

A generificação do Pão de Açúcar: a simbologia do “patrimônio natural” como projeto político

*Ana Paula Garcia Boscatti*¹
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: Este artigo versa sobre as simbologias que cercam o Complexo do Pão de Açúcar, buscando perceber as suas dimensões de gênero e sexualidade. Deste modo, procuro resgatar estratégias de apagamento e visibilidade na produção discursiva de instituições relacionadas às políticas de cultura dos anos 70 para pensar a produção de subjetividade relacionada ao reconhecimento do Pão de Açúcar como patrimônio. Para isso, analiso como as dimensões de gênero, raça e sexualidade operam sobre a dimensão da “natureza”, que circula como fundamento epistemológico na organização das políticas de turismo e patrimônio a fim de reinventar a erótica colonial. Por fim, relaciono as estratégias de patrimonialização à mercantilização da cidade e a construção de ações para o turismo que buscaram recriar a brasilidade nos anos 70 e 80 inaugurando novos modelos regulatórios que casavam corpo e espaço.

Palavras-chave: Pão de Açúcar; gênero; patrimônio; turismo.

¹ Possui graduação em Comunicação Social pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM-SP) e em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Foi bolsista Île-de-France e é mestre em Sociologia com ênfase em gênero, política e sexualidade pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS-Paris). Tem Doutorado no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com atuação na área de Estudos de Gênero. Foi pesquisadora visitante na University of California Riverside (UCR) onde se vinculou ao Departamento de Mídia e Estudos Culturais com suporte do programa PDSE da CAPES. Fez Pós-Doutorado no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. É professora na Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), campus Araguaia.

The gendering of “Pão de Açúcar”: the symbology of “natural patrimony” as a political Project

Abstract: This article discusses the symbology that surround the “Pão de Açúcar Complex”, seeking to understand its dimensions of gender and sexuality. In this way, I seek to rescue strategies of invisibility and visibility in the discursive production of institutions related to the cultural policies of the 70s to think about the production of subjectivity that is related to the recognition of Pão de Açúcar as patrimony. For this, I seek to analyze how the dimensions of gender, race and sexuality operate on the dimension of “nature” that circulates as an epistemological foundation in the organization of tourism and patrimony policies in order to reinvent colonial eroticism. Finally, I relate the strategies of patrimonialization to the commodification of the city and the construction of actions for tourism that sought to recreate Brazilianness in the 70s and 80s, inaugurating new regulatory models that connected body and space.

Keywords: Pão de Açúcar, gender, patrimony, tourism.

La generización del “Pão de Açúcar”: la simbología del “patrimonio natural” como proyecto político

Resumen: Este artículo discute las simbologías que envuelven el “Complejo Pão de Açúcar”, buscando comprender sus dimensiones de género y sexualidad. De esta manera, busco rescatar estrategias de invisibilidad y visibilidad en la producción discursiva de instituciones relacionadas con las políticas culturales de los años 70 para pensar la producción de subjetividad que se relaciona con el reconocimiento del Pão de Açúcar como patrimonio. Para ello, busco analizar cómo las dimensiones de género, raza y sexualidad operan sobre la dimensión de “naturaleza” que circula como fundamento epistemológico del poder en la organización de las políticas turísticas y patrimoniales para reinventar el erotismo colonial. Finalmente, reporto las estrategias de patrimonialización para la mercantilización de la ciudad y la construcción de acciones para el turismo que buscaban recrear la brasilidad en las décadas de 1970 y 1980, inaugurando nuevos modelos normativos que conectaban cuerpo y espacio.

Palabras clave: Pão de Açúcar; género; patrimonio, turismo.

