos leitores a experiência de uma mente perturbada. (tradução nossa²⁴⁷). Ainda conforme as autoras, Ellen Forney usa três registros visuais para retratar sua experiência com o transtorno bipolar: a princípio, linhas espalhadas e caixas desorganizadas refletem mania e euforia criativa (figura 1). Esta técnica visual ilustra a desordem mental e emocional associada ao transtorno bipolar, no qual a ausência de limites e de uma hierarquia visual clara representa a perda de controle interno e a intensidade emocional dos episódios de mania. Depois, desenhos minimalistas de uma mulher amorfa revelam depressão e auto aversão. Por fim, sessões de terapia são representadas com painéis ordenados. Esses diferentes registros não fazem parte apenas de uma escolha estética, mas são ferramentas narrativas que permitem ao leitor experimentar visualmente e até sensorialmente os diferentes estados mentais de um bipolar, gerando uma conexão com o leitor e produzindo o comum a partir do particular.

²⁴⁷ In graphic memoirs of breakdown (...) artists can craft a visual vocabulary and style that convey to readers the felt experience of a disturbed mind.

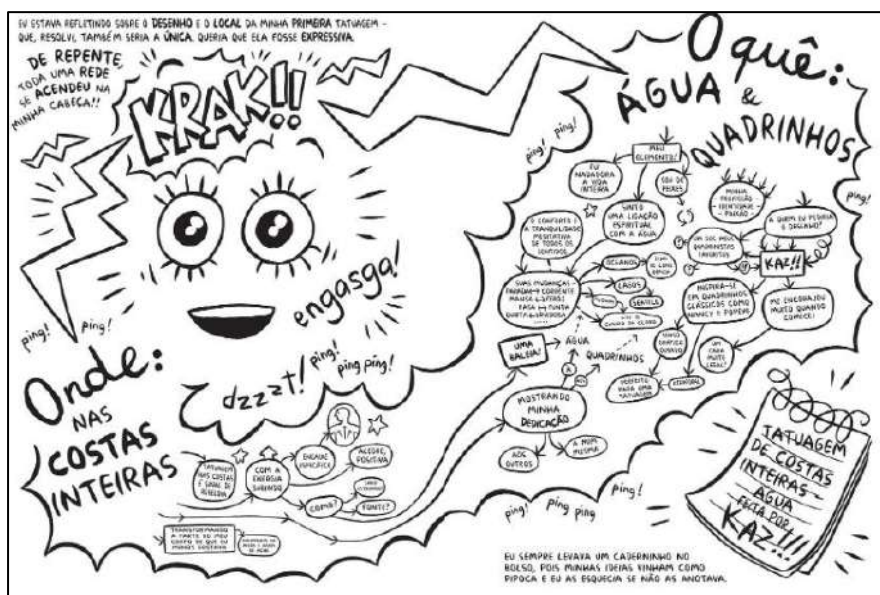


Figura 1 – Caos visual. Fonte: captura de tela da versão digital do livro. Páginas 5-6.

Ao manipular a forma visual dos quadrinhos, Forney utiliza o espaço da página como um reflexo da mente da personagem. Contudo, isto vai além de uma dimensão meramente semântica, se estendendo até a dimensão afetiva: a narrativa consegue, a partir de linguagem verbal e não-verbal, afetar o leitor sensorial e emocionalmente para gerar empatia. Na figura 2 temos uma página quase lisérgica, em que a profusão de imagens de diferentes seres e objetos representa o estado de euforia de Ellen, com múltiplos pensamentos se misturando em sua mente. As bordas (ou requadros) onduladas dos quadros reforçam esse efeito psicodélico, sugerindo um otimismo quase ilusório e fantasioso. Segundo Eisner (2010, p. 61), o requadro possui função emocional, fazendo com que o leitor se conecte com as emoções dos personagens.



Figura 1 – Mania. Fonte: Digitalização elaborada pelo autor.

Já os momentos depressivos são, como dito anteriormente, representados a partir de uma abordagem minimalista, com poucos elementos aparecendo nos quadros além da protagonista, muitas vezes deitada em uma cama (figura 3). Nesses momentos, há uma escassez de balões, que aparecem em um formato mais retangular e adotam um estilo de escrita mais lacônico. Quando se está em um estado depressivo, não é adequado caracterizar pensamentos como organizados ou desorganizados, porque, na verdade, é como se eles quase não estivessem lá. A depressão é marcada pela falta, carência, ausência ou vazio, como expressado por Elizabeth Wurtzel na autobiografia mencionada anteriormente, *Prozac Nation*:

É isso que quero deixar claro sobre a depressão: (...) no curso da vida, há tristeza, dor e pesar, todos os quais, em seu tempo e estação certos, são normais

— desagradáveis, mas normais. A depressão está em uma zona completamente diferente porque envolve uma ausência completa: ausência de afeto, ausência de sentimento, ausência de resposta, ausência de interesse. A dor que você sente no curso de uma grande depressão clínica é uma tentativa da parte da natureza (a natureza, afinal, abomina o vácuo) de preencher o espaço vazio. Mas para todos os efeitos, os profundamente deprimidos são apenas os mortos-vivos e despertos. (WURTZEL, 1995, p. 22, tradução

nossa²⁴⁸)

Assim, essa ausência se manifesta em todos os âmbitos da mente, de forma que até pensamentos ficam escassos ou mais lentos. Ellen Forney relata isso em alguns momentos durante a narrativa: segundo a autora-protagonista, sua mente, nesses momentos, parece não funcionar como funcionava antes, sua criatividade e curiosidade diminui, sua memória parece ter falhas e lacunas, e ela encontra dificuldade em concentrar-se em tarefas simples. A autora demonstra, a partir de linguagem verbal e não-verbal, uma sensação de estar emocionalmente e mentalmente esgotada, como se estivesse presa em uma névoa que obscurece seus pensamentos e emoções. Esse estado de apatia e lentidão mental afeta não só sua vida pessoal, mas também seu trabalho como artista, dificultando a produção criativa e a capacidade de se expressar através de sua arte.

Além disso, essa variação estrutural entre layouts regulares e caóticos destaca o papel da criatividade como um elemento ambivalente na vida da protagonista. Forney explora o temor de que o tratamento do transtorno bipolar possa inibir sua capacidade artística. Assim, a narrativa visual em *Parafusos* não só descreve o transtorno bipolar, mas também questiona a relação entre a saúde mental e a criatividade, apresentando as crises como momentos de intensa produção visual que, paradoxalmente, contribuem para a construção de uma identidade artística complexa e multifacetada. Dessa forma, Forney transforma sua luta pessoal em uma poderosa ferramenta de expressão, explorando os limites entre sofrimento e criatividade, e refletindo sobre como as experiências mentais podem ser traduzidas em arte.

²⁴⁸ That's the thing I want to make clear about depression: (...). In the course of life, there is sadness and pain and sorrow, all of which, in their right time and season, are normal—unpleasant, but normal. Depression is in an altogether different zone because it involves a complete absence: absence of affect, absence of feeling, absence of response, absence of interest. The pain you feel in the course of a major clinical depression is an attempt on nature's part (nature, after all, abhors a vacuum) to fill up the empty space. But for all intents and purposes, the deeply depressed are just the walking, waking dead.



Figura 2 – Depressão. Fonte: Digitalização realizada pelo autor.

4 – Papel pedagógico

A obra de Forney não só fornece uma perspectiva íntima sobre o transtorno bipolar, mas também educa os leitores sobre as complexidades da condição. Ao compartilhar sua própria história de maneira sincera e detalhada, Forney contribui para a desestigmatização do transtorno mental. A narrativa permite aos leitores desenvolver empatia não apenas pela autora, mas por qualquer pessoa que viva com o transtorno bipolar. Através de sua abordagem visual e textual, Forney humaniza a condição, tornando mais fácil para os leitores entenderem e se conectarem com as experiências descritas. Ao revelar os altos e baixos de sua vida com transtorno bipolar, Forney desmonta estereótipos e concepções simplistas sobre a condição, substituindo-os por uma compreensão mais realista e sensível. Ela expõe os desafios diários, as lutas internas e os efeitos colaterais dos tratamentos, abordando os dilemas com honestidade e humor. Além disso, a autobiografia de Forney também ajuda a desmistificar transtornos mentais nos momentos em que a autora confere um tom documental à narrativa, intercalando suas experiências pessoais com dados, estatísticas e pesquisas sobre transtornos mentais (figura 4). Essa transparência aproxima os leitores da experiência genuína de quem convive com o transtorno, promovendo uma reflexão sobre os estigmas sociais que cercam a saúde mental. Como resultado, *Parafusos*

torna-se uma ferramenta educativa que, ao combinar narrativa visual e pessoal, sensibiliza o público sobre a importância de um olhar compassivo e informado sobre transtornos mentais.

A obra também abre espaço para uma discussão mais ampla sobre a relação entre saúde mental e criatividade. Como dito anteriormente, Forney explora os impactos emocionais de tratar o transtorno bipolar, especialmente o receio de que a medicação afete sua capacidade criativa. Este conflito é retratado de forma visual e textual, com a artista oscilando entre momentos de clareza e episódios de crise, nos quais a criatividade se manifesta de maneira intensa e, por vezes, desordenada. Ao tratar de temas como o medo da perda de identidade e o papel da criatividade na vida de pessoas com transtornos mentais, Forney não só compartilha suas próprias preocupações, mas também dá voz a uma questão comum entre artistas e indivíduos que dependem de sua expressão criativa para o bem-estar psicológico. Assim, *Parafusos* contribui para a construção de uma narrativa de saúde mental educativa e emocionalmente ressonante, incentivando um entendimento mais empático e livre de julgamentos sobre transtornos mentais.



Figura 4 – Informações sobre os diferentes tipos de bipolaridade. Fonte: Digitalização realizada pelo autor.

5 – Considerações finais

Como argumenta Weiner (2017, p. 54), a narrativa de Ellen Forney é “um exame sobre a própria criatividade e sobre o mito do artista louco”. Assim, *Parafusos* demonstra como as histórias em quadrinhos podem ser uma poderosa ferramenta na construção de si e na promoção de empatia. Forney oferece uma exploração educativa e emocional do transtorno bipolar, utilizando a arte dos quadrinhos para ilustrar de forma única as complexidades de viver com essa condição. Como apontado por Dunker (2021):

[...] a Depressão depende de como se fala dela. Isso envolve tanto como o sujeito “se fala” quanto a forma como ele “é falado”, de tal modo a ter seu sofrimento incluído em discursos, com legitimidade e reconhecimento. (DUNKER, 2021)

Portanto, falar sobre transtornos mentais é importante para desestigmatizá-los.

Este artigo destacou a importância de considerar as histórias em quadrinhos como um meio sério e eficaz para abordar temas de saúde mental e subjetividade. Espera-se, com isso, encorajar a produção de mais pesquisas acadêmicas e discussões públicas que reconheçam e valorizem a capacidade dos quadrinhos de contribuir para a compreensão e desestigmatização das condições de saúde mental. Ao documentar suas lutas e triunfos, autores como Ellen Forney enriquecem nosso entendimento sobre processos de subjetivação e oferecem novas ferramentas para o diálogo sobre saúde mental. A esperança é que essas narrativas continuem a crescer em influência e alcance, promovendo uma cultura de empatia, compreensão e apoio mútuo.

Referências bibliográficas

CHUTE, Hillary. **Graphic Women: Life Narrative and Contemporary Comics**. Columbia University Press, 2010.

DUNKER, Christian. **Uma biografia da depressão**. São Paulo: Planeta, 2021. (e-book)

EAKIN, Paul John. Foreword. In: LEJEUNE, Philippe. **On Autobiography**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

EISNER, Will. **Quadrinhos e arte sequencial**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FORNEY, Ellen. **Parafusos: Mania, Depressão, Michelângelo e Eu**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. A Escrita de Si. In: MOTTA, Manoel Barros. **Ética, sexualidade e política**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. (Coleção Ditos e escritos V).

GROENSTEEN, Thierry. **O sistema dos quadrinhos**. Nova Iguaçu: Marsupial, 2015.

LEJEUNE, Philippe. The Autobiographical Pact. In: **On Autobiography**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

LOPATE, Phillip. **To show and to tell: the craft of literary nonfiction**. New York: Free Press, 2013.

LOPATE, Phillip. Introduction. In: LOPATE, Phillip (org.). **The Art of the Personal Essay: An Anthology from the Classical Era to the Present**. New York: Anchor Books, 1994.

PAULA, Marcos Ferreira de. Espinosa e a tradição melancólica. **Cadernos Espinosanos (USP)**, v. XVIII, p. 53-70, 2008.

SMITH, Sidonie; WATSON, Julia. **Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives**. London: University of Minnesota Press, 2024.

WEINER, Stephen. The Development of the American Graphic Novel. In: TABACHNICK, Stephen E.. **The Cambridge Companion to the Graphic Novel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

WURTZEL, Elizabeth. **Prozac nation: young and depressed in America**. New York: Riverhead Books, 1995.



GT 19

Etnografias do cuidado

Coordenação: Bárbara Ferrari Brandi (USP);

Lina Penati Ferreira (USP)

Modalidade: remoto



CURATIVO NA RUA ENTRE A PRECARIZAÇÃO E O ACOLHIMENTO EM SAÚDE: NOTAS DE UMA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

Caroline dos Santos Pereira

*Doutoranda em Saúde Pública na Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca
da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/FIOCRUZ)²⁴⁹*

caroline.spereira@hotmail.com

Resumo

A centralidade do trabalho de uma equipe de Consultório na rua (CnaR) está no vínculo e acolhimento por meio de ações curativas, como a dispensação de medicamentos e a realização de curativos. A necessidade dessas intervenções orienta a equipe em seus esforços para cumprir a agenda. Porém, as demandas internas da Unidade Básica de Saúde, a falta de profissionais, conflitos internos e abertura de novos equipamentos minam as oportunidades de busca ativa, essencial para a garantia do acolhimento da população assistida. Durante o trabalho de campo no centro do Rio de Janeiro, em uma praça, vivenciei a realização de curativos complexos, com grandes perdas teciduais que exigiriam técnicas estéreis. A técnica de enfermagem sentada na mureta da praça e, em outro momento, no degrau de um estabelecimento fechado, realizava o curativo sozinha, enquanto passantes e colegas em situação de rua observavam o procedimento, inclusive fazendo perguntas sobre a ferida. O vínculo estabelecido com usuários em anos de tratamento só foi possível devido à busca ativa e à garantia do cuidado *in loco*. Entretanto, cabe questionar: esse cuidado precisa ser feito no meio-fio? A equipe do CnaR está inserida na rede de saúde, mas os cuidados são realizados prioritariamente no território, mesmo quando deveriam ser conduzidos para uma sala de curativo, ou pelo menos, para um espaço seguro. O que seria uma forma de garantir a dignidade e a humanidade do sujeito atendido. Apesar das dificuldades, percebi que o vínculo é o maior aliado da equipe que permitiam naturalizar o cuidado na rua. Conformados com a ideia de que essa é a única forma de trabalhar e o sujeito sobre ser acolhido, cabe refletir: como podemos avançar nos cuidados para a população em situação de rua se não oferecemos meios adequados para os trabalhadores?

Palavras-chave: Consultório na rua, observação participante, população em situação de rua.

Introdução

No Brasil, estima-se que até outubro de 2024, a população em situação de rua tenha ultrapassado a marca dos 300 mil indivíduos. A Política Nacional para População em Situação de Rua (PNPSR), instituída pelo Decreto N° 7.053/2009, visa fortalecer o processo de

²⁴⁹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

acolhimento dessas pessoas e promover a equidade no atendimento à saúde da população em maior vulnerabilidade (Brasil, 2009, 2012). A PNPSR reforça os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS), como igualdade, equidade e universalidade, e destaca a valorização e o respeito à dignidade humana, ao direito à família e à comunidade, além do cuidado humanizado e respeitoso às diferenças sociais, de origem, raça e gênero (Brasil, 2009).

Com o apoio da PNPSR, o Ministério da Saúde, por meio da Política Nacional de Atenção Básica (2011), criou as equipes do Consultório na Rua (CnaR), o que representou um avanço significativo para garantir o acesso da população em situação de rua aos serviços de saúde. Essa estratégia busca promover o cuidado integral por meio de ações como busca ativa, cuidado territorial e móvel, fortalecimento de vínculos e atuação de uma equipe multiprofissional. O trabalho das equipes do CnaR desempenha um papel fundamental na articulação com diferentes serviços de saúde, incluindo saúde mental, urgência e atenção básica (Brasil, 2017).

Apesar dos avanços proporcionados pela implantação da PNPSR e pela implementação dos CnaRs, persistem dificuldades no acesso à saúde para essa população. As condições de trabalho dos profissionais de saúde que atuam nas equipes de CnaR também enfrentam desafios significativos e marginalização. Este ensaio nasce da inquietação de que as necessidades da população em situação de rua devem ser atendidas de maneira equitativa, sem discriminação. O objetivo deste trabalho é compreender o papel do curativo no trabalho das equipes do CnaR, destacando as especificidades e as dificuldades enfrentadas pelos profissionais no cuidado a essa população.

Método

O presente ensaio tem natureza qualitativa com uma abordagem socioantropológica, adotando uma perspectiva reflexiva para analisar as dinâmicas que envolvem o cuidado à população em situação de rua. Ele integra uma pesquisa de doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca da Fundação Oswaldo Cruz. O objetivo principal da pesquisa é analisar as concepções e experiências das equipes de profissionais de saúde e assistência social sobre as práticas intersetoriais de atenção à população em situação de rua.

A pesquisa baseou-se na observação participante (Foote-Whyte, 1980), complementada por recortes de diário de campo, que serviram como recursos para memória, reflexão e registro. Após o trabalho de campo, foi realizada uma síntese das principais observações com base nos

recortes dos diários.

A pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, sob parecer número 6.066.019 e CAAE 69304423.9.0000.5240, e também pelo Comitê de Ética da Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro, sob parecer número 6.506.675 e CAAE 69304423.9.3001.5279. Após a aprovação pelos Comitês de Ética, foram solicitadas Anuências Institucionais para as Secretarias Municipais de Saúde, para a Área de Planejamento 1 e para a coordenação do Consultório na Rua, além da Secretaria Municipal de Assistência Social e coordenação do Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro POP).

O trabalho de campo foi realizado durante o segundo semestre de 2023 e o primeiro semestre de 2024, envolvendo observação participante, entrevistas individuais, visitas técnicas a outros equipamentos e participação em ações externas. Para isso, foi utilizado um roteiro de observação que abordava questões sobre o trabalho e as equipes, acompanhando atividades desenvolvidas pelos trabalhadores, como atendimentos, passeios, sessões de cinema, abordagens na rua em praças e o transporte de pacientes com o uso da van.

Além dos dados empíricos, a pesquisa se fundamentou teoricamente em artigos científicos, documentos oficiais e obras teóricas da área. A análise adotou uma perspectiva interpretativa dos dados e reflexiva sobre os contextos sócio-históricos que moldam a realidade desigual do Rio de Janeiro, especialmente no centro, com as pessoas mais vulnerabilizadas. Para facilitar a sistematização, o relato de campo será apresentado seguido das análises e discussões de forma assimétrica e preliminar.

Descrição do campo

A sede do CnaR localizada em uma sala no térreo de um Centro Médico de Saúde, conta com uma equipe formada por psicóloga, técnica de enfermagem, agentes de saúde, assistente social, enfermeira e tinha a previsão de chegada de uma nova médica. Em relação à rotina da unidade, a recepção das demandas espontâneas geralmente relacionada procura médica e retirada de medicação aconteciam no começo do turno pelos agentes e técnica de enfermagem. A escala facilita a divisão entre demandas externa e interna. As demandas internas da Unidade Básica de Saúde são transpassadas pela falta de profissionais, conflitos internos e abertura de novos equipamentos minam as oportunidades de busca ativa, essencial para a garantia do acolhimento da população assistida.

● O atendimento *na rua*: curativos

Realizar um acolhimento e uma conversa inicial na rua é algo comum no dia a dia de profissionais de saúde e também da assistência social quando atendem pessoas em situação de rua. Contudo, ao acompanhar a realização de curativos na rua, refleti tanto sobre meu conhecimento técnico como enfermeira de formação, considerando a necessidade de técnicas estéreis para curativos complexos com grandes perdas teciduais nos pés, quanto sobre as condições de trabalho precárias. Sentada na mureta da praça, a técnica de enfermagem realizava o curativo sozinha. Depois de alguns minutos, ofereci ajuda com a abertura de gaze, soro, esparadrapo e ataduras. Depois, a técnica de enfermagem desabafou: *“Não queria que você tivesse que ver a gente fazendo curativos na rua, com gente passando e na praça, mas essa é nossa realidade”*.

Nesse dia fiquei muito triste quando saí dali. Ao longo da minha formação, tive contato com outros CnaR e pude observar recursos que possibilitavam melhores condições de trabalho e dignidade tanto para os trabalhadores quanto para a população em situação de rua.

Os usuários ficavam expostos tanto diante de seus colegas quanto das pessoas que transitavam pelo local, algumas das quais perguntavam sobre o curativo em andamento. Em outro momento, no mesmo dia, outro rapaz parou e pediu que fizéssemos o seu curativo, vendo naquele espaço uma oportunidade de cuidado, com os pés rachados e sujos com o que parecia cinzas. A técnica comentou ser comum encontrar fuligem preta nos pés de usuários de crack. Com essas experiências, percebi que o vínculo é o maior aliado da equipe. Enquanto todos os fatores externos pareciam atrapalhar, as conversas e a intimidade com o usuário possibilitavam naturalizar o cuidado *na rua*.

O momento do curativo é simbólico por ser algo que possibilita a conversa, o acolhimento e precisa ser valorizado por toda a equipe. Devido à densidade de lugares para visitar, medicamentos para entregar, a equipe se divide para otimizar o trabalho, o trabalho *em equipe* se torna o acolhimento de alguns profissionais que fazem outras ações enquanto o curativo está sendo feito. Em outros momentos, nota-se que realizar o curativo ali, torna-se um atrativo para outras pessoas em situação de rua, que se interessam por cuidar da própria condição física, seja perguntando como que pode marcar consulta ou pedido um curativo também.

Notas interpretativas e discussão com a literatura

O CnaR constitui-se no cuidado in loco. O cuidado com os curativos representa a construção de vínculo (Assumpção et al., 2016). Isso porque acolhimento e vínculo são estratégias centrais no trabalho dessas equipes. Contudo, não se trata de levar um consultório no formato tradicional, mas de reinventar a clínica e o modo de fazer cuidado, criando novas formas de fazer atenção primária em saúde (Lancetti, 2006). As ações realizadas na rua, especialmente com a população em situação de rua, não são terapêuticas por si só pelo fato de ocorrerem no território. Trata-se de uma clínica com paradoxos, impasses, clausuras e aberturas inéditas (Lancetti, 2006). Esses paradoxos envolvem acolhimento e exposição, cuidado e constrangimento, limpeza e contaminação, melhoria e ‘do que dá para ser feito’.

Durante os últimos dois anos, participei de encontros da Rede Nacional dos trabalhadores do CnaR e dos CdeR. Esses momentos de escuta revelaram experiências comuns e persistentes. Existe o lema e a defesa do cuidado no território, motivados pelas tensões na própria rede de saúde, que frequentemente desqualifica os trabalhadores, os equipamentos e as pessoas atendidas. Além disso, esses trabalhadores muitas vezes são absorvidos pelas unidades básicas de saúde, com territórios fixos, minando as oportunidades de ser CnaR na rua, de fato. Por isso, o lema do território é tão importante para esses trabalhadores.

Entretanto, é preciso ter atenção e cautela com as generalizações. A ideia de que o cuidado territorial resolverá todas as questões é equivocada. A visão de que o cuidado territorial é vital e, portanto, não é necessário oferecer condições mínimas de trabalho para a equipe, é prejudicial. Ora, *para quem* fazemos curativos no meio-fio? *Quem* cuidamos como dá? Se um curativo pode ser realizado na rua, sem ergonomia ou condições adequadas, por que os governantes se preocupariam em melhorar as condições para população em situação de rua e para os trabalhadores?

Essa situação é similar a casos como a sopa na garrafa pet²⁵⁰: por ser destinada à população em situação de rua, não precisamos garantir a qualidade, podemos colocar a sopa em uma garrafa pet e entregar para pessoas com fome. O cuidado para população em situação de rua deve ser de qualidade. Entretanto, isso reflete essa precarização tanto para os trabalhadores quanto para os usuários. Essas condições expõem uma desigualdade estrutural que persiste. Em outras palavras, esses trabalhadores sofrem descaso do poder público por aliar-se aos invisíveis sociais.

O desafio atual é assegurar que o cuidado seja reconhecido como um trabalho digno,

²⁵⁰ <https://www.facebook.com/projetomaosinvisiveis/posts/ah-mas-fui-oferecer-um-salgado-e-a-pessoa-quis-escolhe-r-qual-comer-acredita-olha/846033574228406/>

fundamentado em condições mínimas de qualidade para profissionais e usuários, sem ser romantizado. O cuidar das pessoas na rua, gente que nem deveria estar ali na rua, uma vez que a defesa por políticas higienistas. Essas práticas não acabaram no início do século XX, persistem e limpam as ruas de pessoas com discursos maquiados de reforma psiquiátrica.

O trabalho de cuidado é colocado em um lugar de subalternidade. Não é de se estranhar que isso ocorra com aqueles que façam um cuidado para além das paredes dos consultórios (Lancetti, 2006). Assim como nos trabalhadores da saúde mental de equipamentos que resistem para cuidar em liberdade, o CnaR significa resistir e existir na cidade. Cuidar de quem a sociedade acredita que deveria sumir.

Está na continuidade do cuidado, cuidar e não desistir (Lancetti, 2006). Trata-se então de uma clínica feita artesanalmente para atender aqueles que não seguem os protocolos. Ora, mas até que ponto não romantizamos as dificuldades desses trabalhadores na rua ? O trabalho de cuidado é um trabalho desqualificado porque existe um recorte de gênero, o cuidar por amor e aproximação da discussão de um filantropia. É necessário institucionalizar para cuidar? Esse cuidado precisa ser feito no meio-fio?

Ademais, outra interpretação possível dessa desvalorização do trabalho de cuidado é a assimilação desse trabalho como realizado exclusivamente por mulheres. Trata-se de um trabalho, muitas vezes afetivo, realizado tanto no seio familiar quanto no contexto social. Embora seja frequentemente considerado indesejável devido ao peso emocional envolvido, esse trabalho é, ao mesmo tempo, essencial. O envolvimento emocional das trabalhadoras exige delas um esforço significativo, e o laço afetivo que parece instintivo, na verdade, é resultado da dinâmica das relações de cuidado. Além disso, realizar curativos não se resume ao cuidado físico, envolve atender às necessidades do outro de forma integral (Arango; Molinier, 2011).

Conformados com a ideia de que essa é a única forma de trabalhar e o sujeito sobre ser acolhido, cabe refletir: como podemos avançar nos cuidados para a população em situação de rua se não oferecemos meios adequados para os trabalhadores?

Referências

ARANGO, Luz Gabriela; MOLINIER, Pascale. El cuidado como ética y como trabajo. In: ARANGO, Luz Gabriela; MOLINIER, Pascale (org.). El trabajo y la ética del cuidado. 1. ed. Buenos Aires: La Carreta, 2011. p. 15-23.

ASSUMPÇÃO, Erick Luiz Araujo de *et al.* A atenção básica do fora: construção do consultório na rua. p. 133-153. In: CECCIM, Ricardo Burg *et al.* (org.). In-formes da Atenção Básica: aprendizados de intensidade por círculos em rede. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2016. 306 p.

BRASIL. Decreto Nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersetorial de Acompanhamento e Monitoramento. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p.16 - 24/12/2009, Página 16, 23 dez. 2009.

BRASIL. Manual sobre o cuidado à saúde junto à população em situação de rua. Ministério da Saúde Brasília/DF, , 2012.

BRASIL. Portaria Nº 2.436, de 21 de setembro de 2017. Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes para a organização da Atenção Básica, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Diário Oficial da União: seção 1, p. 68 - 22/09/2017, 2017.

FOOTE-WHYTE, W. Treinando a observação participante. In ZALUAR, A. (org.). Desvendando máscaras sociais. São Paulo Francisco Alves, 1980, p.77-86.

LANCETTI, A. **Clínica peripatética**. São Paulo: Hucitec, 2006.

Entre educar e envelhecer e envelhecer educando: uma reflexão antropológica sobre histórias de vida de professoras

Rafael Reis Conceição

Resumo: Este artigo busca ilustrar os valores do cuidado e da vigilância, inscritos no processo histórico de feminização do escolar, por meio das representações e memórias de professoras em exercício na docência há mais de quinze anos. A partir de conceitos da antropologia do envelhecimento, a crise da autoridade docente, em sua "fragilização simbólica", é analisada por meio de histórias de vida que enunciam diferentes percepções acerca dos percursos do lugar da mulher, das relações intergeracionais e do papel socializador da escola e da família. Nesse sentido, os estigmas atribuídos à figura da "professorinha" ou à retórica das "mães espirituais" são dimensionados pelas trajetórias de mulheres que conferem diferentes noções de prestígio às funções de educadora, assim como aos dramas sociais vivenciados pelo envelhecimento. Para isso, a reinvenção da velhice, que tem como fundamento a juventude transformada em valor a ser perseguido, situa a experiência da docência em ambiguidades simbólicas, em uma sociedade contemporânea que redimensiona as fronteiras etárias e o caráter do conhecimento. Assim, a compreensão dessas dinâmicas traz contribuições ao campo da antropologia sobre a forma escolar, suas especificidades culturais e as elaborações sobre gênero e cuidado, autoridade e gerações.

Palavras-chave: antropologia do envelhecimento; autoridade feminina; docência.

1 – Introdução

O escolar, enquanto elemento simbólico do feminino, encontra-se em uma série de reflexões e pesquisas sociais acerca do fenômeno histórico de “feminização do escolar”. No Brasil, esse fenômeno é concebido pela transição ao início do século XX, quando se institui, de forma mais abrangente, a formação de mão-de-obra docente a partir das escolas normalistas, predominantemente direcionada às mulheres.

A profissionalização do magistério, demarcada pelas políticas da Primeira República, insere um número crescente de mulheres nas salas de aulas, a partir da função da docência, em um processo de continuidades e descontinuidades à atuação dos grupos confessionais católicos à escolarização da população. Em seu sentido simbólico, o empreendimento de laicização do ensino, com importante influência da ideologia positivista, nesse período, conformou uma

agência de valores e ideias que conceberam a figura dessas mulheres cisgêneras, docentes da educação básica, enquanto “mães espirituais” (LOURO, 2003).

As professoras, nesse sentido, a partir dos discursos sociais da esfera pública e de seu repertório de significantes de gênero, são compreendidas pelo papel do cuidado.

Isso, dimensionado por um conjunto de qualidades culturalmente formuladas como virtudes, tais quais: a vigilância, a dedicação, o altruísmo e o afeto, perspectivas que se assemelham ao papel desempenhado pelas mulheres nos lares, como mães e agentes educadoras na cultura patriarcal. Assim, estabelece-se uma relação sincrética entre as representações do magistério: até então, centralizada pela influência religiosa da Igreja Católica e do ensino como sacerdócio, que se traduzem como representações ao percurso de profissionalização da docência, no Brasil.

De outro modo, a valoração da docência, em sua trajetória histórica e com estreita relação aos diferentes signos de gênero, enquanto prática da autoridade, vem sofrendo um processo de “fragilização simbólica”. Isso ocorre, na pós-modernidade, em face ao movimento de universalização de acesso à informação, pelas novas tecnologias da comunicação, por um lado, e pelo enfraquecimento das fronteiras etárias como elemento de socialização sociocultural, por outro. A autoridade feminina, percebida pelo exercício docente, e contraditória do ponto de vista das construções simbólicas do feminino na cultura ampla patriarcal e, também, pela proletarianização do trabalho escolar, aponta-nos questões referentes às institucionalidades do rito secular de socialização moderna.

As escolas, em sua forma histórica, escritural e exemplar nas relações com o Estado, estabelecem relações intergeracionais a partir de critérios idealmente neutros e formais, em que o saber científico acumulado detém prestígio perante a cultura vivida pelos sujeitos (VINCENT, LAHIRE, THIN, 2001). Contudo, problematizar tais premissas é observar as vicissitudes e dicotomias entre tradição e modernidade, a partir dos enunciados dos sujeitos e das relativizações de gênero e do tempo, das experiências e das práticas sociais.

Nesse sentido, esse artigo busca elucidar as representações de gênero sobre a docência a partir da intersecção com o fenômeno etário e do envelhecimento, de modo a analisar as perspectivas sobre a “feminização” do escolar, em sincronia com a “fragilização simbólica” (MOSCALCOFF, 2020) da docência, na contemporaneidade, que se acentua pelo esvaziamento do caráter cumulativo do conhecimento (DEBERT, 2020).

Para isso, as representações sobre o envelhecer pela função de educadora, por parte das trajetórias individuais e histórias de vida de professoras com mais de 55 anos, aposentadas ou na ativa, e com o tempo de exercício profissional de mais de 15 anos de atuação, constituem-se como método de investigação às problemáticas propostas,

através da realização de 10 entrevistas com essa população, na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais. Ainda, vale destacar que as identidades pessoais e nomes foram preservados a partir do uso de nomes fantasias. Assim, a investigação antropológica, embasada pelas histórias de vida, busca compreender os sentidos do envelhecimento, na sociedade secular, a partir da socialização de jovens pela profissão de professora.

2 – Histórias de vida e representações sobre as gerações e docência

As entrevistas coletadas neste trabalho foram contextualizadas por ambientes e situações que permitiram maior proximidade entre pesquisador e sujeita de pesquisa – como nos ambientes domésticos, em que a receptividade era comumente expressa e central para estabelecer-se a relação – e em ambientes que propiciaram um maior distanciamento – como em escolas e sindicatos, onde a compressão do tempo e as características do espaço influenciaram em uma situação de maior distanciamento.

Inicialmente, buscou-se investigar as trajetórias individuais dessas professoras e os sentidos atribuídos à docência, como vocação e como profissão. Em muitos relatos, a docência e, de modo especial, o magistério normalista, é lembrado como uma “oportunidade” de inserção social da mulher na sociedade brasileira dos meados do século XX. Uma observação interessante é que conforme a variação da hierarquia de classe conotada – entre camadas de classe média baixa e de classe média alta – há diferentes concepções sobre as escolas normalistas, concomitante ao imaginário das “professorinhas”.

Eduarda, professora aposentada de 63 anos, que têm origem social em uma família economicamente e de status mais elevado, relata a resistência ao magistério normalista, pois lhe diziam ser destinadas a mulheres estigmatizadas como “burrinhas” e “bobas”. O que a motivou ingressar no curso de pedagogia do ensino superior, convicta de sua vocação, em busca de uma distinção simbólica.

Por outro lado, Andressa, que tem origem em uma família de trabalhadores rurais, relata que vislumbrou no curso normalista uma oportunidade de ascensão social, “para sair da roça”, o que lhe permitiu mudança de residência para um contexto urbano. Ela ainda relata o papel desempenhado pela profissão em busca de sua autonomia, apoiada por seu marido, que por possuir um poder aquisitivo maior, representava um fato à importância da independência feminina a partir do trabalho.

Essas diferenças se diversificam, de acordo com as trajetórias individuais, mas observa-

se, de modo geral, as posições de classe como elemento determinante à concepção do magistério, em seu momento de ingresso profissional. Além disso, quando perguntadas sobre a ideia da docência como vocação, muitas entrevistadas demonstraram um processo socializador que remonta à infância: brincadeiras de ensinar, com bonecas e outras crianças, são demarcadores de gênero, em relação ao cuidado, que constituíram as trajetórias e histórias de vida, como preparação para a função docente.

A Sra. Elizabeth, de 92 anos, que começou a lecionar no ano de 1956, foi professora de educação física, lembra de um tempo do escolar em que o afeto em relação às professoras, era concomitante às noções de autoridade.

Dona Elizabeth: Eu não me lembro nunca de ter mandado ou botado fora de aula algum aluno, não. Eu dominava com o olhar, mas o professor, para mim, tinha que ficar de pé. Entendeu? Professor sentado, não. Para mim, não era [...] Eu, por exemplo, peguei fama de brava. Todo mundo temia a tal de Dona Beth. Meu apelido é Beth. Então, todo mundo temia. Lá vem a Dona Beth. Pesquisador: A senhora era muito respeitada, então? Dona Elizabeth: Simplesmente com o olhar. Eu não conversava muito. Somente o necessário eu conversava. Quando era preciso fazer as advertências, aí a minha conversa era direta com o aluno, entendeu? Se precisasse. Porque, de um modo geral, eu simplesmente estava (sendo respeitada), se eu estava dando uma explicação, por exemplo, de História e Geografia, que eu substituí às vezes, porque eu tinha uma sobrinha que era professora de Geografia e História.

Em outro momento de seu relato, Dona Elizabeth descreve as lembranças que corroboram com um sentimento de afeto em relação aos alunos e, assim sendo, de modo mútuo para à concepção de respeito geracional:

Dona Elizabeth: Eu promovi, aos sábados, turnês à noite, para os alunos dançarem. Inclusive, eu, na época, tocava acordeom, tinha alunos que tocavam acordeom, e fazíamos uma seresta espetacular de dança. E eu, como trabalhei! Trabalhava em excursões, junto com esse meu marido, que era aluno, “testa” do colégio, e era, assim, uma pessoa esportista, como se diz, né? Já era do meio.

Essa percepção do afeto e do cuidado elaborando representações de autoridade, de forma a conciliar práticas de vigilância e disciplina, compreendem os relatos coletados, de modo que educar é, corriqueiramente, significado pela postura de rigidez em nome da hierarquia etária.

Dona Antônia, de 72 anos, relembra, de forma jocosa, o dia que expulsou um aluno de sala, com as mãos segurando a gola de sua camisa e, após esse incidente, se deparou com o mesmo aluno aguardando do lado de fora da escola, ameaçando lhe agredir. O humor da história é que, ao chegar do lado de fora, seu filho, colega do aluno que estava revoltado, alertou: “não pode bater nela, é minha mãe!”. A professora aposentada ri e explica a importância do exercício da autoridade, como elemento de um “bom professor”, ainda que diga “não enxergar” a sua “braveza”, à época.

O discurso do que é ser um “bom professor” (enunciado dessa forma, no masculino) aparece em diferentes discursos das entrevistadas, ainda que não fosse uma questão diretamente provocada pelo pesquisador. Esse, por ser um jovem professor, é implicado, no momento de intersubjetividade, a diferentes conselhos, por parte dessas mulheres, sobre a vida e o tempo, sobre como ensinar, sobre seu futuro profissional, entre outros.

De forma geral, a noção de respeitabilidade alicerça-se diretamente com a noção do que é ser um “bom professor”, sendo que a conquista da mesma depende diretamente de atitudes e comportamentos adequados à profissão, assim como, de apreço às novas gerações, em seu papel de “alunos”. Ao serem questionadas sobre a importância do amadurecimento na profissão e da passagem dos anos para adquirirem respeito e prestígio, de forma unânime, as entrevistadas dizem que não se trata de uma questão etária, mas sim da responsabilidade individual do professor e da professora.

Em outra questão, as divergências de visões ocorrem quando as entrevistadas foram perguntadas sobre as juventudes, hoje, e as mudanças que a escola perpassou ao longo do tempo. Uma parte das professoras, aposentadas ou em exercício, enxergam as juventudes, positivamente referenciadas, em seu poder e possibilidade de direitos à liberdade de expressão, demarcando gestos e comportamentos – principalmente, relacionados à sexualidade. Contudo, esses elementos são valorizados de forma ambígua: como se houvesse um “excesso” de liberdade, que desorienta potencialmente os jovens, apesar de entenderem, também, ser uma mudança válida. Assim, pude observar, por parte das entrevistadas, uma certa ponderação ao enunciar essas questões, em vista da relação intersubjetiva estabelecida, em que o pesquisador é relativamente mais jovem e pertencente a uma geração que poderia ser alvo de suas “críticas”.

De modo distinto, Dona Antônia, que têm sua vida fortemente marcada por sua atuação em movimentos sociais e sindicais, acredita que essa juventude lhe dá esperanças, por ser mais amadurecida, menos alienada, de maior rebeldia em relação às injustiças sociais, se comparada à juventude do seu tempo, marcada pelo período da Ditadura Militar, no Brasil. Ao ficar surpreso com essa afirmação, Dona Antônia reafirmou sua percepção, dizendo, ainda, que a escola se tornou mais “democrática”.

Ao serem questionadas sobre o processo de envelhecimento, é notório que as representações dessas mulheres são orientadas por uma concepção de velhice reinventada (DEBERT, 2020), em que os demarcadores de idade são relativizados por um ideal de juventude permanente, enquanto valor. Em muitas das apresentações, principalmente entre as mulheres aposentadas, percebeu-se a necessidade de indicar a realização de performances e atividades,

pautadas em práticas hedonistas: como yoga, alongamentos, atividades de lazer, como rodas de samba, e viagens.

De outro modo, as professoras que ainda estão em seus últimos anos de atividade, ressaltam as limitações do corpo, a dificuldade de tolerar-se o barulho constante que permeia o espaço escolar, o que, também, repercute em uma certa melancolia em relação ao tempo. Torna-se constante o discurso de que, se pudessem, gostariam de voltar ao começo da carreira, com a mesma sabedoria que acumularam ao longo do tempo. Uma situação vivenciada em ambiguidade, entre as limitações biológicas e as crenças socioculturais que definem as “habilidades” pelo individualismo.

A professora Aparecida, atuante, em seus últimos anos, em uma escola confessional católica, demonstra a sua habilidade em manusear novas tecnologias, fato que gera surpresa entre os colegas mais jovens. Ela afirma que o avanço da idade não significa inutilidade, e afirma a importância da disposição pessoal para a aprendizagem. A juventude como valor, entre esses discursos, revela que a aptidão para aprender, dentro da cultura, não se finda com o passar do tempo, e as disposições docentes são centralizadas por noções inerentes à ação do indivíduo, em sua capacidade ao profissionalismo, assim como, sua sensibilidade com os educandos.

Em continuidade a isso, quando perguntadas sobre o declínio da autoridade de professores e professoras, e as influências do gênero nesse processo, a resposta se dá de forma quase unânime: trata-se de uma responsabilidade da instituição familiar, que também está em declínio, segundo as entrevistadas. Os alunos, na maioria dos momentos, são vistos como sujeitos em tábula rasa – tal qual o paradigma rousseauiano – sendo que as desigualdades de classe, especialmente quando se trata de alunos de escolas públicas, e as ingenuidades, relativas aos estágios do desenvolvimento psico-biológico, são fatores que justificam o mau comportamento.

Isso corroborado com a desestruturação das famílias que, traduzindo em suas palavras, já não exercem um papel de educação para a autoridade. Essa sensibilidade, com relação às desigualdades sociais e institucionais, é aliada à valorização da educação afetiva e corretiva, como forma exemplar de transformar as trajetórias individuais.

Aparecida: Então, a escola era boa, a escola rendia, a escola andava. E agora a escola pública tem isso, hoje em dia também tem outros fatores, que a violência às vezes impõe demais, e a comunidade cai em cima, eu acho que a família hoje é o principal problema. Pesquisador: A família é o principal problema para a senhora? Aparecida: Esses pais estão muito preocupados. Eu vejo isso em todas as esferas. Eu vejo na escola que trabalho, na escola que meus netos estudam. Como uma avó vendo a relação dos pais, porque a minha filha faz parte de grupos de pais e acontece, eu vou buscar as crianças ali, então, como ela trabalha, eu busco todo dia. Então, eu vejo isso. Eles estão muito preocupados com esses grupos e ficar colocando coisas no grupo, até coisas de aluno, coisas de outros alunos. Grupo de WhatsApp. Os pais dos pequenos, os meus alunos, os maiores, já tem uns grupos deles, já criam coisas em que expõem outros colegas. A gente teve problemas, tem todo dia na escola isso. Eu vi problemas acontecendo aqui com

peessoas próximas, com filho próximo fazendo isso.

As novas tecnologias, em grande medida, significadas pela ideia de inevitabilidade de uma “evolução” social, são também criticadas como causa de desagregações nas relações intergeracionais, seja na família, seja na escola. A

antropóloga Guita Debert (2020) demonstra que o caráter cumulativo do conhecimento, que fortalece as divisões etárias entre detentores do saber e sujeitos a serem socializados na cultura, sofre um processo de esvaziamento na pós-modernidade, gerando problemáticas à questão da autoridade etária.

As professoras entrevistadas relatam que o uso dos celulares em sala de aula trouxe uma “disputa” difícil pela atenção e prestígio dos alunos, sendo que as redes sociais e a internet proporcionam um acesso fácil e superficial às informações. O que repercute, também, nas definições culturais e os respectivos comportamentos sobre o que é criança.

Regina: Mas o que me chama muita atenção neles é que aquela coisa do 6º ano, de uma infância... Eles não são as crianças que eu fui. Definitivamente. Pesquisador: No início, desde quando você começou a lecionar, você acha que mudou também esse comportamento? Regina: Os alunos daquela época e hoje? Olha, 26 anos atrás, eu acho bem menos do que hoje. Mas já tinha uma diferença. Eu não sei se é porque eu comecei a trabalhar no Garcia. Para você ver, por exemplo. No Garcia, era muito trabalhada a questão da autonomia do aluno. E isso também na graduação, a gente já via. Já tinha o ECA, o Estatuto. Várias mudanças ocorreram nessa coisa do protagonismo juvenil, infanto-juvenil. Mas não... Eu acho que agora está pior nesse sentido de uma (autoridade) Não existe autoridade do professor. Não tem uma empatia.

Ao final da entrevista, ao serem questionadas sobre o papel da educação, como agência de transformação da realidade, os discursos são centralizados pela questão das trajetórias individuais de seus ex-alunos e seus respectivos desenvolvimentos. Um aluno que tinha dificuldades de aprendizagem e se tornou um trabalhador assalariado, uma aluna que tinha dificuldades de se expressar e foi motivada pela professora para atingir esse objetivo, alunos que ingressaram em cursos universitários (motivo de grande orgulho para as educadoras).

Dona Antônia, que possui uma visão de mundo fortemente influenciada pelo marxismo, aponta que a melhor oportunidade de ascensão social para os “pobres” é, justamente, se tornar professor. Sendo que a docência também é encarada pelo viés de solidariedade de classe. A escolarização, como elemento de distinção de classes, está presente em diversos momentos das narrativas, ora de modo inatista (existem predisposições naturais para cada indivíduo ao trabalho), ora de modo problematizado (as desigualdades sociais como elemento de divisão do trabalho). Em ambas as formas, há a noção de que o esforço individual ao aprendizado é um importante instrumento de ascensão.

3 – Notas sobre a autoridade feminina e a autoridade etária docente

A professora Denise, de 60 anos, apresenta um sentido emotivo em relação à docência e à sua trajetória de envelhecimento na profissão.

Pesquisador: O que é ser professora para a senhora?

Denise: Ai, meu Deus. Difícil, né? Mas ser professora é você assumir mesmo a responsabilidade de estar educando. Como fala, é educar, a gente educa, a gente orienta, a gente... É tudo um pouquinho, né? Educar, orientar, amar, é tudo isso. É um conjunto, é um conjunto. É o cuidar. A todo momento, né, a gente está ensinando, a gente está trocando conhecimento. Porque ensinar, a gente... É (sic) trocas, né? São trocas. A todo instante. A todo instante. A todo instante a gente está (ali), entra o conhecimento, o ensinamento. [...] Porque até quando a criança, até mesmo quando ela não sabe amarrar um sapatinho, né? Quando você está com os pequenos, você tem que ir lá ensinar. “Vamos lá amarrar um tênis”, você tem que ir lá. Ah, como não correr, também. Até aprender a se movimentar, andar dentro de uma escola, você já entra (com) o ensinamento da vida de tudo ali.

Pesquisador: E nessa linha de pensamento, como que a senhora vê o que é ser mulher na sala de aula? A senhora acha que tem alguma dificuldade? A senhora pensa que a mulher, ela tem maior facilidade para ensinar essas coisas do cuidado?

Denise: Acho que já depende da mulher mesmo, né? O cuidar ali, o jeito. Pra mim, acho que a criança, eles têm muita afinidade com a professora. Com o professor também, mas acho que é quando eu observei aqui dentro do meu início de carreira, que era muito difícil ter um professor de anos iniciais. Conheci apenas três. Trabalhei aqui nessa escola, trabalhei com dois diretores, foi professor de sala de aula há muitos anos. Mas são poucos, são poucos. Então, quando as crianças viam, eles ficavam assim, não sabiam nem como chamar. Na mesma hora que chamavam tia, chamavam eles de tia. “Ô tia, meu nome é titio”. Então, não tem aquele costume, né? Mas eu acho que eles têm mais afinidade. A gente também, pela questão de ser mulher, né? Eu acho que o cuidar mais feminino ali, eu acho que é diferente. O professor é o lado patriarcal, o pai, né? Eles também veem o professor como pai. Tem aluno que vê o professor como pai, porque você pode ver. Tem hora que eles chamam você até de mãe. Dentro de sala, até esquece, né? Que tá dentro na sala de aula. Ai, ao invés de eles falarem “professora”, falam “ô mãe”. Ai você diz: “epa, mãe não, vamos lá, professora”. Ai eles falam: “professora, desculpa”. “Não, não precisa me pedir desculpa, não, você é um pouquinho também de meu filho”.

Pesquisador: A senhora não se importa, né?

Denise: Eu não, não me importo não.

A dimensão do cuidado, presente nessa fala, como forma de se estabelecer autoridade geracional em reciprocidade aos valores do parentesco e do “feminino”, é objeto de diferentes estudos antropológicos e etnográficos na sociedade brasileira, em diferentes contextos (LANDES, 2022; LINS DE BARROS, 1987). Ao pensarmos a escola como instituição exemplar à cultura moderna e das sociedades de massa, em seus diferentes métodos de dominação e

socialização, nos faz questionar sobre suas correlações com determinadas tradições que a feminizaram.

A escola, como lugar diferenciado de produção de hegemonia pelas práticas da literacia, inerentes à formação do “bom cidadão” e das reproduções de classe (BARLETT, 2011; BOURDIEU, 1998), estabelece o surgimento da profissão professor, em suas transformações históricas da figura do “mestre” e de sua função como sacerdócio (APPLE, 1995; NOVOA, 1989; VINCENT; LAHIRE; THIN, 2001). Para isso, observa-se a construção simbólica de um tipo de autoridade ligada à transmissão cultural: antes, demarcada pela evangelização e, depois, pelo esclarecimento e positivismo, que estabelecem ao conhecimento científico seu saber de excelência.

Contudo, a trajetória histórica, no Brasil e em diferentes países, como Estados Unidos, Portugal e Inglaterra, demonstra uma situação de liminaridade: entre a “feminização” das escolas e a masculinidade tipicamente atribuída às ciências e seus cientistas, majoritariamente homens.