Pensemos em três imagens. A primeira descreve: uma mulher de costas veste um maiô amarelo próximo ao mar em um plano aberto, ao fundo dois morros se encontram cercados pelo mar e pela natureza. No canto direito, acima da imagem, um texto diz: *Carnival is arriving*. Imagem dois: um desenho retrata, em tons de verde e azul, o complexo do Pão de Açúcar descrevendo-o como o corpo de uma mulher deitada de bruços. Essa mulher não revela efetivamente seu rosto (sua identidade) já que sua cabeça parece emergir na terra. O destaque está exatamente nos seus quadris e pernas que compõem os morros e montanhas cercada a frente por uma praia. Na parte inferior direita da imagem o texto diz: “Aquele abraço”, referindo-se a famosa música de Gilberto Gil. O título da imagem indica chamar-se “Viva o Rio” e há duas fotografias acima do desenho principal: a de um homem e a de uma mulher ambas com roupas formais. Imagens três: O retrato da escultura de uma mulher com o corpo curvilíneo: quadris largos, seios pequenos, cabelos longos e cintura fina. Ao fundo, o mar. O rosto também não está totalmente definido.

O leitor já familiarizado com alguns dos objetos da imagem possivelmente tentou fazer conexões mentais e sugeriu indícios para explicações dessas imagens. Patrimônio e gênero não só conversam como também suportam elementos fundamentais do que construímos como memória e identificação coletiva. Paisagens culturais e obras de arte são parte do que se constrói como ideário de nacionalidade.



FIGURA A



FIGURA B



FIGURA C

Imagem 1 - As simbologias em torno do Pão de Açúcar mencionadas no texto. Figura A: RIO SERVICE, n°26, janeiro de 1986, Figura B: RIO SAMBA E CARNAVAL, n°23, 1994; Figura C - A escultura da Guanabara Mitológica no Pão de Açúcar. Fonte: Google Imagens. Acesso dia 25/01/2020.

Todas as imagens mencionadas descrevem o mesmo espaço geográfico: o complexo do Pão de Açúcar e sua generificação. Corpo, gênero e cidade se embrenham traçando profundos significados e identificações coletivas. Além disso, fazem parte dos sentidos atribuídos a patrimonialização dos espaços da cidade que reescrevem a história produzindo regimes de produção de verdade (FOUCAULT, 2010: 67). Os sistemas de representação institucionalizam o que é “nacional” através de estratégias de visibilidade, ou seja, de produção de olhar (TEIXEIRA et al, 2017: 108). O que é visível ou apagado é uma ferramenta sobre a qual o poder opera. O olhar é um elemento cerceador e administrador, ao mesmo tempo em que ele é também criador da inteligibilidade do real, visto que está intimamente associado ao caráter produtor do poder. Este cria a realidade: produz campos de objetos e rituais de verdade nas quais pode-se citar a patrimonialização onde se acentuaram marcos de e apagamento de sexo, de gênero, de classe, de geração e de raça.

Nesse sentido, esse artigo busca apontar caminhos na direção da problematização da relação histórica entre o complexo do Pão de Açúcar e expressões de gênero, buscando identificar algumas camadas discursivas que elaboraram significados possíveis entre ambos. Assim, busco identificar algumas narrativas de viajantes europeus do século XIX que elaboram fantasias e obsessões em relação à paisagem carioca atravessadas por questões de gênero e sexualidade, e sobretudo, como novas narrativas de estrangeiros também são readmitidas, sob olhares que revisam a percepção sobre o Pão de Açúcar. Da mesma forma, procuro debater como a patrimonialização do Pão de Açúcar nos anos 70, também fazia parte de um contexto político mais geral organizado entre Estado e mercado que elegia o corpo da mulher carioca como um modelo regulador de raça, sexualidade, gênero e classe.