O magistério se tornará, neste contexto, uma atividade permitida e, após muitas polêmicas, indicada para mulheres, na medida em que a própria atividade passa por um processo de ressignificação; ou seja, o magistério será representado de um modo novo na medida em que se feminiza e para que possa, de fato, se feminizar. (LOURO, 2003, p. 95)

Como forma de valoração, as professoras enquanto “mães espirituais” são concebidas por representações relacionadas ao parentesco – de significado patriarcal, em que o cuidado é feminino – e dos resíduos culturais dos mestres sacerdotais – de religiosidade católica, em que a vocação do ensinar é síncrono às noções de sacrifício e doação. Além dessas categorias, o imaginário das “professorinhas” se dá por estigmas de feminilidade, como “doçura”, “sensibilidade”, “previdência”, “dedicação”, “esmero”, entre outros. Aqui, é relevante observar os matizes desse processo, concebido pela ideia de cultura como performatividade (SAHLINS, 2003), em que tais signos são agenciados para a formulação de autoridade feminina, profissional e etária.

A escolarização, em seu sentido amplo, ainda que idealmente neutra e atômica, é produtora e reprodutora de diferenças de gênero, inscritas à hétero-cis-normatividade, conforme nos indica Guacira Lopes Louro (2003). Assim, a formação do trabalho docente, determinada por significados de gênero, pode ser concebida em diferentes fatores, sendo: a proletarização de professoras pela universalização do acesso às escolas; as relações entre divisões de gênero e políticas de controle social; as conexões com a ideologia patriarcal e a hierarquização dos status ocupacionais; e, respectivamente, as resistências sindicais em busca de autonomia e as interfaces com o feminismo (HYPOLITO, 2003).

As memórias apresentadas pelas professoras entrevistadas, neste trabalho, corroboram com essa diversidade de representações da autoridade docente, em que o gênero feminino ora afirma-se à tradição do cuidado, ora é interpretado como signo da inserção da mulher à esfera pública e de resistência ao machismo, através do sindicalismo e da politização da profissão. De modo que, tais representações, em muitos casos, configuram-se como dimensões complementares e não excludentes entre si, à definição do que é ser uma mulher professora na sociedade brasileira, ao longo do tempo.

Ademais, as divisões etárias de caráter cronológico, como descreve Guita Debert (1998), assim como a instituição escolar, pretende organizar relações geracionais pelo critério de neutralidade e independência formal, na relação indivíduo e Estado. Diferentemente, nas sociedades tradicionais, observando essa tipologia, implica-se a centralidade do parentesco como critério determinante às divisões etárias, a partir do princípio geracional organizando relações entre os grupos. Portanto, no âmbito da socialização escolar, coube-nos uma reflexão acerca das influências desses distintos critérios à concepção de autoridade das professoras.

A escola estruturada, primordialmente, pelas relações intergeracionais, pode ser questionada sobre sua valorização das práticas e experiências docentes pelo envelhecimento, como graduação à autoridade. Pois, de modo distinto, a forma escolar pressupõe à função de “mestre” a acumulação do saber científico pela profissionalização e não pela perspectiva da cultura vivida, como ocorre em culturas orais.

Com o intuito de investigar essa questão, esse trabalho propôs a hipótese de que, apesar dos constructos modernos, envelhecer ainda se constitui como critério de importância, no âmbito de poder e prestígio, à agência e à função socializadora. Contudo, em contraste, os enunciados e histórias de vida aponta para a explicação do conceito de “reprivatização” da velhice, cunhado pela antropóloga Guita Debert (2020).

Apesar do reconhecimento do amadurecimento na profissão, e do aprimoramento das técnicas e práticas rotinizadas de ensino, através do tempo, as professoras entrevistadas apresentam as classificações do individualismo como justificação exemplar à presença ou ausência de autoridade.

O fenômeno do envelhecimento, nesse novo paradigma, transloca seus signos ao âmbito do indivíduo. De forma que as fronteiras etárias são enfraquecidas pela prevalência dos esforços à juventude, o que define o reconhecimento social dos sujeitos pela sua inserção nos mercados de consumo, de lazer, turismo e práticas corporais, assim como, proporciona o declínio do *ethos* da velhice enquanto ancianidade. A fragmentação dos vínculos, a aceleração da difusão da informação e sua reflexividade específica, características da pós-modernidade (GIDDENS,

1991), conferem às relações intergeracionais um sentido de menor abrangência da autoridade etária.

De modo que, a velhice reprivatizada, desagregada do todo e constituindo novos sentidos, permite, no âmbito do individualismo, uma certa irrelevância ao envelhecimento como fator de construção de grupos de autoridade. Os grupos geracionais ascendentes, em diferentes culturas, são detentores de saber de prestígio para a organização do todo (RIFIOTIS, 1998), algo que se complexifica na contemporaneidade, entre uma situação de marginalização dos velhos e de inserção pela performatividade de juventude, enquanto valor, e não como etapa de um ciclo de vida.

Nesse sentido, é possível observar, em muitos relatos, a noção de que a respeitabilidade aos professores e às professoras não perpassa pelo critério etário, mas sim por “posturas” individuais, entendidas como práticas. De um lado, compreendida pela relação mútua de respeito, por outro, pelas práticas de comando e rigidez, e, ambas, devendo ser equilibradas entre si.

Enfim, para essas mulheres, trata-se de atitudes, de modo geral, sendo que a variável etária se torna mais irrelevante do que relevante. Por conseguinte, ao pensarmos a “fragilização simbólica” da docência, as contribuições teóricas de Hannah Arendt (2000) demonstram que o rompimento das tradições e da importância da memória coletiva diminui a valorização das experiências profundas, o que repercute em uma relativização da ordem pelo esvaziamento do fenômeno da autoridade, que, por sua vez, isola formalmente os sujeitos lembradores (velhos) de sua função (BOSI, 1979).

Com isso, é possível observar que, de forma mais radical, o esvaziamento do caráter cumulativo do conhecimento, proporcionado pela ascensão das novas tecnologias de comunicação, é correspondente ao declínio da autoridade do professor, como autoridade detentora do conhecimento. Ainda que de forma fragmentada e insuficiente, a ideia de vincular-se informações, em massa, ameaça, também, a função transmissora de cultura de professores e professoras, que observam um *contínuum* de desprestígio ao exercício e ao sentido da docência.

Assim, o uso de *smartphones* e a inserção no mundo digital da internet é, constantemente, abordado pelas professoras como razão de desagregação dos laços sociais e fragilização da socialização de jovens, que são desorientados pelo uso dessas tecnologias. Aliado a isso, a fragilização docente, em seu sentido simbólico, assentida por todas as entrevistadas, é concomitante ao declínio das funções educativas exemplares da família.

Pode-se dizer que a análise sociológica dessa questão, pelas entrevistadas, aborda razões institucionais, pois buscam a compreensão das novas gerações, em uma sensibilidade crítica. Apesar de implicarem, de modo geral, a noção do individualismo à prática profissional, em

relação às novas gerações, a abordagem é sociológica, pois buscam compreender suas situações correlacionadas a fatores que “transbordam” à sala de aula.

Ainda que existam críticas ao comportamento das novas gerações, essas críticas são relativizadas pela importância da vivência da “liberdade”, que, em diferentes graus, não foram vivenciadas em plenitude, quando eram jovens. Mas, a liberdade de hoje é vista como desorientada, justamente pela crise da autoridade das instituições, o que torna a professora e o professor sujeitos solitários.

Solitários, pode-se dizer, em sentido institucional, mas não intergeracional, pois de forma unânime, a noção de que se “aprende ensinando” perpassa os relatos e as histórias de vida. O que nos permite dizer que ser professora, para essas mulheres, é estar inserida, constantemente, em trocas simbólicas e de saberes.

4 – Considerações finais

A proposta desse trabalho de discutir o gênero do escolar e o fato social de predominância das mulheres nas salas de aula, como professoras, a partir da chave analítica do envelhecimento, buscou ensaiar respostas a questões sociológicas mais amplas. Questões, essas, relacionadas às dicotomias entre tradição e modernidade e, portanto, entre sistemas etários cronológico e geracional, e sobre as novas formas de gestão da velhice; entre educação escolar e transmissão oral de cultura; entre saber acumulado e saber vivenciado; entre o projeto de esclarecimento das massas e o esvaziamento do caráter cumulativo do conhecimento. Assim, as vicissitudes da tradição escolar, como forma exemplar de socialização moderna, permitem indagarmos sobre a autoridade docente, que, como vimos, possuem marcadores de gênero e etários.

Ao abordar as histórias de vida, como método, a proposta de focalizar as sujeitas e suas representações, sobre educar, ensinar e envelhecer, corroboram com a construção de uma memória coletiva sobre a instituição escolar e suas relações com as identidades docentes. Tal qual elaborado, o conjunto de narrativas de trajetórias individuais corroboram com o resgate de processos históricos, do sentido subjetivo ao institucional. A memória, compreendida como fenômeno sociológico, constrói enquadramentos socioculturais de realidades profundas, vivenciadas, em que a agência dos atores é privilegiada em face à história oficial, invisibilizadora de determinados grupos (HALBWACHS, 1990; POLLAK, 1992).

Com relação ao fenômeno da velhice, observa-se que, na modernidade, a notoriedade da figura do ancião, como “guardião” do passado e do *ethos* de um grupo, é substituída pela

desintegração do velho ao todo, imerso em relações de tutela, isolado formalmente, como indivíduo improdutivo, e inerte à ausência de papéis sociais (BOSI, 1979; CHAUI, 1979; DEBERT, 1998).

Nesse sentido, ao propor a investigação do envelhecimento na docência, pelas histórias de vida, esse trabalho apurou os aspectos da “fragilização simbólica” da autoridade de professoras e professores. Como forma diferenciada de constituir-se autoridade, a partir do gênero, entendida pela reprodução de estereótipos do cuidado ou pela inserção da mulher na sociedade civil, o declínio ou crise das instituições é um importante objeto de reflexão, por parte das entrevistadas.

O papel das novas tecnologias de comunicação, como instrumento desse fenômeno, é correlacionado aos aspectos da pós-modernidade que desarticula a função docente, em sua qualidade de acumular e transmitir saberes. O entendimento disso, por parte das sujeitas de pesquisa, relaciona-se com a percepção de desagregação dos laços sociais, em que o isolamento geracional se acentua. Na medida em que, por outro lado, os significados de envelhecer estão estritamente entoados pela dimensão da juventude enquanto valor e, também, pelos dramas sociais vivenciados pelo processo biológico.

Além disso, podemos notar que a sensibilidade crítica, em relação aos alunos, confere ao exercício da docência uma reflexão sociológica sobre as gerações e as instituições socializadoras – especialmente, a família, pois são mulheres que, também, em sua maioria, são mães e/ou avós. A relação com os valores do parentesco, portanto, historicamente legitimador de uma figura de professora que é significada pelos atributos do cuidado, como ocorre nos ambientes domésticos da cultura patriarcal. Esse é um critério que, diferencialmente, orienta as narrativas em suas classificações, influenciadas por noções tradicionais de gênero implicadas às qualidades profissionais – educar relaciona-se com cuidar, e ensinar é trocar.

Em linhas gerais, sobre o “envelhecer educando”, pode-se dizer que a “solidão” da docência está relacionada com o desprestígio simbólico à profissão, em suas continuidades à pós-modernidade. Em que, apesar dos estigmas atribuídos às professoras, seu isolamento em face às políticas públicas e de status cultural, do esvaziamento da função de transmissão do saber, ainda há podemos perceber um sentido vocacional, emotivo e corajoso em relação à profissão. Sentido, esse, que se realiza pela crença ou ideia de que o ser humano é bom, a sociedade que o corrompe.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. 5º ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.
APPLE, M. Magistério e trabalho feminino. In: APPLE, M. Trabalho docente e textos: economia política das relações de classe e de gênero em educação. Porto Alegre: Artes

Médicas, p. 53-80, 1995.

BARLETT, L. et all. The anthropology of literacy. In: LEVINSON, B.; POLLOCK, M. A companion to the Anthropology of Education. Chichester, Wiley Blackwell, 2011. p.154-176.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos. São Paulo: Biblioteca de Ciências Humanas USP, 1979.

BOURDIEU, P. A Escola conservadora e as desigualdades frente à escola e à cultura. In: CATANI, A. (Org). Escritos de Educação. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHAUÍ, Marilena. Apresentação: Os trabalhos da memória. In: BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos: São Paulo, Biblioteca de Ciências Humanas USP, 1979.

DEBERT, Guita G. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org). “Velhice ou terceira idade?”: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. Reinvenção da velhice: Socialização e Processos de Reprivatização do Envelhecimento. São Paulo: Ed. USP, 2020.

GIDDENS, A. As consequências da modernidade. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HALBWACHS, M. *A Memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.

HYPOLITO, A. M. et al. Trabalho docente, profissionalização e identidade: contribuições para a constituição de um campo de estudo. Educação em Revista, Belo Horizonte, n.37, p.123-138, jul.2003

LANDES, Ruth. (1967). A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022. pp.35-59, 195-209, 319-331

LINS DE BARROS, Myriam M. (1987). Autoridade e Afeto: Avós, Filhos e Netos na Família Brasileira, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós estruturalista. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003 .

MOSCALCOFF, L. B. Autoridade no professor em tempos de fragilização simbólica. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2020.

NOVOA, A. Profissão Professor: reflexões históricas e sociológicas. Análise Psicológica (VI), 1989. p. 435- 456.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212

RIFIOTIS, Theophilos. O ciclo vital completado: a dinâmica dos sistemas etários em sociedades negro-africanas. In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org). “Velhice ou terceira idade?”: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SAHLINS, Marshall [1976]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VINCENT, Guy; LAHIRE, Bernard; THIN, Daniel. Sobre a história e a teoria da forma escolar. In: Educação em Revista, Belo Horizonte, nº 33, 2001



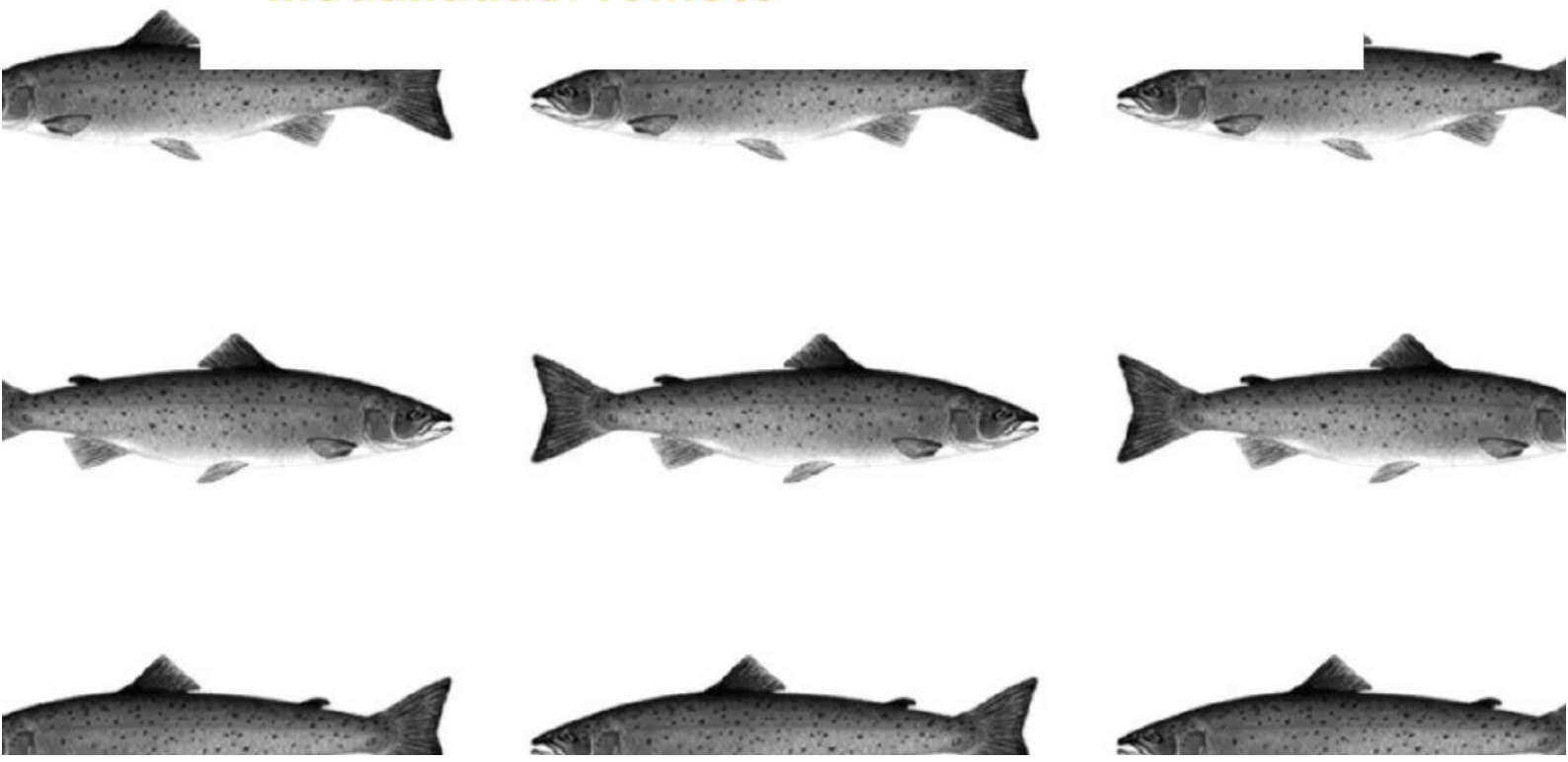
GT 20



**Produzir, comer e cozinhar
na América Latina:
Apontamentos e debates
para pensar em coletivo
uma antropologia da
comida**



**Coordenação: Juan Francisco Olsen
(UBA); Isabelle Caroline Damião
Chagas (Unicamp)
Modalidade: remoto**



“Agora ninguém planta nada”; O quintal de Dona Creuza como expressão de resistência e de fortalecimento dos modos de vida em uma ilha na Amazônia Paraense

Leonardo Silveira Santos²⁵¹

Resumo

Os quintais são locais de compartilhamento, familiaridade, criação, imaginação, proteção, cura, alimentação e outros saberes. Envolvem não apenas uma relação dinâmica com a terra e a botânica, mas também com animais, trabalhos e ontologias. Em suma, representam aspectos dos modos de vida, com destaque para o vínculo entre os quintais e determinadas populações tradicionais, como pescadores artesanais e ribeirinhos, que veem nesses locais um modo de subsistência e de compreensão da vida. Esta pesquisa busca, a partir de Itapuá, uma ilha na Amazônia Paraense, caminhar pela etnobiografia de uma senhora itapuaense e sua relação com a diversidade de seu quintal frente àquilo que chega pelo processo de municipalização e pelo avanço das fronteiras da pecuária, da indústria pesqueira, da monocultura e da mineração nessa região.

Palavras-chave: Quintal, diversidade, municipalização.

Abstract

Backyards are places of sharing, familiarity, creation, imagination, protection, healing, food and other knowledge. They involve not only a dynamic relationship with the land and botany, but also with animals, work and ontologies. In short, they represent aspects of ways of life, with emphasis on the link between backyards and certain traditional populations, such as artisanal fishermen and ribeirinhos, who see these places as a way of subsistence and understanding life. This research seeks, starting from Itapuá, an island in the Amazon of Pará, to explore the ethnobiography of a woman from Itapuá and her relationship with the diversity of her backyard in the face of what arrives through the process of municipalization and the advance of the frontiers of livestock farming, the fishing industry, monoculture and mining in this region.

Keywords: Backyard, diversity, municipalization.

Introdução

A ilha de Itapuá tornou-se um local clássico da antropologia paraense, muito devido aos estudos elaborados por Heraldo Maués (1990) e Angélica Motta-Maués (1993), na década de setenta. Suas pesquisas abordaram diversos temas, como aspectos da religião — com destaque para a pajelança cabocla e o catolicismo popular — e relações entre trabalho e gênero. Em suas obras, também foram descritos aspectos socioculturais e ambientais do lugar, revelando uma Itapuá formada majoritariamente por pescadores artesanais, de pequenas casas de madeira e com vários roçados de mandioca, onde a pesca seria exclusivamente masculina e a roça

²⁵¹ Doutorando em Sociologia e Antropologia, pela Universidade Federal do Pará, e Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade do Estado do Pará.

predominantemente feminina. Essas atividades também refletiriam a base alimentar da ilha, voltada no consumo de peixes da região, açaí e farinha de mandioca.

Vinte e cinco anos depois, no início do século XXI, Gisela Macambira Villacorta, em parceria com Heraldo e Angélica Motta-Maués, escreveu um artigo sobre matintapereras²⁵² e pajés²⁵³. Nele, além de abordar o tema central de sua pesquisa, as percepções dos(as) pesquisadores(as) sobre a ilha são levantadas e comparadas, nos apresentando duas Itapuás com dinâmicas sociais diferentes em suas passagens — algo já esperado quando tratamos de modos de vida. Por exemplo, em ambos os estudos, a pesca se apresenta como principal atividade econômica e masculina; porém, o mesmo não se pode dizer da agricultura, que se enfraqueceu diante das modulações sociais. A esse fenômeno, a autora atribui a três fatores: as mulheres passaram a ocupar outras atividades remuneradas, como o preparo e a venda de popa de fruta; elas também começaram a frequentar e a ter um maior pertencimento nos cultos evangélicos, como apontado nesse trecho da obra “os ofícios e o cuidado necessário à manutenção do espaço dos cultos parece ter, em parte, “substituído” o trabalho que antes era carregado para as roças” (Motta-Maués e Villacorta, 2008, p. 337); e a mudança na paisagem de Itapuá, que ocorre mediante o aumento populacional, impulsionada pela maior presença de pessoas de fora da ilha, e a formação de fazendas, sítios e outras atividades extrativistas que eram rarefeitas na década de setenta.

Embora fique evidente que essas pesquisas não tenham se aprofundado na relação entre os quintais e os e as itapuaenses (esse não era o foco principal de suas investigações), elas nos ajudam a pensar Itapuá a partir de uma descrição histórico-antropológica desse lugar. Se hoje, em 2024, pisamos em uma ilha onde a pesca ainda se mostra muito forte como atividade econômica, alimentar e de identidade. Os quintais, por sua vez, nos parecem cada vez mais fragilizados na medida em que observamos a desertificação em um horizonte descampado.

A primeira tarefa que cabe a este escrito, antes de adentrarmos propriamente no tema deste trabalho, é elucidar ao leitor ou à leitora que esta não é uma pesquisa sobre a evolução dos quintais de Itapuá ou a tentativa de dar uma linearidade nas dinâmicas sociais. Embora os materiais antropológicos previamente mencionados possam nos dar uma ideia de modificações ao longo do tempo, essas obras refletem apenas o que o autor e as autoras puderam observar durante suas vivências, bem como o que eles(as) julgaram relevante ao ponto de destacar em seus respectivos escritos. O que pretendo demonstrar aqui é que os fluxos de informações e os modos de vida são dinâmicos, e nenhuma pesquisa pode capturar plenamente a complexidade dessas

²⁵² Em Itapuá, como nos mostra a pesquisa de Motta-Maués e Villacorta (2008, p. 334), a Matintapereira é representada como uma mulher que pode assumir a forma de animais, sendo capaz de voar como os pássaros, emitindo nessa ocasião um assobio característico.

²⁵³ É o elo entre pessoas e o sobrenatural (Motta-Maués e Villacorta, 2008).

interações. Por exemplo, o fato da pesca ter o seu protagonismo na vida social dos(as) itapuaenses, não quer dizer que os métodos, os materiais ou os locais se mantenham idênticos àqueles observados pelos(as) pesquisadores(as). Da mesma forma, a transformação dos quintais, de roças de mandioca em sítios, não elimina as nuances e mudanças ocorridas entre esses períodos e outras formas de relações com o local. Portanto, esta pesquisa possui a consciência que as informações aqui registradas não retratam uma totalidade ou um quadro fixo, elas se desatualizam na ampulheta do tempo e marcam aquilo que despertou os sentidos no autor.

O caminho deste escrito se fundamenta nas experiências, compartilhamentos e afetos vividos, que pautam a elaboração de uma etnobiografia²⁵⁴ de Dona Creuza, uma senhora consagrada por sua forte ligação com o religioso e sua sabedoria nas plantas medicinais e no preparo de alimentos. Esse tipo de abordagem também irá se aprofundar na relação dessa senhora com o seu quintal, o grupo social e o contexto itapuaense. Dessa forma, debruça-se em compreender como o quintal, além de abrigar diversidade botânica, também é lugar de criação; como essa diversidade se mantém frente às novas dinâmicas socioculturais; como ferramentas que chegam pelo processo de municipalização podem ser utilizadas para fortalecer e diversificar a relação com as plantas e a prática alimentar, medicinal e de existência.

Para a elaboração deste estudo foram realizadas, entre os anos de 2021 e 2024, 15 visitas à Itapuá. Essas vivências foram acompanhadas por caderno de notas, diário de campo, câmera fotográfica e gravador de voz. Cada possibilidade metodológica era brevemente apresentado aos(às) interlocutores(as), bem como a natureza de nossa presença. Porém, sem sombra de dúvida, a metodologia que se apresentou com maior potencialidade para abrir diálogos foi mencionar as obras de Maué, Motta-Maués e Villacorta. Talvez esta pesquisa nem pudesse ser realizada sem a passagem e o legado deixado pelos pesquisadores(as) que, além das diversas divulgações científicas estabeleceram laços de respeito e amizade entre os e as itapuaenses.

Esta pesquisa está dividida em três etapas: A Itapuá que eu vi: aspectos socioculturais e ambientais; Dona Creuza e seu quintal: a diversidade que resiste; Incubadoras e Moradas de planta: uma relação com o que chega. Por fim, vale ressaltar que a presente pesquisa possui aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e compõe uma parte da tese *Bio-Etnografias do Cuidado*, que elaboro no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Além de ser vinculada ao Laboratório e Museu Digital: Antropologia da Religião na Amazônia, da Universidade do Estado do Pará.

²⁵⁴ O indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura (Gonçalves, 2012).

1. A Itapuá que eu vi: aspectos socioculturais e ambientais

Localizada próxima à baía do Marajó, a ilha de Itapuá (0°49'48.4"S e 48°08'18.8"W) está vinculada ao município de Vigia de Nazaré, considerado por muitos vigienses e historiadores, como a cidade mais antiga do Pará²⁵⁵. Vigia também desponta, segundo informações do Censo 2022, como a cidade mais populosa da microrregião do salgado²⁵⁶, no nordeste paraense, com aproximados 51 mil habitantes (IBGE/Censo 2022).

O município de Vigia abrange uma área de 401.589 km², fazendo fronteira com os municípios de São Caetano de Odivelas, Colares e Santo Antônio do Tauá. Dentro desse território, aproximadamente 8.500 km² correspondem à área de Itapuá, conforme medições feitas pelo aplicativo “medição de área”. A partir dos trabalhos de Ana Campos e Mário Jardim (2022), o ambiente da ilha foi descrito como uma espécie de savana amazônica, por apresentar vegetação típica nas proximidades de rios e igarapés, além de solos mais arenosos. Por outro lado, as áreas estuarinas, sujeitas à sazonalidade das inundações com água salobra, favorecem a formação de extensos manguezais. Assim, pode-se dizer que Itapuá abriga uma diversidade de ecossistemas interligados, onde zonas de transição surgem entre a água, manguezais, várzeas e terra firme, coexistindo e criando uma dinâmica ecológica única.

A ilha possui um grupo social que, em grande maioria, se identifica como pescadores artesanais. Esse aspecto foi muito forte nas pesquisas de Maués, Motta-Maués e Villacota, bem como se repete agora neste estudo. A relação com a pesca, apesar das dinâmicas sociais e a proximidade com o centro urbano de Vigia, atravessa o tempo e se mantém como símbolo da identidade itapuaense. Na ilha, vamos perceber que a pesca vai além de uma atividade econômica. Se olharmos para aqueles que possuem outros ofícios, vamos perceber que estes guardam memórias sobre a pescaria ou a praticam nos momentos de lazer ou como forma de subsistência. Como nos ensina Roberto Cardoso de Oliveira (2000), a identidade é um fenômeno cuja inteligibilidade requer contextualizá-lo no interior das sociedades que o abrigam. Assim, se levarmos em consideração a pluralidade dos itapuaenses, é possível dizer que há múltiplos contextos e, por isso, diversidade de grupos e de identidades, mas que possuem profundas raízes, ancestralidades, na pesca.

²⁵⁵ Esse é um tema que gera muitos debates entre os historiadores. Acreditasse que a missão de Castelo Branco aportou na então aldeia Uruitá, dos Tupinambá, a sudeste da ilha do Marajó, seis dias antes de fundar Belém. Posteriormente, a aldeia Uruitá virou um porto de vigilância do tráfego da baía do Marajó, o que mais tarde ficaria conhecida como Vigia. Desse modo, o município festeja sua fundação a contar da primeira passagem portuguesa ao local, ainda como Uruitá, em seis de janeiro de 1616 (Maués, 1990).

²⁵⁶ Os municípios paraenses agrupados na microrregião do Salgado são: Colares, Curuçá, Magalhães Barata, Maracanã, Marapanim, Salinópolis, São Caetano de Odivelas, São João da Ponta, São João de Pirabas, Terra Alta e Vigia de Nazaré.

Caminhos à Itapuá

Para nos ajudar na descrição dos caminhos que nos levam à Itapuá, vamos considerar dois pontos de localização: o centro comercial e urbano de Vigia (continente) e Itapuá (ilha). Assim, partindo do continente, há duas rotas para chegarmos à ilha. Por via terrestre, pelo ramal de Itapuá, ou por via fluvial, navegando pelo Furo da Laura.

Se a opção for o ramal de Itapuá, ele poderá ser acessado na PA-140, no trecho que conecta os núcleos de Vigia a São Caetano de Odivelas. Nessa via, que se estende por 6 km em chão de terra batida, é possível perceber a presença e a proliferação de diversas atividades econômicas, seja pela presença de fazendas de gado e monoculturas como banana, açaí e coco, além de áreas de extração de areia branca.

Nesta pesquisa, ao longo dos últimos quatro anos, foi possível perceber a expansão dessas atividades para dentro da ilha. Esse modelo de relação com o ambiente, além de causar feridas na terra não consegue dialogar com a biodiversidade da região e com os modos de vida. Assim, como nos mostram as pesquisas de Vandana Shiva (2018) e o de Violeta Loureiro (2023) os avanços dessas fronteiras contribuem para o empobrecimento biológico e sociocultural.

Além das atividades agrícolas e de mineração tensionarem com a biodiversidade, elas também causam o desgaste do ramal, seja pela erosão das beiras ou pelo surgimento de crateras na via. Entre os itapuaenses é possível perceber a expectativa de que o ramal seja asfaltado, em movimento semelhante ao que ocorreu recentemente no ramal da Barreta. No entanto, assim como ocorreu na Barreta, caso aconteça esse movimento ele virá principalmente para atender o melhor escoamento de mercadorias dos grandes produtores rurais e mineradores.

Se a opção for via Fluvial, a rota Vigia-Itapuá ou Itapuá-Vigia, mais conhecida como “a travessia”, pode ser feita em lanchas e possuem a duração aproximada de 15 min. Tanto o continente quanto a ilha são margeados pelas águas salobras do Furo da Laura, essa característica da água significa dizer que ela está sobre influência do mar e do rio, com oscilações na sua concentração de sal. Esse tipo de variação impacta diretamente nas espécies que são encontradas nessas águas.

Entre as espécies mais presentes na atividade pesqueira e que também fazem parte da mesa itapuaense estão: Gurijuba (*Arius luniscutis*); pratinzeira (*Mugil curema*); sardinha (*Sardinella janeiro*); dourada (*Brachyplatystoma flavicans*), pescada-amarela (*Cynoscion acoupa*); pescada-branca (*Cynoscion leiarchus*); pescada-preta (*Plagioscion auratus*); acari (*Loricariidae*); Jurupiranga (*Tachysurus Luniscutis*) e peixe-pedra (*Synanceia verrucosa*). No entanto, a abundância de peixes nas águas vigienses atraiu grandes empresas pesqueiras, criando um cenário em que a pesca artesanal, apesar de resistir, coexiste com embarcações industriais que

promovem uma pesca predatória, não somente pela carne, mas também pelo grude²⁵⁷. O aumento da atividade pesqueira industrial tem agravado a qualidade dessa água. O despejo de óleo e outros resíduos tóxicos no rio, afeta diretamente a pesca artesanal e, por consequência, a alimentação de diversas famílias que dependem da pesca, inclusive em Itapuá. Embora a "Lei do Óleo" (Lei nº 9.966/2000) regule o descarte de substâncias nocivas, pescadores locais ainda relatam a presença de óleo nas águas e a consequente diminuição do pescado.

A ilha e sua distribuição.

Além do furo da Laura, a formação de Itapuá como ilha compreende sua *marginalidade* os igarapés Anauerá e Caratateua, que são pequenos cursos d'água que serpenteiam entre os mangues itapuaenses. No território da ilha é possível encontrar três divisões: A Itapuá de fora – uma área com fazenda de gado, praia e trapiche; A povoação – local de maior densidade demográfica; e o açaí – com residências mais espaçadas, vegetação fechada e onde se encontra a centenária igreja do Menino Deus.

A partir de nossas observações ao longo dos anos podemos dizer que, além de toda a pressão da agropecuária, mineração e da pesca industrial que impõem aos modos de vida itapuaense, há em Itapuá um processo de municipalização. Isso quer dizer que o crescimento populacional, potencializado pela chegada de pessoas de fora da ilha, intensificou o fluxo de veículos, o surgimento de novas congregações religiosas, de outras redes de comunicação, da Unidade Básica de Saúde e de mercadinhos e açougues.

Por outro lado, a municipalização ampliou ruas e descampou boa parte da cobertura vegetal. De forma semelhante, as residências ou pequenas propriedades rurais parecem seguir um modelo semelhante, com pouco diálogo com a biodiversidade. Quando olhamos para a povoação isso fica mais evidente. A desertificação é notada nos quintais, geralmente cobertos por gramíneas e açaís, e nas ruas, onde as cortinas de poeira sobem e invadem as casas a cada passagem de um veículo pelas vias de Itapuá.

Todo esse processo de municipalização impacta diretamente na dinâmica dos modos de vida. A diminuição da biodiversidade botânica e animal afetam as relações que os itapuaenses possuem ou podem possuir com essas espécies e com o próprio ecossistema. Ao mesmo tempo, a forma de trabalho também está em transformação. Embora a pesca mantenha seu protagonismo, não é a única atividade em destaque; outras formas de trabalho estão em andamento nas fazendas

²⁵⁷ O grude é extraído das vísceras do peixe por meio de um processo de evisceração. A prática acontece por meio de um corte longitudinal na região ventral do peixe para remover a bexiga natatória. Em seguida, a bexiga é lavada com água e separada para uma rápida limpeza, removendo assim o sangue e a gordura. O material é desejado por países asiáticos, onde é utilizado como fixador nas indústrias de cosméticos, alimentos e bebidas, como demonstrados pelas pesquisadoras Vanessa Ferreira e Greice Carneiro (2022).

de Itapuá e nas cercanias, assim como em Vigia, que se torna cada vez mais acessível com a linha de ônibus que opera na rota Itapuá-Vigia. Dessa forma, todos esses aspectos fazem com que os mercadinhos se fortaleçam e passem a vender outras possibilidades de alimentação. Em suas prateleiras e gôndolas, produtos contendo alto grau de aditivos químicos, sal, açúcar e gorduras e, geralmente, com baixo valor nutricional ganham protagonismo nas vendas e, conseqüentemente, nas mesas itapuaenses.

2. Dona Creuza e seu quintal: a diversidade que resiste

A Dona de Santo

Na aridez da rua principal, onde o calor dos dias parece ser mais intenso, uma casa rosada mantém suas janelas abertas, contrariando a tendência das outras residências de se fecharem contra a poeira da rua. Mas não era só isso que tornava aquela casa "diferente", nem mesmo o pião-roxo (*Jatropha gossypifolia* L.) em seu canto esquerdo — acredita-se que a planta pode afastar espíritos ruins e matintapereiras. O que tornava a casa rosada especial era os seus moradores, como Dona Creuza, que era dona de santo e responsável por manter um quintal que exalava diversidade.

Ser dona de santo significa ter a posse de um santo que possui um ciclo de consagração, mas que não está sob o controle da igreja. Bourdieu (2001), ao proferir uma aula inaugural no Collège de France, em 1982, atribuiu à sociedade o papel não apenas de reconhecer a importância social, mas também de produzir uma "consagração social". Para o autor, as justificações e as razões de existir presentes no círculo de consagração são atribuições conferidas pela sociedade. Assim, a consagração de São Benedito, e por que não dizer de Dona Creuza e de sua sabedoria, resulta em um ciclo de consagração que não se limita ao território da ilha, mas abrange pessoas de Vigia e suas proximidades que também os visitam.

Nas pesquisas de Heraldo Maués (1990), foi identificado que, em Itapuá, o padroeiro era o Menino Deus, mas a principal devoção era a São Benedito, que, na época, estava sob os cuidados de seu Zizi, sogro já falecido de Dona Creuza. Tornar-se dona ou dono de santo é algo que pode ser herdado na família; há, inclusive, uma associação do santo ao sobrenome, como no caso de São Benedito dos Leal ou São Pedro dos Palhetas — outro santo de Itapuá que não está sob o controle da igreja. Também há aqueles que se tornam donos de santo ao encontrar uma imagem, geralmente na mata ou no rio. Esse achado confere maior poder ao santo, tornando-o milagroso. O caso mais emblemático do estado do Pará, como ressalta Maués, é o do caboclo Plácido, que, às margens de um igarapé belenense, encontrou a imagem de Nossa Senhora de

Nazaré, dando início às devoções que mais tarde resultariam no que hoje conhecemos como a quadra nazarena, incluindo o Círio de Nazaré.

O ato de ser dono de santo em Itapuá requer uma conduta ilibada perante a sociedade itapuaense, isso inclui não ter vícios, como em álcool ou em tabaco, ser devota e cuidadosa com o santo, ter assiduidade na igreja, realizar ladainhas e acolher fieis que queiram rezar, deixar fitas ou velas em pedidos e agradecimentos. Entre as atribuições também está deixar a janela sempre aberta para que todos que passem pela rua vejam o São Benedito, ou melhor, para que o santo veja quem está passando na rua.

“São as mulheres que plantam, as mulheres que são trabalhadeiras; os homens são tudo vagabundo”

Filha de Seu Aberlado de Souza e Dona Ana Saldanha possui em seus pais um esteio que leva até hoje em sua vida e nos ensinamentos a seus filhos. Com o pai, essa senhora aprendeu o valor de repartir o peixe com as outras famílias de Itapuá; com a mãe aprendeu a cozinhar, a curar e a plantar. Evidente que isso não contempla toda a magnitude dos ensinamentos, mas é o que se apresenta mais forte nas falas de Dona Creuza.

Assim como ocorreu nas pesquisas de Maués e Motta-Maués, na família de dona Creuza, foi possível perceber uma divisão das atividades por gênero - a pesca é majoritariamente masculina, enquanto a atividade do roçado é feminina. Com isso, os irmãos dessa senhora ficavam encarregados da pesca e as irmãs da roça e do preparo dos alimentos.

“São as mulheres que plantam, as mulheres que são trabalhadeiras; os homens são tudo vagabundo”, a frase de Dona Creuza não se remete apenas a sua família, mas como ao seu mundo itapuaense, onde as mulheres se preocupam e se dedicam ao cultivo de plantas que alimentam, curam, protegem e embelezam seus quintais. Desse modo, é possível notar que na casa de suas irmãs há uma diversidade de plantas no quintal, o que não se pode falar o mesmo de seus irmãos.

Para elucidar melhor esse fato, vamos comparar o quintal de Dona Creuza com um de seus irmãos, que também é seu vizinho. Essa senhora mora em uma área de pouco mais de 600 m², enquanto seu irmão possui uma propriedade quase nove vezes maior que o terreno de Dona Creuza. No entanto, no quintal dessa senhora, há uma diversidade botânica maior do que de comparada ao quintal de seu irmão, que é basicamente formado por açaizeiros e algumas árvores, sempre com grandes espaçamentos entre essas plantas. Vale destacar que esse irmão retornou à ilha há pouco tempo, tendo passado a maior parte de sua vida em Belém, onde reside oficialmente com sua família belenense. Pensando além de uma divisão de gênero, esse distanciamento e o retorno a uma Itapuá em processo de municipalização também podem ser fatores que influenciam nessa relação menos diversa com a botânica.

A tendência das residências serem maiores e em formato de sítio surge, em parte, pela melhoria no acesso à ilha. A aparente tranquilidade, segurança e o “contato com a natureza” — aspectos que contrastam com o centro urbano de Vigia — atraem tanto pessoas de fora quanto aquelas que se distanciaram da ilha. No entanto, essas mesmas pessoas acabam levando para Itapuá seus modos de vida que estamos propostos a chamar de “urbano-áridos”. Inspirado em Antônio Bispo (2023) vamos perceber que as cidades não permitem outra forma de vida que não a humana, aquelas que existem e resistem é graças à força do orgânico, não porque os humanos queiram. Assim, não é ontologicamente possível que essas pessoas compreendam o viver na diversidade, restando-lhes o conforto mental da aridez e de suas plantas propriamente econômicas.

O fenômeno expansivo dos “urbano-áridos” não favorece uma coabitação com os “antigos” itapuaenses, pelo contrário, promove uma especulação imobiliária e o consequente deslocamento de quem não vê em Itapuá uma maneira de promover os seus modos de vida, ou seja, de quem não encontra espaço no e para o seu próprio mundo. Além disso, observamos que não há a preocupação com os quintais ou com as roças domésticas - quando falamos em roçado, estamos nos referindo a um tipo de plantação voltada mais para um retorno financeiro e de subsistência. O que observamos até agora é que a roça foi substituída pelo chão de grama ou por fazendas e suas extensas monoculturas de grandes proprietários de terra. Quando Dona Creuza fala “*Agora ninguém planta nada*²⁵⁸” ela está denunciando a modificação de uma prática que está diretamente ligada à quebra do vínculo com a diversidade, uma lógica que imputa aos itapuaenses uma dificuldade de ter o alimento, de ter um modo de vida mais afeito ao viver compartilhado.

Por outro lado, a diminuição das roças domésticas não gera grande impacto aos de fora, que em seus modos alimentares pautam-se pela forte presença de alimentos processados industrialmente. Pelo contrário, essa escassez de roças favorece o surgimento e o fortalecimento de mercadinhos e de produtos voltados a esse novo público que acaba pautando um novo modo de alimentação em Itapuá.

Bem diferente dessa prática o quintal é algo que está presente em Itapuá. Em Dona Creuza, até esta pesquisa, foram identificadas ao menos 70 plantas. São diferentes espécies, formas de vida e práticas que resultam no que entendemos por diversidade. Cada planta pode apresentar características alimentares, medicinais, aromáticas, protetivas, sagradas e não necessariamente pertençam exclusivamente a uma dessas categorias, que a meu ver são muito mais acadêmicas do que locais. Como Antônio Bispo (2023) nos deixou de ensinamento, toda

²⁵⁸ Diário de campo, dia 15 de maio de 2023.

planta é necessária, não tem uma que não seja. Seguindo esse pensamento, cada planta é pertencente desse ecossistema e guarda uma prática, um saber e um estopim de memória.

Viver nessa diversidade conecta Dona Creuza não somente às plantas, mas à sua mãe e à sua existência no seu mundo itapuaense. Donna Haraway (2016) nos ajuda a refletir sobre essa relação a partir do seu conceito de humanos-como-humus (*human-ashumus*), para a autora o ser humano é parte integrante e interdependente da Terra e de seu ecossistema, uma oposição à perspectiva antropocêntrica que o coloca como figura central do desenvolvimento. Em outros termos, ver o humano como húmus é valorizar um pensamento que contempla a coletividade. O ser humano não está acima da natureza, mas é um ser entre muitos, com responsabilidades ecológicas compartilhadas. Assim, os humanos-como-humus não são superiores, mas uma forma de vida envolvida entre muitas outras que fazem parte de um sistema de interdependências. Desse modo, é possível notar que Dona Creuza necessita daquela diversidade como algo que faz sentido a sua vida, da mesma forma que as plantas necessitam dessa senhora para sua presença na ilha.

O quintal de Dona Creuza é um dos poucos refúgios de diversidade. O processo de municipalização gerou, e continua gerando, terrenos desarborizados e solos predominantemente gramíneos. Todavia, não podemos dizer que o quintal dessa senhora representa uma paisagem do que era Itapuí. Como observado por Maués (1990), os quintais dessa ilha eram descritos como locais onde se destacava o cultivo da mandioca, bem como a produção de farinha. No quintal de Dona Creuza, após várias visitas, não foi possível identificar essa espécie e tão pouco que havia um forno para a produção de farinha. Isso nos faz pensar que, mesmo nas décadas de 1970 e 1980, o quintal de Dona Creuza já era 'diferente', sendo a presença da diversidade algo encarnado no seu viver e na sua família.

A cada visita a Dona Creuza, essa senhora nos surpreendia com uma nova planta, muitas eram doadas ou adquiridas na feira de Vigia. “*Hoje é fácil ir pra Vigia, o ônibus passa na frente de casa. Vou lá, faço minhas comprinhas e volto*”²⁵⁹. A melhoria do ramal possibilitou uma linha de ônibus, que é utilizada por Dona Creuza, principalmente, para ir à feira de Vigia onde possui sua rede de saberes e de compartilhamentos botânicos. Por vezes, eram plantas que aquela senhora estava tendo o primeiro contato e criando práticas. Essa inserção de novos entes, até mesmo entendidos como exóticos, não pode ser visto como algo que quebra a lógica cultural, muito pelo contrário. Hallé, Clément e Letourneux (2023) nos convidam a refletir se as plantas consideradas exóticas podem ser classificadas apenas pelo prisma da ameaça. Essa forma de olhar petrifica a natureza e, ao mesmo tempo, elimina o caráter dinâmico dos modos de vida e de suas relações e criações. O ponto que queremos demonstrar é que a vida de Dona Creuza é pautada

²⁵⁹ Diário de Campos, dia 18 de janeiro de 2024.

pela diversidade e pela interdependência entre entes que ela articula em seu quintal. Um local onde o *humus* possui vivacidade e resiste em meio à aridez botânica que a cerca. Aqui, novamente reafirmo que a aridez botânica não está relacionada a um solo arenoso, de areia, mas no enfraquecimento da diversidade botânica na espacialidade da povoação de Itapuá.

3. Moradas de planta: uma relação com o que chega

Imaginário, criação e conversão semiótica: utilizando o que chega a favor da diversidade botânica

Dona Creuza é mãe de sete filhos – cinco homens e duas mulheres – todos nascidos em Itapuá, fruto da união com seu falecido esposo Alécio Leal. Acompanhou a vida dos seus filhos desde o nascimento, vendo-os crescer, formarem suas próprias famílias e dando-lhe 11 netos e 1 bisneto. Entre idas e vindas ao longo dos anos, essa senhora acompanhou quatro de seus filhos se mudarem para centros urbanos, como Vigia e Macapá, enquanto outros três, até o fechamento deste escrito, permanecem estabelecidos em Itapuá. Cada partida marcou um novo capítulo em sua vida, um pedaço de Dona Creuza que ganhava outro mundo, mas que levava um pouco da sabedoria repassada por essa senhora e pelo grupo social itapuaense.

Desse laço familiar, Seu Heraldo é o filho mais velho e o único que reside na casa de Dona Creuza. Inclusive é o responsável direto por garantir o peixe na casa e de repartir o excesso com outras famílias. Mas nem sempre foi assim, ainda jovem foi trabalhar em uma grande indústria cervejeira de Belém, na adolescência viajou ao Rio de Janeiro e por lá passou boa parte de sua vida, atuando nas plataformas petrolíferas como letrista, e retornando a Itapuá após sua aposentadoria.

Nesta parte do escrito, vamos nos pautar na relação de Dona Creuza com Seu Heraldo, por entender que suas atividades são complementares e que há o compartilhamento de saberes voltados e praticados no quintal, a despeito do fato de que os outros filhos também possuem influência e forte apego à mãe. Inclusive, aqueles que moram em outras localidades mantêm contato constante pelo aplicativo *WhatsApp*²⁶⁰, com o envio de áudios e vídeos, além de realizarem videochamadas com Dona Creuza.

Seu Heraldo faz do quintal o seu atelier onde elabora ferramentas, tece e repara rede de pesca, constrói barcos, além de manter uma criação de patos e de galinhas. Boa parte de suas práticas no quintal envolvem seus saberes locais como pescador artesanal e de suas experiências de vida. Além disso, vem ganhando destaque o acesso a vídeos na plataforma *YouTube*²⁶¹. O site é

²⁶⁰ Um aplicativo que possibilita o compartilhamento de mensagens instantâneas, isso inclui texto, fotos, vídeos e áudios.

²⁶¹ Uma plataforma de compartilhamento de vídeos online.

constantemente visitado por meio da televisão da sala, e tornou-se uma espécie de epistemologia para Seu Heraldo. Por ele, esse senhor pode observar a fabricação de barcos de fibra de vidro por tailandeses e de ferramentas de pesca por chineses; acompanhar pescas de caranguejo no Mar de Bering ou as práticas da pesca no Mar das Filipinas; sem dúvida, há uma infinidade de possibilidades. Mesmo sendo vídeos em outra língua e, geralmente, não legendados, Seu Heraldo aprende vendo e testando com os materiais e o imaginário que possui. Vale destacar que o acesso à internet também veio na esteira do processo de municipalização de Itapuí e pela demanda crescente que vinha pelos itapuaenses e, principalmente, pelos “de fora”.

Nessa outra forma de navegar, agora pela internet, Seu Heraldo apresentou à sua mãe vídeos que ensinavam a fazer cultivos com produtos reciclados. A hidroponia, por exemplo, é uma das técnicas aprendidas e praticadas no quintal. Ela consiste na utilização de garrafa PET, onde a parte superior desse objeto é cortada, formando uma espécie de funil, e, em seguida, essa peça é virada e introduzida novamente no corpo da garrafa, que, em sua base, contém a água que irá nutrir a planta. Esse tipo de manejo garante uma melhor relação com a água e a praticidade de ter um cultivo de fácil alcance, sem que essa senhora tenha que se abaixar no cuidado com a planta e a terra. Além disso, antes mesmo do acesso ao *YouTube*, Dona Creuza já possuía práticas de reutilização de materiais na tentativa de criar vasos que eram, por vezes, incubadoras – quando ela plantava sementes, seja utilizando a hidroponia ou copos plásticos, ou moradas – quando a planta já estava forte e precisava de mais espaço. Era o momento em que ela utilizava materiais de maior porte para acomodar esse ente botânico. Assim, podemos dizer que Dona Creuza, assim como Seu Heraldo, aperfeiçoou, introduziu e expandiu técnicas, utilizando o que chega no fortalecimento de seu modo de existir.

O caráter dinâmico dos modos de vida reordena práticas e ritos, são expressões que se modificam pelas relações dentro de um determinado contexto. O fato de um objeto como a garrafa pet ganhar outra função dominante, isto é, deixar de armazenar um produto e virar morada de uma planta que alimenta, cura, protege e/ou estetiza o viver de Dona Creuza, está diretamente ligado a capacidade humana de elaborar e reelaborar símbolos a partir do imaginário e da realidade que o cerca. Paes Loureiro (2007) vai dizer que um objeto, por exemplo, pode ser inicialmente percebido sobre determinada função simbólica, mas, ele pode estar sujeito sob outro estímulo, adquirindo novas funções. Nesse sentido, o que um dia desempenhou uma dominante específica pode, em outro momento, converter-se “no outro de si mesmo”. No caso, é a garrafa que vira morada, que ajuda a sustentar uma resistência.

Ainda seguindo o pensamento de Paes Loureiro (2015) vamos entender que as pessoas não apenas recebem e reinterpretam símbolos, mas também recriam suas práticas e objetos,

convertendo-os em expressões renovadas de suas realidades em mudança. São materiais que são inseridos em novo contexto simbólico e culturalmente legitimados. Assim, a caixa de descarga danificada, as embalagens plásticas de saco de feijão, da água sanitária e do iogurte, o pneu já gasto, as sobras do cano de Pvc, a peça de isopor que acompanha as embalagens de eletrônicos, a lata de tinta, o copo rachado do liquidificador, a peça do ventilador que deixou de funcionar, o coco seco ou a rede de pesca rasgada. São materiais que em nossa compreensão poderiam ser considerados objetos que perderam a função- categorizados como lixo, mas que pelas mãos de Dona Creuza ganham novas dominantes e se transformaram em moradas de plantas. São, agora, estruturas que garantem a presença da diversidade botânica, bem como do alimento, principalmente de temperos como cheiro-verde (*Coriandrum sativum* L.), limão-pepino (*Cucumis sativus*) e pimenta-malagueta (*Capsicum frutescens*), e da cura alimentar, pela formulação de chás e xaropes de quiabo (*Abelmoschus esculentus*), mastruz (*Dysphania ambrosioides*), alecrim (*Rosmarinus officinalis* L.), por exemplo. Além disso, são também lares para plantas necessárias na lavagem de roupa, como é o caso da canarana (*Costus arabicus*) que perfuma e ativa as cores, na sorte pelo dinheiro-em-penca (*Callisia repens*) que pode ser colocado atrás da porta, ou na ornamentação, nos casos das plantas de enfeite, como a amor-das-11 (*Portulaca grandiflora*) ou a samambaia (*Phlebodium decumanum*) que acompanham também a ornamentação dos oratórios²⁶² de Dona Creuza.

Lixo: um conceito colonial em Itapuá

Como podemos perceber até agora, os materiais utilizados por Dona Creuza podem ser categorizados, em uma percepção urbano-árida, com lixo, aquilo que perdeu sua função e deve ser descartado. Por outro lado Antônio Bispo nos faz refletir a partir de outra relação com esses materiais ou resíduos.

Uma das minhas avós e mestra ensinava que aquilo de que a gente não precisa, mas sabe que apodrece, deve ser jogado no quintal. E aquilo que não é mais necessário, mas não apodrece, a gente guarda até o dia em que for necessário. Dessa forma, nada ia para o lixo, não conhecíamos a palavra lixo (Antônio Bispo, 2023, p.19-20).

Essa citação me faz lembrar a primeira vez que fui à dispensa de Dona Creuza. Um amontoado de embalagens, garrafas pet e latas dividiam espaço naquele pequeno cômodo da casa. A minha incompreensão só foi desfeita após a leitura da obra de Bispo e de observar que aquilo que me era incompreensível era necessário para que Dona Creuza pudesse criar suas incubadoras e moradas para as plantas. Aquilo expandia o seu quintal e permitia com que ela pudesse manter seus modos de vida entre a diversidade botânica, garantindo alimento e medicamentos naturais.

²⁶² Lugares da casa destinados aos santos e às orações e devoções pessoais.

Por outro lado, a aproximação dos modos de vida com a Vigia urbana impôs um novo tipo de consumo, com muito mais plástico envolvido. O crescimento populacional, bem como a mudança das práticas alimentares, fez com que a coleta de lixo também viesse à Itapuá. Ao primeiro momento, para quem nasceu em um modo de vida urbano, isso nos parece um ponto positivo, no entanto, é um tipo de serviço que foi implementado sem considerar as especificidades locais, como nos conta um pescador itapuaense.

Agora inventaram essa coleta de lixo; os caras não entendem que aqui não é cidade grande. Isso tá esculhambando Itapuá. Chega sexta-feira, fica aquele monte de lixo na frente das casas. Aí vai cachorro, gato, mexem e espalham aquele lixo. Fica igual às ruas de Vigia. No interior é diferente: todo mundo juntava o seu pouquinho de lixo e queimava (Diário de Campo, 18 de janeiro de 2024).

Nesse caso não há um diálogo, mas uma imposição de modo de vida. Um serviço que vem de fora e não permite olhar para a realidade local, como, por exemplo, para o quintal de Dona Creuza. Se como Antônio Bispo escreve “Na cidade não havia mato, havia lixo. E no lixo se jogava tudo: o que apodrecia e o que não apodrecia. Tudo misturado”. Esse mesmo modo, de forma abrupta, é lançado em Itapuá sob o pretexto de progresso. Na verdade é outro serviço que surge na esteira da municipalização e que vem para atender principalmente aqueles que possuem modos de vida urbanos, o que não deixa de ser também uma forma de colonialismo.

Por outro lado, a solução para o problema que se criou a partir da coleta de lixo veio não pelo poder público, mas pela mobilização do grupo social. Em setembro, ao acompanhar em Itapuá uma procissão que faz parte do círio de Vigia, pude notar que por várias partes da ilha havia máquinas de lavar que levavam a inscrição “lixo”. Assim como ocorre com Dona Creuza, esses eletrodomésticos que apresentavam defeito em seu funcionamento primário ganharam outras funções e tornaram-se recipientes adequados para evitar que animais espalhem o lixo e para facilitar a coleta.

Considerações Finais

Em minhas pesquisas, mais precisamente desde a época do mestrado iniciado em 2018 até o presente momento, são debruçadas na relação entre pessoas e suas práticas de cura e de proteção, sempre com forte envolvimento com as plantas e os aspectos religiosos. Nessa trajetória que se estende principalmente na Amazônia paraense há alguns aspectos que chamam a atenção, as pessoas associadas às práticas de cura são também aquelas consagradas pelo dom de cozinhar. Em seus preparos alimentares não há uma categoria fechada entre a planta que alimenta ou a que cura, elas são envolvidas, são temperos, acompanhamentos, protagonistas. São alimentos que curam. Assim, me parece indissociável tentar explicar as práticas de cura de Dona Creuza sem perceber que a forma de fazer o alimento com as plantas do quintal é uma forma de cuidado.

Os urbanos-áridos avançam suas fronteiras e imputam um novo modo de vida, Dona Creuza aprendeu a utilizar as ferramentas e os serviços que chegam para promover a diversidade e garantir o seu mundo itapuaense. Onde a vida só faz sentido se for compartilhada entre plantas e suas diferentes formas. Esse tipo de relação não atende um mercado, não pode ser pautado pelo valor econômico. As plantas não comercializadas, são compartilhadas. Elas atendem um modo de vida onde a diversidade está em tudo, inclusive na mesa itapuaense.

Referências Bibliográficas

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu, 2023.

BOURDIEU, Pierre. **Lições da Aula**. São Paulo: Ática, 2001.

BRASIL. Lei nº 9.966, de 28 de abril de 2000. Dispõe sobre a prevenção, o controle e a fiscalização da poluição causada por lançamento de óleo e outras substâncias nocivas ou perigosas em águas sob jurisdição nacional. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 29 abr. 2000.

CAMPOS, Ana Caroline de Souza Campos; JARDIM, Mário Augusto Gonçalves. **Composição florística da regeneração de um trecho de savana na Amazônia Oriental**. Revista Brasileira de Geografia Física v.13, n.6, 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Os (Des)Caminhos da Identidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v 15, n 42, 2000.

FERREIRA, Vanessa Rocha; CARNEIRO, Greice Costa Vieira. **A Exploração do Trabalho Infantil no Mercado do Grude do Peixe na Cidade de Vigia no Estado do Pará**. Revista do Direito do Trabalho e Meio Ambiente do Trabalho, v 8, n 1, 2022.

IBGE. Censo demográfico 2022: resultados preliminares. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/censos>. Acesso em: 22 out. 2024.

HALLÉ, Francis; CLÉMENT, Gilles; LETOURNEUX, François. **Espécies Exóticas: uma ameaça?** São Paulo: Olhares, 2023.

HARAWAY, Donna. **Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes**. ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte I, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1990.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **“Trabalhadeiras” & “Camaradas”**: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo (Org.); VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 327-348.

PAES LOUREIRO, J. J. **A conversão semiótica: na arte e na cultura**. Belém: EDUFPA, 2007.

PAES LOUREIRO, João de Jesus Paes Loureiro. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Manaus: Valer, 2015.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaya, 2003.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Caminhos e Descaminhos da Amazônia em Busca do Desenvolvimento**: Acertos, Erros e Possibilidades. Manaus: Valer, v 1, 2023.



GT 21

Antropologia decolonial/contra colonial, interseccionalidade e transfeminismos

**Coordenação: Amadeu Cardoso do
Nascimento (UFRJ)
Modalidade: remoto**

Espaços de sociabilidade: as sexualidades dissidentes e a Praça do Ferreira.

Maria Beatriz Silva Duarte²⁶³

Resumo: A historiografia enfrentou dificuldades em compreender a relação entre a Ditadura e as homossexualidades, destacando a lacuna nos estudos sobre pessoas LGBTQIA+ (Green e Quinalha, 2021). Contudo, com a introdução da categoria de gênero como ferramenta analítica (Scott, 1995), as abordagens recentes passaram a incorporar as “experiências homossexuais” (Veras, Pedro, 2018). Este estudo analisa a Praça do Ferreira, em Fortaleza, durante a Ditadura Militar, como espaço de sociabilidade das sexualidades dissidentes. O espaço urbano, permeado por diversas perspectivas, tornou-se um meio para a expressão identitária e sexual (Santos, 2013; Quinalha, 2023). A análise considera também a ideia de insegurança moderna de Bauman (2009), onde o medo do "outro" foi instrumentalizado pelo regime ditatorial para reprimir grupos homossexuais, vistos como ameaça. Entretanto, essa repressão levou à formação de laços sociais e espaços de resistência (Yi-Fu, 2005). O trabalho investigará discursos em fontes jornalísticas de arquivos públicos, visando compreender as dinâmicas de sociabilidade, repressão e marginalização na Praça do Ferreira.

Palavras-chave: Homossexualidades; Ditadura Militar; Sociabilidades; Espaço.

“(...) Cuspo chicletes do ódio no esgoto exposto do Leblon
Mas retribuo a piscadela do garoto de frete do Trianon
Eu sei o que é bom (...)”²⁶⁴

A música *Fora da Ordem*, de Caetano Veloso, composta em 1991, reflete sobre um período da história brasileira e mundial de significantes mudanças políticas, sociais e culturais

²⁶³ PPGHCE-UECE

²⁶⁴ VELOSO, Caetano. **Fora da Ordem**. Universal Music: 1991. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=eqMcE2IEFWg&ab_channel=CaetanoVeloso-Topic. Acesso em 10 jun. 2024.

contemporâneas à época. No trecho destacado acima, pode-se passar despercebido para o ouvinte não atento, a menção direta do eu lírico da canção aos michês²⁶⁵ que frequentavam noite após noite a praça Trianon em São Paulo. Em 2001 é lançado, pela Editora Globo, o livro Dias de Ira de Roldão Arruda, que investiga uma série de assassinatos, através de matérias jornalísticas e revistas, cometidos por um personagem misterioso contra homens homossexuais que buscavam no Trianon um companheiro sexual. Os crimes e os tramites dos julgamentos dos suspeitos ocorreram na década de 1980 e abalaram a comunidade homossexual²⁶⁶.

Para além da narrativa criminal construída pelo autor, também podemos identificar as relações interpessoais entre lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais e travestis (LGBT²⁶⁷), assim como perceber as relações com os espaços de sociabilidade, que de uma forma ou outra, chamava atenção das autoridades policiais e políticas do período.

Tenhamos em mente que, por mais que a década de 1980 representasse o rompimento com a Ditadura, significasse um momento de distensão e, nos seus anos finais, um ensaio a democracia, a coibição e violência as expressões de sexualidade continuavam operando, especialmente nesta década que ficou marcada pela epidemia de AIDS no Brasil e no mundo. “Nessa época, nas manchetes de jornais ou em conversas de rua, o termo mais usado para referendar a epidemia que se iniciava era ‘a peste’ ou ‘o câncer’ gay” (BRASIL, 2002, p.91).

É importante destacar que, o contexto mundial era de polarização entre os blocos capitalista e comunista, designando o período que conhecemos por Guerra Fria, nos atentaremos ao discurso que atingiu diretamente a população homossexual. O bloco comunista alegava que a homossexualidade era uma degeneração criada e multiplicada por uma sociedade adoecida, proporcionada apenas pela burguesia capitalista, levando a abominação da diversidade sexual. No lado capitalista, a retórica taxava a homossexualidade como subversão do sexo, depravação e degeneração do gênero proporcionado, obviamente, pelo comunismo, gerando assim terror e medo generalizado, não só na seara do sexo e do gênero, mas medo de falência econômica,

²⁶⁵ “Termo usado para denominar homens que se prostituem, especialmente no meio masculino, mas sem perder a aparência, os modos, o discurso viril” (ARRUDA, 2001, p.21). Michê é apenas uma das nomenclaturas dadas a homens, mulheres, trans e travestis que viviam na noite das cidades. Em Fortaleza, por exemplo, os rapazes da noite eram conhecidos como “bonecas”, ou seja, “aqueles homossexuais que assumiam, na relação amorosa e sexual com os bofes, certo lugar do feminino” (VERAS, 2019, p.48).

²⁶⁶ A título de esclarecimento, usaremos na escrita da pesquisa e neste trabalho termos como homossexual e homossexualidades para nos referirmos a gays, lésbicas, bissexuais, transsexuais e travestis. Porém, entendemos que esses termos podem representar uma propensão à generalização, que mascara as múltiplas, vastas e diferentes experiências históricas para cada grupo. Assim, essa pesquisa está longe de propor uma generalização, conforme o que compreendemos e o que mais se adequa a essas linhas usaremos esses termos, que estão banhados de pluralidade, diversidade e historicidade.

²⁶⁷ Usaremos a sigla LGBT em algumas linhas deste trabalho por uma questão temporal, já que nos anos 1970 e 1980 as outras siglas ainda não estavam incorporadas. Em algumas fontes e referências podemos ver comumente a sigla GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) se apresentar, porém, para este trabalho optamos pela primeira por incorporar outros grupos presentes em nossas fontes, como é o caso de pessoas trans e travestis.

insegurança diante da dominação comunista, perda de poder político e outros. Essa visão influenciou as políticas autoritárias no Brasil pós golpe de 1964 em múltiplos âmbitos da vida social, porém ganhou um caráter mais violento e repressivo, aos moldes do que foi a Ditadura.

Portanto, quando consideramos tal situação comum e trazemos para a questão da sexualidade, duas retóricas se sobressaem: a homossexualidade como produto da decadência capitalista - para o regime da RDA - e a homossexualidade como símbolo da ameaça comunista no Brasil [...]. Já a ditadura civil-militar brasileira também não inventou uma associação da homossexualidade com as forças opositoras - nesse caso, os comunistas - mas também herdou e instrumentalizou um discurso datado pelo menos desde a época do Integralismo, produzindo um laço entre expressões de homossexualidade e o perigo da subversão (COWAN, 2014). Essa correlação não estava presente apenas nos discursos dos órgãos censores, mas era também visível entre os próprios apoiadores civis do regime, os quais conseguiam traçar como objetivo inicial da subversão um ataque - do qual a homossexualidade era parte - à "família brasileira" (FICO, 2002). (SANTOS, SANTOS, SILVA, 2012, p. 196-197).

Além disso, por mais que os movimentos LGBTQIA+²⁶⁸ atualmente estejam relacionadas as lutas das esquerdas pelas minorias, durante a abertura ditatorial os discursos eram díspares. Como o escritor de Devassos no Paraíso, Trevisan (2018), bem argumenta, os debates sobre feminismo, racismo e sexualidades foram todos considerados como “luta das minorias” durante a abertura pela esquerda conservadora, deixando as diferentes pautas presas ao mesmo rótulo. Por esquerda conservadora entende-se como aquela ala que liderava o movimento de abertura e as argumentações sobre luta de classes e trabalho, e o que era divergente a isso era atribuído as lutas minoritárias, como foi descrito acima. “Portanto, do ponto de vista da esquerda ortodoxa, as chamadas ‘minorias’ apresentavam temas espinhosos. E para nós das ‘minorias’, a sensação era de estarmos prensados num círculo de ferro, à direita e à esquerda” (TREVISAN, 2018, p. 316). É sobre esses espaços de sociabilidade, encontros e construção da identidade de sujeitos geridos no centro de Fortaleza, Ceará, que essa pesquisa busca refletir. Porém, esses elementos são parte da nossa investigação. Por se tratar do período de abertura da Ditadura Militar, outros elementos e conceitos serão usados como objeto de estudo. Um outro elemento que deverá ser analisado, e que é um apontamento das fontes e corriqueiramente presente nos trabalhos dos pares, é a repressão, violência e criminalização contra LGBT’s, ou seja, crimes justificados pela moral e bons costumes²⁶⁹.

²⁶⁸ Aqui usamos a sigla LGBTQIA+ por estarmos falando de um contexto mais contemporâneo, onde se reconhece o uso da forma mais extensa, utilizando e incorporando outras letras.

²⁶⁹ Essa designação é usada por Quinalha (2021) em seu celebre livro *Contra a Moral e os Bons Costumes: a Ditadura e a repressão a comunidade LGBT*, que se utiliza de fontes para narrar as violências e repressão policial que acometia essa população nas suas diferentes siglas, contextos e regiões do país. No livro o autor fala que “Apesar da ausência de legislação expressa criminalizando orientações sexuais não normativas, diversos outros tipos penais foram abundantemente mobilizados para enquadrar os homossexuais e coibir sua expressão pública. Vadiagem, atentado público ao pudor, corrupção de menores, violação da moral e dos bons costumes, furtos e roubos ou uso de drogas foram alguns dos dispositivos utilizados para instrumentalizar o direito e realizar o controle legal desses grupos,

Outra hipótese factível para essa maior quantidade de referências à violência policial contra gays, lésbicas, travestis e prostitutas é o fato incontestável de que, com a abertura política e a expansão do mercado de consumo para tais setores, essas pessoas começaram a tomar mais as ruas e a se expor publicamente, reivindicando, se não a aceitação, ao menos alguma tolerância (QUINALHA, 2021, p.45).

Sabemos, através dos estudos históricos, que na região sudeste há um amplo desenvolvimento da temática no mesmo período, com diferentes personagens, abordagens e análises. Por isso, definimos nosso tema como uma análise da repressão policial e social na fase de abertura da Ditadura brasileira na capital cearense. Todavia, atualmente, depois de passar por uma série de autores e autoras (onde alguns deles ainda aparecerão nestas linhas) entendemos que esse tema pode ser mais específico e pode ir mais além do que propúnhamos no projeto de pesquisa.

Inicialmente pretendíamos analisar o intervalo entre 1979 a 1985, por se tratar de período de abertura da Ditadura, permitindo maior expressão do grupo que pretendemos analisar neste trabalho. Porém, identificamos a necessidade de ampliar o recorte, estabelecido agora com o intervalo de 1975 a 1985. Essa necessidade de ampliar o recorte veio primeiramente por conta da potencialidade de análises que esse jornal nos mostra. Segundo, pela quantidade de material que encontramos conforme regredimos a temporalidade, apresentando algumas nuances na estrutura do jornal, que de ano para ano mudaram ou se reorganizaram, fixando assim o recorte de 1975 a 1985, articulando o objetivo da pesquisa com o período de ruptura que a sociedade brasileira passava.

Além dos periódicos, optamos também por trabalhar com fontes orais, as quais ainda estão em desenvolvimento até o momento que escrevemos. Para que as entrevistas aconteçam o pesquisador deve obedecer a uma série de etapas burocráticas, que asseguraram a utilização dessas fontes, integridade da interlocução do entrevistado e garante a ética do trabalho. Então, em primeiro momento, pensamos nos nomes dos eventuais entrevistados e para isso optamos por aqueles que tem grande relevância dentro da comunidade LGBTQIA+ de Fortaleza, assim como aqueles indivíduos que experienciaram os espaços de sociabilidade da Praça do Ferreira como homossexuais, e aqueles que expressão a resistência contra o regime ditatorial brasileiro através da sua subjetividade e/ou sua sexualidade, considerando, é claro, o recorte estabelecido.

Valeria Janesick define a história oral como uma coleção de histórias e memórias contadas por pessoas que possuem conhecimentos em primeira mão de experiências particulares (Janesick, 2013, p.152). Ela enfatiza que a importância de recortar as experiências daqueles que estão às margens da

geralmente jogados em um submundo associado a diversos tipos de contravenções e crimes morais ou patrimoniais. A prática policial criminalizava, assim, as condutas que a legislação não definia como delitos penais” (p.43).

sociedade faz da história oral um projeto de justiça social (2013;2010). A tradição da pesquisa em história oral também traz consigo o desafio metodológico dos tempos atuais de que não podemos mais reivindicar a “coleta de dados” da pesquisa como ação predeterminada em que se poderia simplesmente definir o que coletar e simplesmente armazenar os resultados. Essas novas correntes teóricas têm levado também ao questionamento dos métodos de pesquisa. Inspiradas pelo neomaterialismo, Stephanie Springgay e Sarah Truman (2017) propõem metodologias que não busquem mais “catar dados”, mas que trabalha com imersão em relações (Aula; Silva, 2021, p.18).

Definiu-se a Praça do Ferreira no centro de Fortaleza, como recorte espacial da pesquisa, no período de 1975 à 1985, por corresponder as matérias de jornais do Tribuna do Ceará, que expõem a urgência em “limpar” o local de práticas que vão contra as definições morais da época, entre elas, a presença de grupos homossexuais, como uma das matérias deixa explícito. Notamos, também nessas fontes, atentados a bomba contra esses grupos partindo de um civil, mostrando que não só o poder público se sentia incomodado com a presença de amantes do mesmo sexo, assim como pessoas comuns identificavam-se com esse discurso.

Estas fontes jornalísticas nos causaram entusiasmo em executar uma investigação mais profunda, pois mostram elementos da sociedade fortalezense, tanto da população civil quanto do poder político, canalizando uma aversão a pessoas LGBT. Entretanto, reconhecemos a necessidade de estender a análise de jornais anteriores e posteriores ao recorte temporal estabelecido inicialmente, para que se tenha um horizonte de análise mais amplo e que considere diferentes tramas que culminaram, por fim, no período definido.

Visando a seleção, organização e análise de fontes como meio primordial para o trabalho do historiador, que usa esse material para ressuscitar o passado e explorar o que ele tem a nos confessar, relembremos o que Certeau escreveu sobre operação historiográfica, e concluímos que há um processo a ser seguido começando pelo “lugar”, seguido pelo “processo de análise” e por fim a “construção de um texto” (SEAWRIGHT, 2017).

A outra tendência privilegiada a relação do historiador com um vivido, quer dizer, a possibilidade de fazer reviver ou de "ressuscitar" um passado. Ela quer restaurar um esquecimento e encontrar os homens através dos traços que eles deixaram. Implica, também, um gênero literário próprio: o relato, enquanto a primeira, muito menos descritiva, confronta mais as séries que resultam de diferentes tipos de métodos (CERTEAU, 1982, p. 41).

O primeiro passo, foi exumar os periódicos dos jornais Tribuna do Ceará, datados do início da década de 1980. Aquele tratava da reforma da Praça do Ferreira e a retirada de grupos indesejáveis que ali frequentavam, e o último trata de um atentado a bomba contra homossexuais chamados de “bonecas”, no mesmo local.

Para reforçar esse argumento Luca (2008) diz que, nas páginas dos periódicos, podemos

identificar uma ampliação das discussões sobre identidade, modos de vida, vivências, práticas políticas e a circulação de diferentes grupos nos ciclos sociais. Com isso, o historiador deve estar atento a forma como as matérias são ordenadas, as imagens e a forma que são reproduzidas, quem escreveu, quanto espaço ocupa nas páginas (LUCA, 2008), entre outros elementos que são fundamentais para o entendimento do contexto e diálogos onde se inserem essas produções jornalísticas.

Barros (2019) diz que é importante reter vários periódicos de um mesmo jornal, pois diferentes edições conectam-se e geram uma história que precede a operação historiográfica. É fundamental também, que essas fontes sejam fotografadas e organizadas em tabela catalográfica onde constará ano de publicação, autor, nome do jornal, título da matéria e breve resumo de seu conteúdo. Acredita-se que, os jornais não são apenas transmissores de informações, mas carregam textos e imagens cheios de ideias e valores, em uma tentativa de influenciar a sociedade a acreditar em um vasto campo de interesses (BARROS, 2019). Por isso, será necessário realizar visitas à acervos e arquivos onde são preservadas essas fontes, com o intuito de obter um maior número de matérias jornalísticas que serão usadas para ampliar as possibilidades de análise de outras narrativas presentes nas mesmas.

A historiografia francesa do século XX formulou essa questão muito habilmente: as fontes, eternos ancoradouros do historiador, não falam por si; é preciso que o historiador as questione, as interroge, formule problemas para que possa retirar dali o material efetivo de sua narrativa (OHARA, 2013, p.199).

Para desenvolver as problemáticas desta pesquisa, recorreremos às concepções da categoria útil de análise historiográfica, o gênero. Segundo Scott (1995), essa categoria é apresentada pelos estudos feministas e diz que se impõe uma averiguação crítica dos conceitos e princípios da ciência. Ou seja, propõe uma mudança nos estudos historiográficos que incorporem e acolham outras perspectivas de análise dentro das pesquisas. Considerando, por exemplo, as “experiências homossexuais” (VERAS, PEDRO, 2018), que há muito vem sendo assunto de estudos antropológicos e sociais.

A antropologia e a sociologia foram pioneiras nas discussões de temas relacionados as experiências trans, obrigando-nos a fazer uma incômoda pergunta: por que os/as historiadores/as se dedicaram tão timidamente ao estudo das experiências homossexuais e trans? Qualquer familiaridade com a pergunta feita nos anos 1980 por Maria Odila Leite da Silva Dias (O que tornava difícil a escrita de uma história das mulheres era a ausência de fontes ou a invisibilidade ideológica destas?), e lembrada por Joana Maria Pedro, não é mera coincidência. (VERAS, 2019, p. 32)

Outra compreensão, que se incorpora na problemática deste trabalho, é apresentado por Green e Quinalha (2021), onde argumentam que existe uma dificuldade adicional para compreender a relação ditadura e homossexualidade, destacando a falta de pesquisas acadêmicas

nessa temática, apontando para uma lacuna nos estudos históricos. Dizem ainda que, a temática muitas vezes é encarada como se estivesse desligada da história do período, logo, a frequente rejeição ao tema torna ainda mais difícil os avanços sobre esse campo de estudo.

Quando nos voltamos ao sudeste brasileiro os estudos sobre esse objeto já estão em contínuo desenvolvimento, ganhando projeção dentro e fora do Brasil. Porém, no Ceará, a problemática precisa ser ampliada, pesquisada, estudada e divulgada, especialmente neste momento que os estudos sobre homossexualidades, à luz da categoria de análise gênero na História, finalmente ganham notoriedade. Clio não deve se calar diante das urgentes discussões sobre teoria queer, homossexualidades, transexualidade, sexualidade e assim por diante.

Esse cenário de invisibilidade está se transformando. O levantamento dos estudos produzidos nos últimos anos no campo da história sobre as “sexualidades periféricas” – para evocar Foucault – aponta para a relação entre essa temática e a história das mulheres e das relações de gênero. Ou seja, do mesmo modo que a invenção do gênero como categoria útil de análise histórica contribuiu para reflexão sobre as mulheres na escrita da história, ela também foi importante para o recente interesse dos/as historiadores/as pelas experiências de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT) (VERAS, 2019, p. 33).

Problematizando essa lacuna, buscando fontes e as questionando, estamos contribuindo para a construção de uma historiografia menos centrada nos cânones, eurocentrismo e heteronormatividade. Por isso, nos sentimos instigados a fortalecer o debate e a pesquisa desse campo, especialmente a nível regional e estadual. Portanto, entendemos que buscar pela história das pessoas LGBT durante a Ditadura no Ceará, seja o primeiro passo para superar os silêncios de Clio e, por consequência, ampliar a disseminação dos estudos de gênero e homossexualidades ao longo do tempo.

Dito isso, usamos os conceitos de gênero, sexualidades, homossexualidades e LGBT para delinear nossos objetos e sujeitos de estudo. Para isso, recorremos a autores e autoras que desenvolvem significantes pesquisas nessas áreas e que produzem no campo da Teoria da História (e em alguns momentos direcionam o olhar a Teoria Queer), nos auxiliando e endossando a pesquisa. Dentre eles podemos citar Pedro e Veras (2018), Quinalha (2021), citando os clássicos, Foucault (2014) e Butler (2003), e para entender a categoria gênero, de análise, Scott (1995) e Oliveira (2018), entre outros importantes autores e autoras. Usamos os autores Farias (2024), Motta (2021), Arns (2011) e Veras (2019) para buscar entender o contexto nacional e local do período que estamos abordando.

A área do conhecimento à qual fazemos parte é Espaços, Sociedades e Experiências, onde temos os contornos gerais da produção e geração de conhecimento científico esperado. Diante do exposto, a corrente que se insere essa pesquisa é a de História Social, onde o estudo das

experiências e estruturas sociais se faz presente, assim como, direciona seu foco ao estudo de grupos marginalizados, instituições e práticas cotidianas, e, especialmente, aos movimentos sociais ao longo da história. Assim, acreditamos que os paradigmas atualmente vigentes nessa corrente guiam esta pesquisa.

Para Kuhn, um paradigma sempre apresenta o interesse de criar e reproduzir condições para ampliar o conhecimento, respondendo aos problemas que são colocados pela sua época. Na verdade, as próprias definições dos problemas ou dos tipos de problemas que a ciência deve resolver, fariam parte do paradigma. De todo modo, até certo momento de seu desenvolvimento, o paradigma vigente parece se mostrar apto a resolver todos os problemas que são considerados pertinentes e dignos de atenção pela comunidade científica

(BARROS, 2011, p.5)

Considerando o que foi versado durante o texto, a presente pesquisa visa examinar fontes jornalísticas, buscando entender as estruturas da repressão político-social sofridas por LGBT's, em Fortaleza, no recorte de 1979 à 1985. Dissecando o objeto de estudo, averiguaremos a cena LGBT+ da capital cearense, seus espaços de sociabilização e historicidade, seus interesses e práticas sociais. Além disso, investigar os discursos presentes nos periódicos, que nos levaram a compreender suas composições narrativas, sobretudo nos casos de marginalização e repressão para com o grupo estudado.

Em síntese, a pesquisa pretende inserir-se nos debates e pesquisas realizadas no Nordeste sobre homossexualidades e Ditadura, na tentativa de colaborar na descentralização do conhecimento a nível nacional. Desejamos, também, entender a realidade e a experiência LGBT+ na capital cearense durante a distensão ditatorial, e a conduta político-social dirigida a esse grupo evidenciada em jornais.

REFERÊNCIAS

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO - **"Brasil: Nunca Mais"**. Petrópolis: Vozes, 1985.

ARRUDA, Roldão. **Dias de ira: uma história verídica de assassinatos autorizados**. São Paulo: Globo, 2001.

BARROS, José D'Assunção. **Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos**. 1ª ed. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

. **Escola Histórica, Paradigma, Matriz Disciplinar - três conceitos para a Teoria da História**. Oficina do Historiador, Porto Alegre, EDIPUCRS, v.3, n.2, agosto 2011.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. Coordenação Nacional de DST e Aids. **Guia de Prevenção das DST/Aids e Cidadania para Homossexuais/Secretaria de Políticas de Saúde, Coordenação Nacional de DST e Aids**. – Brasília: Ministério da Saúde, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

FARIAS, José Airton de. **Explosões conservadoras: atentados de extrema-direita na distensão da ditadura civil-militar**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2024.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1ª ed. São Paulo: Terra e Paz, 2014.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos e por meio de periódicos. In: PINKSY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2008.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Passados presentes: o golpe de 1964 e a Ditadura Militar**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

OHARA, João Rodolfo Munhoz. **Passado histórico, presente historiográfico: considerações sobre "História e Estrutura" de Michel de Certeau**. História da Historiografia, Ouro Preto, MG, v. 6, n. 12, p. 197–212, 2012.

OLIVEIRA, Maria da Glória. **Os sons do silêncio: interpelações feministas decoloniais à história da historiografia**. História da Historiografia, Ouro Preto, MG, v. 11, n. 28, p. 104-140, 2018.

PEDRO, Joana Maria; VERAS, Elias Ferreira. Outras histórias de Clio: escrita da história e homossexualidades no Brasil. In: NETO, Miguel de Sousa; GOMES, Aguinaldo Rodrigues. **História e Teoria Queer** (orgs.). 1ª ed. Salvador-BA: Editora Devires, 2018.

QUINALHA, R. H. **Contra a moral e os bons costumes: a ditadura e a repressão à comunidade LGBT**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

Santos, H. C., Santos, A. L. dos, & Silva, J. G. da. (2021). **Gênero, sexualidade e conexões com a história global: Protagonismos dos movimentos homossexuais do Brasil e da Alemanha Oriental**. Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós Graduados De História, 72, 182–204. <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2021v72p182-204>

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SEAWRIGHT, Leandro A. **Teoria da História – a escrita, o lugar do morto e do assombro: diálogos com Michel de Certeau**. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 9, n. 21, p. 375-401. maio/ago. 2017.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso a homossexualidade no brasil, da colônia à atualidade**. 4ª ed, rev., atual., e amp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VERAS, Elias Ferreira. **Travestis: carne, tinta e papel**. 2ª ed. Curitiba: Appris, 2019. AULA, Inkeri; SILVA, Regina Helena Alves da. Metodologia sensobiográfica: Novos conhecimentos sobre o sensório urbano. In: **História oral e direito a cidade: Paisagens urbanas, narrativa e memória social**. Org. Andrea Casa Nova Maia. 2.ed. São Paulo: Letra e Voz, 2021.



GT 22

Povos indígenas e o fazer antropológico: resistência, fortalecimento e diálogos

Coordenação: Gabriel Karão
Jaguaribaras (UFPA); Alarcidio
Figueiredo Narciso (UFPA)
Modalidade: remoto

Tape Rupi: O Nheemongaraí e os caminhos guarani na construção da pessoa.

Iara Baldan Laurindo²⁷⁰

*Muitos de nós
agonizam. A Terra toda. Há
de ser quase Brinquedos
advinhares
Onde reside o pó, onde reside o medo.*

*Não te
demores. Eu tenho
nome: Poeira.
Move-te se te
queres vivo.
(Hilda Hilst)*

Resumo

O presente trabalho propõe compreender o ritual do *Nheemongaraí* como um ponto fundamental para o desenvolvimento da pessoa mbya, que se expressa também no desenvolvimento de uma relação pessoal com o espaço. Tanto o *Nheemongaraí*, quanto a relação com o espaço apresentam uma noção crucial de se fazer durar na Terra, tendo em vista a condição de vulnerabilidade da vida terrena. Para a junção do tema de desenvolvimento pessoal com a relação do povo Guarani com o espaço, penso a categoria *tape* (caminho) como um recurso para pensar essa intersecção. Ademais, enquanto principal ritual do povo Guarani Mbya, o trabalho visa compreender como o *Nheemongaraí* expressa os principais aspectos da cosmovisão mbya, enfatizando ênfase na pessoalidade no modo de ser guarani, que é sustentada por uma *ontologia da diferença*. Esse trabalho foi realizado por meio de uma síntese bibliográfica, fazendo parte de um projeto de pesquisa maior.

Palavras-chaves: Guarani Mbya; *Nheemongaraí*; Ontologia guarani; Espacialidade; Identidade;

Introdução

Para compreender um pouco da relevância do tema num âmbito pessoal, farei uma breve introdução do lugar de onde falo e minha relação com essa pesquisa. Além de ser Iara, sou Para Poty, nome que me foi dado no *Nheemongaraí* da aldeia Tekoa Ytu do Jaraguá. Sou uma mulher indígena urbanizada, de família guarani do interior paulista, que tem cultivado com a Terra Indígena Jaraguá relações de busca e acolhimento, aprendendo cada vez mais sobre as memórias já me passadas no âmbito familiar, na pequena cidade onde nasci, mas reacesas e fortalecidas na aldeia.

²⁷⁰ Graduanda em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Unicamp.
Contato: i242379@dac.unicamp.br

Recorte etnológico

A princípio, as redes Guarani²⁷¹ se espalham por um território que compreende partes do Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai e Bolívia. No Brasil, os povos guarani são classificados etnologicamente em três etnias: Guarani Kaiowa, Guarani Nhandewa e Guarani Mbya, ainda que existam outras autodeterminações étnicas, como os Tupi-guarani, que são geralmente classificados como Guarani Nhandewa pelos documentos e órgãos federais. Essa divisão e classificação etnológica passou a ser amplamente utilizada no Brasil, principalmente com as contribuições de Schaden (1974). Diferentemente dos Kaiowa, os Nhandewa e Mbya se identificam como Guarani e se denominam “os autênticos guaranis” (Ladeira, 2008, p. 62). Adoto o termo redes, utilizado por Macedo e Gallois (2018), mas penso pessoalmente as ligações entre as redes Guarani como uma nação. Vejo os povos Guarani como distintos povos unidos em uma nação que se liga por redes de conexões territoriais, linguísticas e religiosas, apesar de se diferenciarem drasticamente em diversos quesitos internamente. Assim, esse trabalho irá se restringir a tratar das etnografias referentes ao povo Guarani Mbya, visando abordar aspectos do *Nheemongarai* que evidenciam uma ontologia de diferenciação e uma relação pessoalizada com o espaço. Esse trabalho tem a limitação de não tratar propriamente de detalhes sobre a realização do ritual, abordando, através de uma relação construída por síntese bibliográfica, somente seu protagonismo na formação da pessoa guarani e na manutenção do *nhandereko*.

Se firmar na terra: a espacialidade guarani do *teko*

O *Nheemongarai* é o ritual mais importante para os Guarani Mbya, sendo o momento em que as crianças são nomeadas, em que o *nhe'ẽ* se firma na terra. *nhe'ẽ* pode ser traduzido tanto como palavra, quanto como “alma”, representando tanto o nome em si, que é dado no momento ritualístico, como o “espírito” enviado na terra. Assim, do mesmo local de *amba* (morada celeste das divindades e dos espíritos pré-vida terrena e pós-morte) que vem o nome, vem também o espírito, porque eles se encontram indissociáveis. Para entender a ideia de se “firmar” na terra, é necessário entender a ideia de terra precária (*yvy ivai*) do povo Guarani

²⁷¹ A coletânea *Nas redes guarani: saberes traduções e transformações* (2018) pensa as etnias guarani relacionadas numa rede, o que auxilia a compreensão desses povos para além da homogeneização em torno do termo guarani. Adoto essa terminologia apresentada pelas organizadoras da coletânea: “A essas redes demos o nome Guarani, e não aos grupos, cujos nomes são variados e variáveis. Assim, como ponto de partida deste livro, enfatizamos que tal ponto situa-se no cruzamento de muitas linhas, muitas caminhadas e experiências, que os nomes - a começar por Guarani - tentam mapear sempre de modo incompleto.” (Macedo; Gallois, 2018, p. 9).

Mbya.

Para o povo Guarani Mbya, a vida terrena é um espaço permeado por forças do mal, doenças espirituais e dificuldades. Nessa linha, a forma como se vive, expressa no termo *teko*, é a conciliação de ordem e desordem na Terra, um constante lidar com o desequilíbrio entre abundância e carência (Melià apud Pissolato, 2007, p. 105). Essa visão sobre *yvy rupa* (plataforma terrestre) é contrastada com a vida em *amba* (plataforma celeste), um lugar em que se vive bem e feliz. Como aparece em Benites (2015): “O *amba* é divino, limpo, de onde vem o *nhe’ẽ* porã. Ele está acima de *yvy rupa* – nosso leito, suspenso, está no plano espiritual.” (p. 17).

Assim, quando o *nhe’ẽ* vem a Terra, por estar acostumado com a vida feliz em *amba*, ele deve ser convencido a ficar na Terra, mobilizando uma série de cuidados pós-nascimento que visam alegrar o *nhe’ẽ* da criança para que se fique entre parentes. Para que se acostume com *yvy rupa*, a melhor forma é se alegrar (Ramo y Affonso, 2018, p.139), e não há melhor forma de se buscar a alegria do que pelo exercício da memória e aproximação daquilo vivido pelo *nhe’ẽ* em *amba*, onde se vive feliz. Dessa forma, para durar numa terra ruim, ou seja, repleta de adversidades e doenças, é preciso relembrar o modo de vida deixado por *Nhanderu* aos guarani, lembrar o modo de vida deixados pelos antigos.

Essa visão sobre a vida terrena implica um modo de se relacionar com a terra centrado na movimentação. Portanto, a sociedade guarani enxerga no movimento um modo de existência que se pauta na superação das crises e na constante conciliação entre ordem e desordem. Isso traria uma articulação entre tempos, colocadas por Ciccarone como um “passado projetivo” e uma “memória do futuro”, que se realiza através de uma “reinvenção das tradições” (Ciccarone apud Pissolato, 2007, p. 115).

O caminhar é um tema recorrente na vasta bibliografia de etnologia guarani, frequentemente relacionado à narrativa de *yvy marãe’y* (terra sem males). A busca por *yvy marãe’y* não será diretamente tratada nesse trabalho, devida à farta bibliografia sobre, composta de muitas opiniões divergentes nas produções dos etnólogos, se tornando uma questão de importantes disputas nas pesquisas sobre Guarani. Dessa forma, a busca pela terra sem males pode ser vista como uma crença de que uma redenção seria possível em vida, por meio do acesso a um além que se chegaria atravessando o oceano, num local em que as dificuldades da vida terrena não existiriam, seguindo a posição de Pissolato (2007). A narrativa da terra sem males evoca uma noção de redenção, que se voltaria para um além (situado espacialmente) que está para além do oceano, por isso, seriam enfatizadas as migrações sentido leste, em direção ao Oceano Atlântico. Creio que, mais vital que pensar os

sentidos dessas migrações é entender a transformação corporal e de conduta que evoca a travessia para *yvy marãe'y*, que só ocorre após atingir *aguyje*, um estado de maturação de perfeição, que contrasta com o estado de *tekoaxy* (Pierri, 2013, p. 156), de mortalidade e fragilidade da vida humana. Esse é o caso dos *Nhanderu Mirim*, que através de dietas restritas, intensos trabalhos meditativos, conseguem atingir o *aguyje*, atravessando *yvy marãe'y* e chegando a *amba* junto aos outros *Nhanderu kuery*.

Diante da concepção de *yvy ivai*, apresentada brevemente, o constante mover-se, para além da busca por *yvy marãe'y*, expressa uma busca incessante por melhores condições de vida. É justamente a concepção de uma terra em que não se pode viver plenamente bem que faz com que as buscas por melhores condições de vida sejam sempre necessárias, assim, apesar dos malefícios que cerceiam a vida terrena, o povo Guarani sempre busca estender sua estadia na Terra. Então, nessa terra precária e imperfeita, é a busca por viver melhor que faz com que a vida humana perdure (Pissolato, 2007, p. 120).

Nessa forma de ver a vida terrena, se estrutura o *teko*²⁷², o modo de viver guarani, que traduz uma forma de lidar com a Terra, ao compreender sua temporalidade cíclica²⁷³. Uma das expressões desse tempo cíclico é a constante mudança de locais, trazendo para o *teko* guarani um aspecto essencial, a espacialidade. Assim, o *teko* assume um caráter de espacialidade expresso no termo *tekoa* (lugar em que se possibilita o modo de vida tradicional), pois a reprodução do modo de vida guarani está ligada ao território que se ocupa e a constante renovação e ampliação dos limites deste por meio do movimento. Ele se constitui numa busca contínua de reproduzir e reconstruir um viver tradicional no meio de uma terra imperfeita e caótica. A mobilidade aparece, então, como um modo guarani de se relacionar com a terra, deixado por *Nhanderu* a seus filhos (os Guarani) como sugere Chamorro, “é muito provável que essa relação com a terra tenha originado a mobilidade extraordinária do grupo” (Chamorro *apud* Pissolato, 2007, p. 107).

O *teko* é uma busca por si mesmo, pois é a busca de condições que possibilitem sua própria realização que o constitui (Pissolato, 2007, p. 120). Outrossim, além de *nhandereko*, que referencia um modo de viver tradicional, “dos antigos”, há *xereko*, “meu modo de viver”, isso porque, como bem aponta Pissolato, na cosmovisão mbya há uma ênfase na agência

²⁷² “Teko é, segundo o significado que lhe dá Montoya em seu Tesoro de la lengua guarani (1639: f. 363 s), ‘modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume ...’ (Melià, 1990, p. 36).

²⁷³ Melià relaciona o tempo cíclico da terra, e suas compreensões religiosas, com o trabalho agrícola dos guarani em seus roçados: “os próprios Guarani, que nela entram, trabalham-na e dela se desprendem em ciclos que não são simplesmente econômicos, senão sócio-políticos e religiosos” (Melià, 1990, p. 34).

peçoal. Cada um tem sua maneira de existir. Essa diversidade e ênfase na pessoa possui uma sustentação presente na cosmovisão e que se manifesta no *Nheemongaraí*.

O *teko*, então, antes de um sistema fechado, é algo que se reinventa pela sua própria busca, e, nesse movimento, existe um grau de pessoalização, uma carga pessoal nas escolhas de por onde ir e quando se movimentar, deixar e buscar lugares, com base nas próprias experiências e no grau pessoal de felicidade e satisfação. Como afirma Pissolato:

Minha sugestão, em resumo, é que *tekoa* seja relativizado como categoria espacial (ainda que a realização de *teko* implique necessariamente a dimensão espaciotemporal), e que se compreenda o *teko* com base no caráter não determinado do “sistema”, cuja realização envolve sempre certo grau de diferenciação ou individualização na vivência do próprio “costume” e alterações constantes sobre o modo de vida. (Pissolato, 2007, p. 122).

Tape: caminhos de vida e o caminhar

Para construir o *teko*, conta-se com as heranças culturais passadas pelos antigos, mas, também, com aquilo que cada um conhece e a sabedoria que se ganha com as próprias experiências (Pissolato, 2007, p. 120). As experiências que cada pessoa acumula trazem uma historicidade pessoal que constitui seu próprio caminho de vida. Como Ladeira menciona em sua tese, “tudo tem caminho” (Ladeira, 2001, p. 146), assim, o caminho existe tanto na pessoa (caminho da vida), quanto no espaço pois, “se existem lugares, é preciso ter os caminhos (para chegar, sair e movimentar-se)” (Ladeira, 2001, p. 146).

O caminhar expressa o modo guarani de se relacionar com a Terra, compreendendo sua forma cíclica e a necessidade de constante renovação e mudança. Assim, para além dos momentos de migração de grupos guarani, a mobilidade aparece enquanto um aspecto fundamental para a duração do povo Guarani Mbya na Terra. O caminhar, é, também, uma capacidade pessoal que se ganha ao longo da vida (Pissolato, 2007, p. 123), pois remete a capacidade de agência.

Como dito anteriormente, os deslocamentos mbya trazem uma noção de sempre buscar melhores condições de vida, tendo em vista a percepção sobre a vida terrena enquanto situada numa terra precária. Porém, para além da busca coletiva por melhoras, o deslocamento traz para os mbya uma noção pessoal de busca por satisfação. Seja porque se busca algo melhor ou porque a situação atual traz descontentamento, o deslocamento apresenta uma motivação de busca de satisfação pessoal. Assim, apesar de cada movimentação ser carregada de uma carga e percepção pessoal para cada indivíduo, é um consenso a legitimidade da busca por alegria em novas experiências. Nesse sentido, afirma Pissolato: “Minha impressão é que este é um ponto absolutamente central, o da *experiência a se viver*.” (Pissolato, 2007, p. 134).

Enxergando nos deslocamentos uma busca por satisfação pessoal, ficar ou sair, deixar ou buscar parentes, envolvem distintas possibilidades, criando um leque de alternativas possíveis de reinventar-se. Dito de outro modo, existem infinitas possibilidades de se buscar felicidade durante o caminho de vida de cada pessoa. Por isso, mesmo diante das adversidades da vida²⁷⁴, a conduta mbya é de não se deter, não lançar mão de se permitir viver novas experiências. Essa imensidão de possibilidades faz com que a busca por satisfação assuma um caráter pessoal, que traz o desafio de escolher bem (*ajapo porã*), ou seja, mover-se demanda agência, maturidade e uma autoconsciência sobre o próprio estado de ânimo (Pissolato, 2007, p. 154).

A capacidade de decidir sobre si mesmo aparece enquanto essencial na construção da pessoa, como evidenciado por Pissolato: “não há qualidade que defina melhor a maturidade que a capacidade de agência. Ser capaz de decidir e agir conforme a própria consciência é uma atitude que se sobrepõe a toda e qualquer forma que venha a assumir.” (Pissolato, 2007, p. 154). Essa consciência sobre a própria satisfação e felicidade marca no *teko* guarani a pessoalidade, o peso que cada um tem em sua historicidade pessoal, mas construindo, também, uma historicidade coletiva que segue e reinventa um modo de vida ensinado pelos Guarani antigos, deixado de herança por *Nhanderu* a seus verdadeiros filhos, os Guarani. As dimensões pessoais e coletivas, portanto, não se desatrelam, mas constroem conjuntamente o modo de se relacionar com a Terra, baseado na mudança e na movimentação.

Além das migrações, a mobilidade²⁷⁵ aparece nas movimentações cotidianas, seja pela mudança de casa dentro de um mesmo território, o jeito como se reúne, ou os modos de agir e pensar como um todo (Pissolato, 2007, p. 166). Isso mostra que o importante para se viver bem nessa Terra é colocar-se em movimento. Dessa forma, a movimentação cotidiana se expressa num constante caminhar, como o ato de se levantar e caminhar pela aldeia durante todas as manhãs. O caminhar ilustra esse ideal de constante movimento que rege a conduta guarani. É o movimento que demarca o contentamento de estar vivo na Terra, ou seja, “Erguer-se e caminhar é o que fazem os que vivem na Terra ou se alegram aqui.” (Pissolato, 2007, p. 165).

A noção de caminho (*tape*) é o que reúne a agência humana com sua expressão no espaço mbya. Segundo Pissolato: “A noção de caminho (*tape*) entre os Mbya surge como locus privilegiado para a análise do que parece ser um aspecto fundamental da compreensão nativa

²⁷⁴ Essas adversidades da vida terrena podem ser doenças espirituais, dificuldades materiais, dores emocionais, etc...

²⁷⁵ Denomino migrações deslocamentos territoriais feitos de forma a abandonar um local e ir morar em outro. Já mobilidade é um conceito de Pissolato, que utilizo para falar sobre a movimentação para além do ato migratório, mas que abarca também as práticas de movimentações (espaciais ou de modo de vida) empregadas cotidianamente.

sobre a agência humana.” (Pissolato, 2007, p. 161). Para além da agência humana, o caminho evidencia a agência de outros seres, como mostrado por Ladeira, ao comentar a fala de um interlocutor guarani mbya: “Gente tem caminho, *kaí* (macaco) tem caminho e tem lugar (*etã*). Por exemplo: *tatu rape* é caminho de tatu. *Yakã* (rio) tem *tape* (caminho), *yvytu* (vento) tem caminho. Os pássaros, tudo que existe no mundo tem caminho.” (Ladeira, 2001, p. 147).

Caminhos de pessoalização: o *Nheemongaraí* e a ontologia da diferença

Essa pessoalização que aparece na estruturação do *teko*, marcada fortemente pela agência de decidir sobre si mesmo, é advinda de uma ideia guarani de que cada pessoa se relaciona com as divindades, e com o mundo, de uma forma diferenciada, pessoal. Joana Oliveira e Lucas dos Santos dizem que se a princípio isso parece uma concepção construtivista, de que cada indivíduo traça seu caminho de aprendizado, na verdade, ela está baseada numa diferenciação externa (2016, p. 119). Isso, porque, na cosmovisão mbya, cada *nhe'ẽ* (palavra-alma) vem de um local de *amba* (morada celeste dos *nhanderu kuery* e dos *nhe'ẽ* antes de serem enviados para a Terra), os *nhe'ẽ kuery* (palavras-alma) convivem com os *Nhanderu kuery* em *amba* antes de serem enviados para Terra. Assim, para os Mbya, cada um tem seu costume, e, principalmente, cada um tem sua sabedoria (Pissolato, 2007, p. 120). Por conta disso, as relações com as divindades²⁷⁶ são pessoalizadas, sendo parte de uma ontologia da diferença no modo de apreensão de sabedoria guarani mbya (Oliveira; Santos, 2015, p. 119). Essas divindades seriam os *nhanderu kuery* (traduzido literalmente: nossos pais) e *nhandexy kuery* (nossas mães). Sendo *nhanderu kuery*: *Nhamandu* (também chamado *Kuaray*), *Tupã*, *Jakaira*, *Karaí* e *Nhanderu Mirim* (um conjunto de divindades que foram humanos, mas se divinizaram através da maturação e atravessamento da terra sem males). Dessa forma, cada *Nhanderu* possui uma cidade celeste, que é chefiada por ele, mas que possui espíritos auxiliares e várias camadas de sua divindade. Isso é tratado por Pierri (2013), em sua dissertação, que vê o cosmos guarani como “inscrito no regime da multiplicidade, recortado por uma miríade de populações celestes, cada qual chefiada por uma divindade principal e habitada por uma série de outros espíritos auxiliares.” (p. 32).

São *Tupã*, *Jakaira*, *Karaí*, *Kuaray*, os verdadeiros pais das almas, e *Nhandexy kuery*, suas companheiras, que enviam *nhe'ẽ kuery* à Terra, sendo essa origem revelada na cerimônia

²⁷⁶ Apesar de ser controverso o uso de *divindades* para se referir aos demiurgos e entidades de cosmovisões indígenas, defendo o uso desse conceito para se referir às divindades guarani, seguindo a posição defendida por Macedo e Sztutman (2014): “Quando falam em português, os Guarani preferem designar tais criaturas celestiais como ‘deuses’ ou mesmo como o ‘deus’, remetendo ao demiurgo ou a algum dos imortais engendrados por ele.” (Macedo, Sztutman, 2014, p. 288).

do *Nheemongaraí*, em que o *xamoi* entra em contato direto com *Nhanderu* e descobre o *nhe'ẽ* /palavra-alma da criança. Cada pessoa enviada a Terra já viveu anteriormente em *amba*, sendo assim, os nomes geralmente revelam posições celestes de origem e também atividades que faziam antes de vir a Terra²⁷⁷. Cada *amba* de que veem o *nhe'ẽ* pode indicar potencialidades de existência, com possíveis papéis ritualísticos e geralmente ligados a traços de personalidade. Os *amba kuery* tem suas posições celestes de acordo com o posicionamento de cada *Nhanderu*, como aparece no trabalho de Benites:

Localizamos os quatro *amba* em *yvy rupa* da seguinte forma:
Jaikara – nhanderu ete tenonde gua – localizado no centro;
Tupã – mais próximo de *Jakaira* – seria na direção onde o sol se oculta no horizonte, no pôr do sol;
Nhamandu – seria na direção em que o sol nasce;
Karai Kuery – mais próximo de *Nhamandu*, seria na direção Leste para simplificar.
 (Benites, 2015, p. 17/18)

Nesse sentido, o *Nheemongaraí* é o momento em que a criança se firma na Terra, pois é quando revela o seu *nhe'ẽ* (palavra-alma) ao *xeramoi* (liderança espiritual), mostrando que a criança está feliz e contente por estar entre parentes²⁷⁸. Por isso, espera-se um tempo para que a criança receba o nome, permitindo a ela manifestar seu desejo de estar entre os parentes ou não, afinal, só se sabe se fica feliz em algum local após viver nele, só sente após experimentar (Pissolato, 2007, p. 290). Caso a criança não revele o *nhe'ẽ* para o *xeramoi*, ela morrerá, assim, para que a criança dure no mundo é necessário “achar o nome certo”²⁷⁹ (Pissolato, 2007, p. 298), isso porque o nome é o que sustenta o *nhe'ẽ* na Terra. O nome garante a fala, que é por onde o espírito se realiza na pessoa. Isso aparece no trecho em que Cadogan narra o ritual de nomeação:

colocando-se em comunicação com os deuses, [o *xeramoi*] averigua a procedência da palavra-alma que há encarnado na criança. Acende o cachimbo, sopra deixando a fumaça sobre a coroa da criança e comunica à mãe o patronímico sagrado que o corresponde. Esse nome, parte integrante do ser com que ele se designa e que o acompanhará até a tumba, se chama *ery mo'ã* a = aquilo que mantém erguido o fluído de seu dizer. (Cadogan, 1959, p. 42, tradução minha).

Essa relação entre o nome e a capacidade de falar, de constituir o ser, remonta para os

²⁷⁷ Utilizo meu nome como exemplo: *Para Poty. Para*, sendo traduzido geralmente como mar/oceano, é constantemente referenciado à cidade celeste de Tupã. Já *Poty*, traduzido como flor, é associado muitas vezes com a atividade que se realizava em *amba*, como cuidar das flores.

²⁷⁸ A felicidade é um tema fundamental na cosmovisão guarani, ele é muito mencionado em *mborai* (cantos), nas conversas e narrativas cotidianas. “*Javy'a*”, que pode ser traduzido como “vamos nos alegrar” (tradução minha), é constantemente parte dos cantos guarani mbya. A alegria como satisfação e sua busca como uma condição para se estar no mundo são pontos centrais na tese de Pissolato (2007), sendo essa, uma posição que sigo nessa pesquisa.

²⁷⁹ “Achar o nome certo” (Pissolato, 2007, p. 298) é uma responsabilidade do *xeramoi*, ao se comunicar diretamente com *Nhanderu*. Após nomeado, o nome dado pode ser contestado por outros *xeramoi*, de modo que o erro do nome pode ser indicado como a causa de doenças espirituais, sugerindo à pessoa doente um novo batizado.

cantos e narrativas originárias do povo Guarani. Como aparece em *Ayvu Rapyta* (1959), quando *Nhanderu Tenonde* dá existência material a seus filhos após nomeá-los (Macedo; Sztutman, 2014, p. 290), aqui traduzido por Baptista:

Ñamandu pai verdadeiro, o primeiro, depois de nomear cada um dos verdadeiros pais de seus filhos vindouros, cada um dos verdadeiros pais das palavras-almas de seus filhos vindouros, todos a sós em seus lugares certos, falou: "Agora, depois de nomeá-los, todos a sós em seus lugares certos, da conduta dos adornados com o cocar de plumas, da conduta das adornadas com flores nos cabelos, vós, por vós mesmos, ireis saber." (Baptista, p. 57).

O nome como constituinte do ser também aparece na narrativa de Kuaray e Jaxy, em que Kuaray ressucita pássaros mortos chamando-os pelos seus nomes. Tal qual aparece no trecho mobilizado por Daniel Pierri (2013):

...voltaram para onde estavam os pássaros mortos, e desamarrando-os foram soltando um a um, dizendo seus nomes e trazendo-os novamente à vida:
- Tucano (tukã)! Sabiá (avia)! Tangará (tangara'i)! Tico-tico (kyky'i)! Araponga (guyra'itapu)! Beija-flor (mainõ'i)! Azulão (myro'õ)! Jacu (jaku)! Juruti (jeruxi)! Inambu! (Pierri, 2013, p. 37)

Então, defendo que o ato de nomeação é um ponto fulcral para o desenvolvimento da agência necessária para construir os caminhos pessoais, mas constitutivos do *nhandereko* coletivo. Isso porque, o *nhe'ẽ* carrega ao corpo singularidades de personalidade, comunicação, sabedoria e agência²⁸⁰, "por ser uma modulação da força que circula e vincula os homens e os habitantes imortais dos domínios celestes" (Macedo; Sztutman, 2014, p. 291). Porém, é com a constante lembrança do modo de vida celeste que essas potências podem ser acessadas, sendo essas memórias reacesas ao nome ser revelado no *Nheemongaraí*. Dessa forma: "Os nomes dão corpo a tais modulações, remetendo à proveniência celeste do *nhe'ẽ* que assentou no sujeito, maximizando naquele corpo sua potência de agir." (Macedo; Sztutman, 2014, p. 291). Por essa alegria que a memória da vivência em *amba* traz que, após nascer, a criança deve ser chamada pelo nome guarani pelos pais, para se lembrar de seu *nhe'ẽ* e se alegrar. Isso é expresso no trabalho de Ramo y Affonso:

Quando a criança começa a ser chamada pelo seu "nome indígena", pelo seu "nome sagrado", como costumam dizer os Guarani, ela vai se alegrar de estar aqui na Terra. Tem que chamar só pelo "nome sagrado", o *tery*, o nome que indica a região celeste de onde provem e que indica o jeito, os gostos, o humor, as capacidades, idiosincrasias, afazeres, etc., de cada pessoa: "Pra ele também se segurar, pra ele gostar", explica Nivaldo. (Ramo y Affonso, 2018, p. 139)

²⁸⁰ Como aparece na dissertação de Darci da Silva: "o *tery* é muito sagrado para todo nosso povo guarani mbya, porque o *teryete* traz significados para fortalecimento. Cada *tery* tem seus sentidos que definem a personalidade de cada indivíduo, ou seja, as características de cada pessoa." (Silva, 2020, p. 38).

A importância da memória e da imitação do modo de vida em *amba* ocupa um papel vital na perpetuação do *nhandereko*. Sendo essa rememoração uma ação significativa para se manter vivo em *yvy rupa*, pois traz alegria e fortalecimento, pois a memória renova o aparentamento do *nhe'ẽ* com seus pais celestes, fortalecendo as relações com os parentes em *yvy rupa*, ao renovar esse fluxo entre *amba* e a Terra, assim, lembrar é estar junto, “lembrar é atualizar, mesmo que seja em pensamento, um circuito de trocas, palavras e imagens” (Ramo y Affonso, 2018, p. 148).

Relembrar os deuses: o *Nheemongaraí* como recurso para durar na Terra

Diante de uma vivência terrena permeada por dificuldades, doenças e tristezas, as relações entre humanos e não-humanos podem sempre produzir aproximações e afastamentos. Essa condição terrena é chamada *tekoaxy*, ligada a condição mortal de todos os seres habitantes da Terra (Pierri, 2013, p. 156), que Pierri (2013) relaciona com a condição de ser perecível (*marã*), se colocando em contraste ao modo de vida das divindades e dos habitantes de *amba*, que são imperecíveis (*marãe'y*), perfeitos e não passíveis de doença. Assim, com a falta de alegria na Terra, o *nhe'ẽ* pode se afastar do convívio de seus parentes e se aproximar de *amba*, onde era feliz, se fica muito tempo afastado, seu corpo *tekoaxy* fica doente até que morra, deixando os parentes de *yvy rupa*. Isso ocorre porque o *nhe'ẽ* está em movimento, sempre transitando entre *yvy rupa* e *amba* (Ramo y Affonso, 2018, p. 138).

Nessa linha, o *Nheemongaraí*, além de ser uma cerimônia de nomeação, é uma cerimônia de cura para todos os participantes envolvidos, que com as rezas fortalecem (*mbaraete*) o seu *nhe'ẽ* para continuarem vivos, para poder durar na Terra. Assim, cientes das dificuldades que a vida terrena apresenta, “O *mbaraete* solicitado aos deuses em momentos rituais alude a uma potência de ação em prol da manutenção da vida entre parentes Guarani-Mbya” (Ramo y Affonso, 2023, p. 408).

Para estratégia de durar na Terra, como apresentado anteriormente, o exercício de rememoração da vida em *amba* e do modo de vida herdado deixado pelos antigos, essa lembrança é muito evocada pelo fluxo de palavras. Nesse sentido, um momento de muita importância no *Nheemongaraí* são os discursos proferidos nos rituais, as *nhemongueta*, “falas de aconselhamento” (Ramo y Affonso, 2023, p. 419). As palavras, as histórias contadas pelos *xamoi* e *jaryi* são uma forma de se aproximar de uma ancestralidade passada oralmente há muito tempo, ligando os participantes do ritual aos antigos e ao *nhandereko*, modo de vida deixado por *Nhanderu* aos Guarani. Dessa forma, os conselhos dos mais velhos e a memória de *amba* que é mobilizada pelo aconselhamento são fulcrais para a duração da pessoa na Terra, tal

qual aparece no trabalho de Ramo y Affonso:

É por isso que é tão importante a concentração, pois ela depende do fortalecimento da vontade da pessoa para ficar junto ou trazer para perto o seu *nhe'ẽ* com ele, as palavras de *Nhanderu*. Palavras para levar a vida, nesta Terra tão complicada, tão povoada; palavras para passar para frente num ato de manifestação intencional do pacto com o não esquecimento. “*Xemaendua Nhanderure*”, “eu lembro de *Nhanderu*”, é uma frase amplamente pronunciada pelos *tamoĩ* e as *jaryi*, uma estratégia de duração.” (Ramo y Affonso, 2018, p. 148).

O exercício da memória como aproximação do *nhe'ẽ* é uma fonte de aprendizado, pois o que *nhe'ẽ* aprende em *amba* é passado para o nosso corpo terreno, mas também é necessário a rememoração. Essa relação de aprendizado decorre da natureza supra-social do *nhe'ẽ*, sendo um habitante de uma sociedade ideal (Ramo y Affonso, 2018, p. 140) em que não há sofrimento e doença, podendo essa alegria ser acessada na Terra, através de um intenso aprendizado e do possível atingimento de *aguyje*.

A perpetuação de conhecimentos adquiridos em *amba* aparece na formulação da pesquisadora Kerexu (participante da formação de pesquisadores guarani, projeto que baseou o texto de Oliveira e Santos, 2016) sobre a dança dos *xondaro*²⁸¹. A pesquisadora ficou intrigada ao ver as crianças pequenas dançando uma prática que estava sendo revitalizada, sem nunca terem a visto antes, então foi perguntar aos seus parentes como eles saberiam a dança sem terem a visto. Nisso, seu tio a responde dizendo que todos os meninos dançam o *xondaro*, porque já haviam praticado em *amba*, e como as crianças são encarnações recentes, tinham essa memória mais a florada (Kerexu *apud* Oliveira; Santos, 2016, p. 120).

Conclusões finais

O *Nheemongaraí* toma um papel preponderante na duração da pessoa guarani, pois no momento de nomeação traz um aterramento do *nhe'ẽ* ao corpo terreno e traz vitalidade ao passo que demonstra a firmação de um vínculo com seus pais terrestres, por meio de uma reafirmação do vínculo com seus pais celestes (pela memória evocada ao ser chamada por seu *tery*). Essa evocação de potencialidades de existências que ocorre decorrente da nomeação é importante para a noção de agência pessoal que organiza o coletivo social guarani mbya, dando a possibilidade, que tem como limite a duração da própria vida, de construir novos caminhos em busca de alegria (*vy'a*), pessoais ou coletivos.

Para além da nomeação, o *Nheemongaraí* auxilia a duração dos demais participantes, que já nomeados, desempenham papéis na cerimônia e imitam no *opy* o modo de rezar dos *Nhanderu* e *Nhandexy kuery*. Assim, o fortalecimento é pedido aos *Nhanderu kuery*, para que

²⁸¹ *Xondaro* é uma dança/luta baseada principalmente nos movimentos de esquiva. Enquanto palavra também significa algo como “guerreiro” (tradução minha).

as pessoas durem na Terra e as adversidades terrenas sejam atenuadas. Além disso, o fortalecimento é evocado pelo exercício da memória que o aconselhamento (*nhemongueta*) realiza, ao recordar uma herança ancestral coletiva, aproximando os *nhe'ẽ* a seus pais celestes e aos antigos, sempre enfatizando o *nhandereko*.

Portanto, o *Nhemongarai* é imprescindível para a sustentação de uma capacidade de agência guarani, que permite que a pessoa dure na Terra. Afinal, não existe nada mais expressivo da consolidação de uma agência que a capacidade de tomar decisões. Para o povo Guarani, escolher bem (*ajapo porã*) é sempre um exercício de reflexão sobre o próprio estado de ânimo, tendo uma pessoalidade e uma importância de autonomia demarcada. A agência que constrói a pessoa e seus caminhos para durar na Terra, a habilidade de escolher bem, é, defendendo aqui, a principal estratégia de duração na Terra, pois aquele que age é o que se movimenta. E é isso que fazem os vivos, se movimentam. Assim, a busca pela alegria e a agência empregada na constante atitude de não se deter é o que faz a vida guarani perdurar em uma terra cheia de males.

Referências

- BAPTISTA, Josely. **Roça barroca**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BENITES, Sandra. **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola**. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, CFH/Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC): Florianópolis, 2015.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá**. Em: Revista De Antropologia, 1(1). Universidade de São Paulo (USP): São Paulo, 1959.
- LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso**. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo – USP: São Paulo, 2001.
- RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. *Nhemongarai*: ritual, gênero e outros encaixes entre os *Guarani*. Em: **Etnográfica**, 27(2) | -1, 407-428. Centro em Rede de Investigação em Antropologia: Lisboa, 2023, p. 407-428.
- RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. O que nos levanta sobre a terra: Alegria e saudade fazendo parentesco. Em: **Nas redes guarani: saberes, traduções e transformações**. Org: Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo. São Paulo: Hedra, 2018, p. 135-153.
- SILVA, Darcí da. **Nhemongarai: Rituais de Batismo Mbya Guarani**. Trabalho de conclusão de licenciatura intercultural indígena do sul da Mata Atlântica, CFH/Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC): Florianópolis, 2020.
- OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese dos. “Perguntas demais” - Multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. Em: **Políticas Culturais e Povos Indígenas**, org. Manuela Carneiro da Cunha e Pedro de Niemeyer Cesarino, São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/ Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabete. 2007. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA.

The background of the entire page is decorated with a repeating pattern of realistic illustrations of salmon, shown in various orientations (horizontal and vertical) and positions (top, bottom, left, right margins).

GT 23

Antropologias da libertação para habitar fins de mundos

**Coordenação: Hannah de Vasconcellos
(UFRJ);**

Marina Fonseca (MN/UFRJ)

Modalidade: presencial

Outras narrativas possíveis como forma de resistência ao novo regime climático

Gláucia Pérez²⁸²

RESUMO

Para este trabalho, foi feita uma análise qualitativa e de interpretação das ideias dos pensadores Isabelle Stengers e Bruno Latour a respeito do novo regime climático. Considerei os pensamentos desses autores sobre resistência política mediante uma inteligência coletiva, o ‘pensar com’²⁸³ e em conjunto e a construção de pontes entre as ciências e outros saberes. Para Stengers, as respostas virão de vozes locais que estão acostumadas a pensar e sentir coletivamente e, por ter uma causa em comum, se tornam importantes para a discussão sobre a mudança climática²⁸⁴. Conforme a autora, precisamos de narrativas que sejam transformadoras, que partem de experiências práticas e vividas, uma vez que para a pensadora a criatividade é desenvolvida em momentos de adversidades. Para ela, as respostas para o aquecimento global virão com outros saberes, como os povos minoritários, por isso acredita que é inquestionável escutá-los. Por sua vez, Latour afirma não haver divisão entre as ciências e a política e questiona de como fazer críticas para a sociedade escutar as ciências a respeito das questões climáticas e para os cientistas permitirem que outros campos do saber ou ambientes não científicos façam objeções às descobertas científicas. Ambos pensadores demonstram a importância de uma inteligência coletiva com saberes heterogêneos para encontrar novas respostas para a questão climática.

Palavras-chave: Novo Regime Climático; Resistência; Narrativas.

INTRODUÇÃO

Como resistir ao novo regime climático para termos outras respostas? Para ambos os autores, os povos originários, com suas narrativas e histórias vindas de seus ancestrais e de suas relações de simbiose com a natureza, são bons exemplos. Por isso, eles mencionam que esses povos, mesmo quando foram desconsiderados com o surgimento de um novo saber (as ciências), resistiram e continuaram a contar suas histórias.

A Ciência, quando considerada no singular e com “C” maiúsculo, pode de fato ser

²⁸² Mestra em Divulgação Científica e Cultural (2024) – Labjor-IEL-Unicamp

²⁸³ Isabelle Stengers tem o costume de utilizar a expressão ‘pensar com’: “Não se trata de pensar com, mas mais de dizer “esse conceito me faz pensar não em referência ao Deleuze, mas nos meus próprios termos”.” (STENGERS, 2016, p. 179).

²⁸⁴ Considerei usar a expressão ‘mudança climática’ em vez de ‘mudança climática’, devido ao que Latour escreve no primeiro capítulo do livro *Diante de Gaia*: “De acordo com os especialistas, melhor seria falar de uma “mudança”: estávamos acostumados a um mundo; agora, passamos, mudamos para outro.” (LATOURE, 2020a, p. 23).

descrita como uma conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo. Em nome da Ciência, um julgamento foi atribuído à vida de outros povos, e esse julgamento também prejudicou gravemente nossas relações com nós mesmos – sejamos nós filósofos, teólogos ou senhoras idosas com seus gatos. (STENGERS, 2017, p. 4)

O diálogo constante entre os pensadores sobre o novo regime climático discute a questão do politizar as ciências e a criação de vínculos para irmos contra os que estão negando as ciências e a mutação climática. Como politizar o saber científico é necessário para encontrar outras formas de pensar e agir que até então estavam fora dos nossos limites de conhecimento, e a necessidade de aprender novas ideias e saberes. Para Stengers, esses encontros são importantes para podermos fazer nossas próprias perguntas e questionamentos e, para a pensadora, isso já é política. Considera que as práticas científicas, uma vez que acredita que a partir delas é construída uma inteligência coletiva, também são meios de transformação. “Ao trabalhar com ele [Ilya Prigogine²⁸⁵], aprendi a apreciar os cientistas por sua forma coletiva de inteligência. Posteriormente, essa ideia se tornou bastante política [...]” (STENGERS, 2016, p. 159).

A filósofa atribui importância às histórias transmitidas por nossos ancestrais e pelos povos minoritários e às narrativas que estamos contando e deixando para as gerações futuras. Ao contarmos outras histórias, porém verdadeiras e confiáveis, nos permitirá valorizar o lugar ao qual pertencemos e no mundo. “[...] “pensar pelo meio” poderia significar aqui produzir saberes que concorrem para fabricar uma experiência diferente desse meio, a contar de modo diferente nossas histórias [...]” (STENGERS, 2015, p. 155). Questiona como manter as narrativas de ciências para que nosso imaginário não seja preenchido com falsas histórias e preserve as antigas e verdadeiras, aquelas contadas com fatos e baseadas em experimentos que permitem as objeções e questionamentos em relação à questão climática. Por sua vez, Latour considera que é descrevendo o lugar em que estamos que passamos a conhecê-lo e temos conhecimento do que defenderíamos caso perdêssemos e, ao descrever, conheceríamos a comunidade ou coletivo²⁸⁶, ou sociedade a que pertencemos (LATOUR, 2020b). Eu acrescentaria ainda que é também pelas memórias que os sobreviventes têm dos seus ancestrais e suas histórias, e dando continuidade ao que faziam e às suas existências. E para que essas histórias fiquem vivas e permaneçam, contamos as narrativas, por isso devemos nos atentar a quais narrativas estamos contando sobre as ciências e a mutação climática.

²⁸⁵ Professor de química de Isabelle Stengers, e ganhador, em 1977, do Prêmio Nobel de Química.

²⁸⁶ Lembramos que *coletivo* é o termo que substitui os antigos conceitos assimétricos de sociedade ou cultura (ver a primeira conferência). A sociedade (ou a cultura) é a metade de um conceito único, do qual a outra metade é constituída pela natureza. “Coletivo” reúne em um único conceito o que *coleta* com precisão uma multidão de agenciamentos que não são definidos nem pela natureza nem pela sociedade. Em todas essas definições, consultar B. Latour, *Reagregando o social. Uma introdução à teoria ator-rede* [2005]. (LATOUR, 2020a, p. 241)

DISCUSSÃO TEÓRICA

Histórias e narrativas contadas pelos ancestrais e coletivos sobre a natureza

Ambos os autores nos convidam a pensar além do capitalismo e em outras narrativas possíveis. Para Latour, isso é a resistência de nossos corpos perante a divisão natureza/cultura²⁸⁷ imposta pelo capitalismo, sendo que o resistir é um ato conhecido e vivido pelos povos originários há séculos. Afirmar ainda que somos habitantes da Terra quando somos participativos e integrantes ativos ao interagirmos e coabitarmos com outros seres, humanos ou não humanos.

O Novo Regime Climático tem algo de refrescante, ousar dizer, porque ele está começando a agrupar povos igualmente afetados. Como disse Davi Kopenawa: “Os brancos não têm medo, como nós, de serem esmagados pela queda do céu. Mas um dia eles podem temer isso tanto quanto nós”. O fato de todos os coletivos compartilharem daqui em diante, como “nossos ancestrais, os gauleses”, a certeza “de que não têm medo de nada, exceto de que o céu lhes caia sobre a cabeça”, dá uma ideia de solidariedade universal completamente diferente daquela de antigos humanos ocupando a antiga “natureza”. (LATOUR, 2020a, p. 246)

A filósofa considera que a inteligência coletiva sempre foi um diferencial, por isso foi atacada pelo poder dominante de cada época. Uma vez que esses coletivos encontram uma sensação de pertencimento, ameaçando quem queira dominar a imaginação e o modo de existir de um ‘pensar *com*’, que juntos resistem ao domínio. Exemplifica, quando afirma que foi isso que o processo civilizatório fez ao querer exterminar os povos originários com suas culturas e saberes, por estes sempre terem outra compreensão do que é pertencer à Terra e preservarem uma vivência pacífica e equilibrada com a natureza defendendo sua multiplicidade. Esse ataque e destruição foi feito desmerecendo e desqualificando seus saberes, com narrativas contra e de exclusão, como se suas culturas não tivessem veracidade ao contar sobre seus ancestrais e a ligação desses povos, que sempre existiu, com a natureza.

E uma vez que essa ancestralidade narra a respeito das heterogeneidades e das múltiplas espécies que interagem entre si no mundo e com a natureza, ao destruir essa inteligência coletiva, são quebradas as potências de agir que juntos se consideram um espírito único. Os que são contra às ciências e querem destruir esses saberes e culturas não querem que nenhum outro conhecimento confronte ou ameace o que eles estão propondo e desenvolvendo para habitar o mundo. Sendo por isso que Stengers propõe a conscientização e fortalecimento das nossas memórias, apenas assim será possível contar outras narrativas, as que nos permitem ir contra os que não propagam sobre a veracidade das ciências. Não podemos duvidar de que sejamos capazes, devemos fortalecer a nossa imaginação e os coletivos, que são verdadeiras potências de agir e de resistência, portanto, que permitem abrir caminhos para outros mundos possíveis no

²⁸⁷ De acordo com Bruno Latour, no livro *Diante de Gaia* (2020), cultura aqui pode ser substituída por sociedade.

planeta Terra.

Se agora a questão é a das causas passíveis de nos fazer pensar, inventar e agir, de nos permitir repovoar nossa história devastada, é preciso saber, a priori, que todas elas serão vulneráveis ao ataque crítico, elas que tratamos com o método dos químicos loucos, que submetem sistematicamente tudo o que encontram à queima do ácido para concluir, triunfalmente: “Não resiste!” (STENGERS, 2015, p. 145-146)

As narrativas que os ‘nossos responsáveis’²⁸⁸ estão contando sobre o novo regime climático vão em desencontro com essas vozes que também são dos nossos ancestrais que souberam preservar e cuidar dos recursos naturais. “Teremos sempre que contar com Gaia, que aprender, à maneira dos povos antigos, a não ofendê-la.” (STENGERS, 2015). Precisamos aprender com essas vozes e memórias a contar histórias transformadoras que partem de experiências vividas em conjunto. Por isso, Stengers reforça sobre as práticas científicas, visto que estas são bons exemplos de coletivos, uma vez que os cientistas nunca estão sós e praticam uma inteligência coletiva com objetivos em comum.

Stengers ressalta que, segundo as narrativas que estamos construindo, afetará as memórias e os coletivos, influenciando diretamente o desenvolvimento de um processo de resistência. Considera que os questionamentos são importantes porque acredita que as memórias permanecerão nas lembranças das pessoas, principalmente as afetivas, e não serão apenas para a construção de um imaginário. E se não contarmos outras histórias e narrativas, não as que nos estão contando, que não acrescentam à nossa realidade, deixaremos os que estão contra as ciências preencherem o imaginário das pessoas. Eles fazem isso para nenhuma ação efetiva ser tomada a respeito da mutação climática e do aquecimento global e ainda para preencher nosso imaginário com histórias contadas a partir de informações incorretas, distorcidas e sem veracidade para continuarem com o processo de invasão à Gaia.

Hoje, pode-se dizer que a intrusão de Gaia produz uma situação questionante desse tipo, põe em questão o conjunto de nossas histórias e de nossas tomadas de posição, as que tranquilizam, as que prometem, as que criticam. No entanto, o poder dessa situação não é nada se não for atualizado em dispositivos concretos que agreguem em torno de situações concretas. (STENGERS, 2015, p. 179)

Stengers: as ciências e os coletivos como ações políticas

A pensadora ressalta em seus textos sobre quais ciências ou práticas científicas está se referindo: àquelas que quando saem dos laboratórios estão disponíveis as objeções e as críticas de outras áreas de conhecimento e sabem que essas perguntas devem ser feitas e são necessárias para comprovar a objetividade dos experimentos científicos. “Por isso é preciso ficar atento ao

²⁸⁸ “Em outros termos, nossos responsáveis são responsáveis pela gestão do que se poderia chamar de pânico frio, cujo sinal é o fato de aceitarem-se mensagens abertamente contraditórias: “Consumam, o crescimento depende disso”, mas “Pensem em sua pegada ecológica”; “Saibam que nosso modo de vida vai ter que mudar”, mas “Não se esqueçam que estamos engajados em uma competição, e nossa prosperidade depende dela”. E nossos responsáveis também compartilham esse pânico.” (STENGERS, 2015, p. 30-31)

surgimento contemporâneo de ‘outras narrativas’, talvez um anúncio de novos modos de resistência, que recusam o esquecimento da capacidade de pensar e de agir conjuntamente exigido pela ordem pública.” (STENGERS, 2015, p. 96).

As realizações científicas, por outro lado, exigem pensar em termos de uma “aventura das ciências” (no plural e com “c” minúsculo). É certamente difícil distinguir entre essa aventura e a Ciência como uma conquista generalizada se considerarmos o que é feito em nome da ciência hoje. No entanto, é importante estabelecer essa distinção, pois ela dá vazão a uma nova perspectiva: aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização. (STENGERS, 2017, p. 4)

Para Stengers, devemos nos atentar de como efetivamente estamos nos reapropriando dos coletivos e quais são as perguntas que estamos formulando, porque esse pensar e agir coletivamente é um ato político e de resistência. No processo de desenvolvimento da pesquisa científica, os questionamentos que estão fora do escopo de conhecimento das ciências são para pensar e agir além do habitual.

Dentro deste contexto, a filósofa afirma que os protestos e as lutas sociais são um modo de resistir porque não são apenas uma forma de defesa, mas também de reivindicar e dizer que outro mundo e narrativas são possíveis. Quando essas forças de resistência são destruídas, ficam disponíveis para serem exploradas por uma economia que visa apenas o lucro no sistema capitalista, o que para a pensadora seria a ‘economia do conhecimento’. Uma produção que, dentre outros fatores, foi feita para tirar a independência dos cientistas e pesquisadores e produzir apenas o que for de interesse do Estado, da Indústria e a produzir patentes.

É a partir do “algo me faz pensar” (STENGERS, 2015) que surgem questionamentos. Para a filósofa, as outras narrativas que tanto necessitamos surgirão dessa capacidade de produzir indagações e formular ideias antes não mencionadas ou colocadas para discussão, porque para ela esses debates e saberes coletivos são bem mais promissores do que a economia do conhecimento. Afirma que “aprender a tecer vínculos com os afastados e afastadas seria sair da zona de conforto de um imaginário que os [cientistas] protegem da ‘política’. Mesmo aqueles que são especialistas em climatologia têm a maior dificuldade de sair dessa zona de conforto” (STENGERS, 2023).

Questiona também se fazemos de maneira objetiva e racional, como os relatórios científicos pertencentes aos que praticam os procedimentos e metodologias científicas ligadas às ciências e que não estão interessados nas patentes. Ou se estamos apenas usando o imaginário para construir um futuro fictício que beneficia apenas a quem conta narrativas contrárias às ciências; uma vez que não apresentam a realidade atual e a barbárie que nos espera se não agirmos a partir de agora. E ainda, de como estamos fazendo isso e empenhados, por isso a importância de atentarmos para as narrativas e histórias que estão sendo desenvolvidas.

Ter a convicção de que nossos saberes e crenças são legítimos nos fará contar outras

narrativas e aterrar definitivamente no presente e com Gaia. “Trata-se de pensar aqui [Gaia] a *intrusão, e não o pertencimento*.” (STENGERS, 2015, p. 49). Porém, ao contarmos histórias ou narrativas que incluam o momento presente, sem alterações ou distorções, estamos contribuindo para construir um futuro possível e em conjunto. Não podemos mais ficar apenas como observadores ou expectadores do que estamos vivenciando e nem ao menos registrar, temos que estar presentes e participativos, do contrário seria o mesmo que contar às gerações futuras que não tentamos nada enquanto aconteciam as catástrofes climáticas.

Não se está dizendo que tudo, então, acabará bem, pois Gaia ofendida é cega para nossas histórias. Talvez não possamos evitar terríveis provações. Mas depende de nós, e é aí que nossa resposta a Gaia pode se situar aprender a experimentar os dispositivos que nos tornam capazes de viver tais provações sem cair na barbárie, de criar o que alimenta a confiança onde a impotência assustadora ameaça. Tal resposta, que ela não ouvirá, confere à sua intrusão a força de um apelo a vidas que valem ser vividas. (STENGERS, 2015, p. 203)

Quando narramos uma história em que participamos, atuamos e sentimos em conjunto, somos integrantes ativos dessas histórias e se torna a única forma de construirmos outro mundo possível. O momento é esse, não podemos ficar presos às histórias limitantes que não representam a realidade ou que não nos representa, mas que são as que os contrários às ciências estão nos contando, se não nos fizermos resistência não haverá um futuro para a humanidade. Por isso a importância de aceitar a realidade e o que as ciências estão nos contando com fatos e comprovações científicas e participar, porque apenas assim que planejamos algo para transformar o que vivenciamos agora com a mutação climática.

O processo de assimilar à nossa história não nega o que aconteceu ou o que foi feito à natureza, esses acontecimentos existiram e significou uma mudança para a humanidade. Não podemos anular o passado para vivenciar o presente, porém narrar verdadeiramente o que aconteceu para fazer parte da história e das memórias afetivas. Somos continuidades desse passado e a história a ser contada não terminou, não podemos contar uma única história com separações ou exclusões. Adverte ainda que só podemos sair de onde estamos e da situação emergencial em que nos encontramos quando reconhecemos a situação. Não temos mais como ficar em busca de apenas preencher espaços transformados pelo novo regime climático, desta forma não resolveremos a questão climática.

Propagar a desconfiança às ciências não é o caminho, independente deles contaremos outras narrativas apesar de não termos encontrado as respostas. Ao contarmos outras histórias e narrativas estaremos presentes e participativos ativos para a questão climática e com mais um passo na direção contrária ao negacionismo climático. Ainda fazemos perguntas que não nos ajudarão a resolver a questão climática, mas já houve um avanço na direção de seguirmos juntos às ciências, uma parte da humanidade já entendeu que esse é o caminho.

Mas eu sei que quando digo que o que importa para os cientistas é a objeção, a

objetividade e a realização, eles se convencem, isto é, eles sentem que isso é importante – ainda que nunca tenham pensado que fosse. Para mim, então, a questão é tentarmos – e Latour também tem usado esta expressão – “falar bem” da ciência e dos cientistas dos quais podemos falar bem. (STENGERS, 2016, p. 164)

A comunicação e o diálogo entre heterogêneos como fator de resistência

Escrever pode ser crítico e ir contra o que é dominante, questionador diante das situações, e ainda um fator de inibição aos que estão contra as ciências. “Escrever é uma experiência de transformação metamórfica.” (STENGERS, 2017). Portanto, pode ser um mecanismo de resistência e o que existe de mais genuíno na humanidade, por isso a necessidade e urgência de contrapor, de dizer o que realmente está acontecendo no mundo àqueles que ainda não entenderam e que estão preenchendo o imaginário com falsas narrativas e histórias controversas. “Poderíamos mesmo dizer que a escrita foi o que deu às forças transformadoras um modo particular de existência – aquele das “ideias”.” (STENGERS, 2017). Sendo por isso a necessidade atual de termos voz e nos opor, imprescindíveis para fazermos as críticas construtivas e construirmos as narrativas que nos permitirão construir um mundo a partir do novo regime climático.

Caso contrário, seremos oprimidos e não resistiremos. Se nos calarmos, nossas vozes e as narrativas que temos para contar não existirão, seremos apagados pelas histórias mal contadas e distorcidas a favor daqueles que continuam propagando o desenvolvimento e progresso capitalista; nem que para isso a humanidade esteja ameaçada de viver no obscurantismo. “[...] precisamos que essas histórias afirmem sua pluralidade, pois não se trata de construir um modelo, e sim uma experiência prática. Pois não se trata de nos convertermos, mas de repovoar o deserto devastado de nossa imaginação.” (STENGERS, 2015, p. 170).

Para a filósofa, é essa resistência e identidade de estarmos a favor da natureza e da humanidade que nos mantém ativos. Se apenas concordarmos, e não pensarmos a respeito do que estão nos dizendo, se não fizermos as críticas adequadas, nossas histórias não existirão mais. Consequentemente, seremos apenas seres existindo sem contestar e acreditando em um imaginário que nos contaram, levando a nossa própria destruição e a uma Terra inabitável para os humanos. Os extremos climáticos já estão acontecendo não é apenas uma crise²⁸⁹ com um fim próximo.

Ofendida²⁹⁰, Gaia é indiferente à pergunta “quem é responsável?” e não age como

²⁸⁹ No livro *Diante de Gaia*: “Infelizmente, falar de “crise” seria ainda outro modo de nos tranquilizar, dizendo “isso vai passar”, a crise “logo estará superada”. Se fosse apenas uma crise! Se tivesse sido apenas uma crise! De acordo com os especialistas, melhor seria falar de uma “mutação”: estávamos acostumados a um mundo; agora, passamos, mudamos para outro.” (LATOUR, 2020a, p. 23)

²⁹⁰ Nota de rodapé no livro *No Tempo das Catástrofes*: “Ofendida, mas não vingativa, pois evocar uma Gaia vingativa é atribuir-lhe não apenas uma memória, mas também uma interpretação do que acontece em termos de intencionalidade e de responsabilidade. Pelo mesmo motivo, falar, como James Lovelock hoje, da “desforra” de Gaia é mobilizar um tipo de psicologia que não parece pertinente: vai-se à desforra contra alguém quando a questão

justiceira – parece que as primeiras regiões da Terra a serem atingidas serão as mais pobres do planeta, sem falar de todos esses viventes que não têm nada a ver com a questão. O que não justifica, de modo algum, uma indiferença qualquer em relação às ameaças que pesam sobre os viventes que habitam conosco essa Terra. Simplesmente, não é da conta de Gaia. O fato de Gaia não nos pedir nada traduz a especificidade do que está ocorrendo, daquilo em que precisamos pensar, o acontecimento de uma intrusão unilateral, que pergunta sem interesse pela resposta. Pois a própria Gaia não está ameaçada, diferentemente das inúmeras espécies vivas que serão varridas pela anunciada mudança de seu meio, com uma rapidez sem precedente. (STENGERS, 2015, p. 52)

Os que estão contra as ciências propagam a destruição da nossa forma de pensar e reagir. Eles já foram eficazes ao nos dividir, e se não nos atentarmos serão eficientes também em nos deixar sem possibilidades de resistir ao que acontece, sem visão ou entusiasmo ao que está acontecendo com a questão climática, ou seja, não estaremos situados ou localizados (STENGERS, 2015). O que temos de mais sagrado em nós é essa essência e poder de resistirmos, de sermos humanos e habitantes no planeta Terra, precisamos vencer as nossas incertezas e dúvidas. Temos ferramentas importantes, como as ciências e a tecnologia, que nos permitem irmos contra o que divide e destrói a natureza e o humano. Porque podemos demonstrar com os resultados comprovados cientificamente que a verdadeira ciência permite as objeções e o diálogo entre heterogêneos, tanto quanto a construção de pensamentos com saberes tradicionais e milenares.

Precisamos desesperadamente de outras histórias, não dos contos de fadas, em que tudo é possível para os corações puros, para as almas corajosas ou para as pessoas de boa vontade reunidas, mas das histórias que contam como situações podem ser transformadas quando aqueles que as sofrem conseguem pensá-las juntos. Não histórias morais, mas histórias “técnicas” a propósito desse tipo de êxito, das ciladas de que cada uma precisou escapar, das imposições cuja importância elas reconheceram. Em suma, histórias que recaem sobre o pensar juntos como “obra a ser feita”. E precisamos que essas histórias afirmem sua pluralidade, pois não se trata de construir um modelo, e sim uma experiência prática. Pois não se trata de nos convertermos, mas de repovoar o deserto devastado de nossa imaginação. (STENGERS, 2015, p.169-170).

Precisamos fortalecer nossas histórias e narrativas, preencher o imaginário com histórias reais, que contribuam para outros mundos possíveis e coletivos. As ciências nos contaram sobre o novo regime climático, portanto temos chances de encontrar outras respostas e não as que foram relatadas e que causaram destruição à natureza. A Terra e o espaço que habitamos são únicos, conhecemos o local que habitamos e podemos falar e transformar esse espaço. Quando nos omitimos estamos do lado daqueles que visam apenas o lucro e as atividades capitalistas de destruição. Ou seja, estaremos com os que, mesmo sabendo que a queima dos combustíveis fósseis, o desmatamento e as queimadas causaram danos irreversíveis ao planeta, continuaram com suas fontes lucrativas, destruindo o planeta e sendo uma ameaça a existência da

da ofensa é da ordem da constatação. Dirão, por exemplo: “Parece que esse gesto a ofendeu, eu me pergunto por quê”. Correlativamente, não se luta contra Gaia. Até mesmo falar de uma luta contra o aquecimento global é inapropriado – se é importante lutar, a luta é contra o que provocou Gaia, não contra sua resposta.” (STENGERS, 2015, p. 58-59).

humanidade.

Nossas potencialidades como fator de participação e resistência

Com a nossa voz, sustentando outra visão de mundo que possa ser compartilhada e que permita as diversidades de opiniões e conhecimentos, encontraremos soluções possíveis e um mundo habitável. A natureza é um exemplo de diversidade e de heterogeneidade entre espécies, humanos e não humanos, que permitem uma interação para a construção de um mundo mais produtivo. As diferenças culturais e de saberes permitem outras visões e a construção de outras formas mais equilibrada de mundos e vivências possíveis.

Devemos reconhecer nossas potencialidades, porque caso não forem expostas, seremos derrotados e as potencialidades de existências e resistências não existirão ou serão possíveis; o imaginário falso terá vencido e levado as existências na Terra à catástrofe. A tecnologia e as ciências são ferramentas que conspiram ao nosso favor, que permitem o saber mais e o entendimento que as diferenças culturais e os saberes ancestrais são conhecimentos de resistência. Se ficarmos indiferentes teremos ido contra essas potencialidades e o futuro com os extremos climáticos terá nos atingido sem resistência.

O que fizermos com o intuito de resistirmos será benéfico e nos trará motivação para além de continuar conhecer outras histórias e saberes, abrindo espaço para essas existências e assim encontrarmos soluções possíveis, de serem postas em prática e desenvolvidas para um bem comum. Temos as potencialidades, portanto devemos reconhecê-las e colocar a nosso favor para a construção de outras formas de habitar o mundo. Por mais assustador que pareça quando aqueles contrários aos nossos entendimentos e saberes vierem contra nós, se estivermos cientes e reconhecermos nossas potencialidades, o que virá deles não terá força, porque as potencialidades de resistir já estarão em construção e em desenvolvimento. Não será possível parar o curso de continuar fluindo com a natureza.

Latour se interessa pela heterogeneidade e no que pode surgir a partir das relações quando os agentes, ao interagir, transformam suas potencialidades e o ambiente em que estão. Para ele, ao contarmos narrativas e/ou histórias de ciências com uma linguagem adequada, estamos criando e propondo uma aproximação entre os cientistas e pesquisadores com a sociedade. Portanto, essa comunicação pode afetar e conectar os leitores com os acontecimentos atuais e de reconexão com a natureza e o planeta Terra.

No livro *Diante de Gaia*, Latour (2020a), nomeou um subtítulo de um capítulo de “Descrever para alertar”, fez isso porque acredita que além da questão climática ser importante é um assunto que deve ser debatido com e pela sociedade, uma vez que todos serão atingidos pelo

aquecimento global. Incentiva a leitura das ciências ao dizer que se lêssemos sobre as narrativas de ciências tanto quanto nos interessamos pelos romances, não teríamos dificuldade em entender sobre os procedimentos e metodologias científicas ou suas terminologias. E isso aconteceria porque estaríamos explorando e consultando com periodicidade sobre questões de ciências, e provavelmente teríamos também uma relação de proximidade com os não humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, como para Latour, os comunicadores de ciências têm que se atentar como estão divulgando as histórias sobre ciências ou o novo regime climático, deveriam também compreender as exigências da sociedade em relação às ciências. Por sua vez, quando Stengers questiona sobre a sociedade não estar interessada nos assuntos climáticos, ela também quer saber o que pode ser feito para aproximar a parcela da sociedade que não entende o que está acontecendo, que não se interessa e ainda escuta os negacionistas. Nestes tempos de negação das questões climáticas ou das ciências é importante os comunicadores de ciências se colocarem como agente ativo e com potencialidade para agir e divulgar ciências de forma clara e objetiva; desmitificar as ciências mostrando como os procedimentos científicos são produzidos e o tempo necessário para fazer ciências. Mostrar que as verdadeiras ciências estão abertas às objeções e questionamentos.

Onde estão as narrativas que povoam as imaginações, compartilhando êxitos e aprendizados? Onde estão, na escola, os modos de trabalho em grupo que despertariam o gosto por cooperações exigentes e a experiência da força de um coletivo que trabalha para que sejamos “todos juntos” bem sucedidos, contra a avaliação que separa e julga? É preciso se lembrar de tudo isso, ou seja, da maneira como somos formados, ativados, capturados, esvaziados, não para nos lamentarmos, mas para evitar o suspiro impotente que concluiria que “não podemos fazer nada, somos todos culpados de passividade” – ou seja, também, “é preciso aguardar as medidas que são decididas em outro lugar, que em tempo hábil, esperemos, nos forçarão a sofrer as mudanças necessárias”. (STENGERS, 2015, p. 28)

Quando Latour afirma que uma parcela da sociedade, ao final do século XX, chegou a conclusão de que é preciso ser ‘Terrestre’ e escolher o planeta Terra quis mostrar o que é estar presente no planeta com os acontecimentos atuais e dispostos a fazer algo e agir conjuntamente; portanto, colocando em movimento e em execução as várias potências de agir dos seres que habitam a Terra. Ao criar o termo ‘Terrestre’ propôs uma diferenciação aos que estão ‘fora deste mundo’ e ao que acontece no planeta Terra com a questão climática. “Por ora, vamos chamar de Terrestre, com um T maiúsculo, para enfatizar que se trata de um conceito e também para especificar desde já a que nos dirigimos: o Terrestre como novo ator-político.” (LATOURE, 2020b, p. 52).

O pensador considera ainda que devemos estar conscientes que não é possível esperar tão

somente pelos nossos responsáveis para resolver os conflitos que surgiram com o aquecimento global, por isso, temos que estar dispostos a aprender com outras culturas, principalmente as não modernas, tão importantes para ele. Sendo esse aprendizado necessário para não voltarmos aos hábitos e costumes antigos de continuarmos a contar as mesmas narrativas; precisamos de outras.

Para Stengers, as narrativas e histórias contadas pelo que acreditam que outro mundo é possível tem um grande potencial de realização, inclusive as narrativas vindas dos ancestrais com suas potencialidades e forças capazes de resistir à catástrofe que se aproxima. Precisamos junto às ciências contar outras histórias, uma vez que foram elas que alertaram sobre a mutação climática (LATOURE, 2020a). E serão contadas para que as gerações futuras também acreditem que a resistência de seus ancestrais não foi em vão e que poderão continuar essas histórias e narrativas na construção de um mundo possível de ser vivido com o novo regime climático. As respostas criativas virão de vozes em união com as ciências.

Temos que descobrir e relatar como podemos contribuir e o que estamos semeando no mundo para enfrentar a catástrofe climática, embora exista a possibilidade de sofrermos anulações e uma tentativa de querer apagar as nossas narrativas. Porém, aquelas pertencentes às ciências com outros saberes possibilitarão abrir espaço e estarmos mais próximos à natureza e aos não humanos; imprescindível contarmos outras histórias e narrativas. Stengers acredita que com outras atitudes será possível que muitos se reconheçam e aproximem, e é isso que permitirá preencher a imaginação coletiva junto àqueles que já proclamam ser factível resistir à barbárie que se aproxima (STENGERS, 2015).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Isabelle Stengers: carta aos cientistas que leem os relatórios do IPCC. Instituto Humanitas Unisinos, 27 de março de 2023. Tradução Cepat. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/627333-isabelle-stengers-carta-aos-cientistas-que-leem-os-relatorios-do-ipcc>>. Acesso em: abril 2023.

LATOURE, B. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno.** São Paulo: Ubu; Ateliê de Humanidades, 2020a.

LATOURE, B. **Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.

PÉREZ, G. **Politizar as ciências: criando vínculos em tempos de negacionismo climático.** Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica e Cultural) – Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (LABJOR) do Instituto de Estudos Literários (IEL) da UNICAMP. Campinas, 2024.

PINHEIRO Dias, J., VANZOLINI, M., SZTUTMAN, R., MARRAS, S., BORBA, M., & SCHAVELZON, S. (2016). **Uma ciência triste é aquela em que não se dança -**

Conversações com Isabelle Stengers. Revista de Antropologia, n.59(2), p. 55-186

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, I. **“Outra ciência é possível!” Um apelo à Slow Science.** Cadernos do Ateliê. Vol.1, n.5, fascículo 1, p. 1-36, 2019.

STENGERS, I. **Reativar o animismo.** Trad. Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2017. Caderno de Leituras n. 62.