Para sinalizar caminhos para se elaborar uma resposta para a correlação entre essas imagens é importante, antes de tudo, entender o conceito de signo. Para Peirce (1972: 67-8) um signo é uma representação do objeto da realidade. Existe a realidade concreta com seus objetos reais e a representação dessa realidade. Em imagens, como as mencionadas acima, os signos dão forma à representação do objeto que está presente na realidade. Existem inúmeros signos nos exemplos dados: praia, mulher, maiô, corpo, morros, *Carnival*, música, cores. Mas esses elementos não dizem nada por si só, se não estiverem atrelados a sistemas de interpretações que os conectem a outros signos. O processo histórico e cultural produz uma relação entre signos e suas interpretações que codificam uma rede de sentidos entre espaço, gênero, corpo e história. Desta forma, estabelecem conexões geográficas ou espaciais, por exemplo, quando se vê as cores da bandeira de um país na estampa de um biquíni. Isso permite fazer alusão à ideia simbólica da nacionalidade e acessar seu sistema de valores associados.

Além dessa relação entre o signo e o espaço existe uma relação (entre signos) que conecta signo e espaço a outro signo: o corpo. Essa conexão entre esses signos permitiu que corpo e nacionalidade fossem vinculados a uma série de enunciados, sugerindo assim, que o corpo também operasse como um interpretante para nacionalidade. As imagens produzidas sobre o Rio de Janeiro inventaram também um tipo de corpo carioca: seminu, bronzeado, atlético, jovem, etc. Esses modelos reguladores foram usados pedagogicamente a fim de representar o enaltecimento do “tipo” nacional. A partir de representações sobre o corpo perfeito, esses modelos divulgavam a circulação (seletiva) da nacionalidade, o consumo da cidade carioca e seu comércio com o mundo exterior junto a corpos que disseminavam novos marcos de visibilidade sobre o Brasil.

O espaço e a produção de visibilidade são elementos fundamentais na produção histórica da identidade e de reconhecimento político. A arquitetura, o deslocamento e a espacialização do poder são tecnologias de produção da subjetividade. Por isso, Paul B. Preciado (2017: 13) aponta que o espaço público na modernidade ocidental é um local de produção de masculinidade heterossexual, simultaneamente se caracteriza também pela exclusão da feminilidade e da homossexualidade. O corpo, lócus que carrega todo o universo simbólico das inscrições normativas sexo-raciais, também sinaliza para inscrições regulatórias no espaço da cidade, que por sua vez cria suas estratégias de visibilidade e apagamento do que considera como corpos abjetos.

Turismo, patrimônio e mercantilização

No universo simbólico que codifica cidade e corpo, uma conexão possível entre ambos se deu através de iconografias do Pão de Açúcar. O Complexo do Pão de Açúcar foi tombado como patrimônio natural em agosto de 1973 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Não só ele, mas outras paisagens globalmente conhecidas como o Morro da Urca, o Morro dos Dois Irmãos, o Corcovado e a Pedra da Gávea foram igualmente reconhecidos oficialmente como patrimônio no mesmo ano. O complexo do Pão de Açúcar foi também caracterizado como patrimônio mundial pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) desde 2012. Patrimônio, segundo aponta Llorenç Pratz é uma construção social (1998: 19), o que significa que uma série de elementos que caracterizam o patrimônio de um país tem que ser resgatado de um universo cultural complexo e difuso e sujeitos a disputas políticas e sociais que lhe garantem valor e significado. A transformação no estatuto de objetos e elementos culturais em patrimônio não é natural, nem tampouco pode ser naturalizado. Assim como sugere Pratz (1998: 31) ele é uma construção, ou “*ativação*”, o que significa que tornar algo patrimônio deriva de um propósito ou uma finalidade.

Como lembra Isabella Perrota (2012: 169) o valor utilitário atribuído ao patrimônio é muitas vezes moderado pela sua potência simbólica, já que ele tem como propósito a identificação coletiva. O que envolve sentimentos de um grupo em relação a outros permitindo que se trace fronteiras de diferenciação e identificação coletiva. Em suma, patrimônio sintetiza uma economia visual matizada pelos gostos e valores que circulam em determinada época e acabam sendo legitimados pelo corpo intelectual e cultural do país. Esses elementos buscam elencar símbolos que caracterizam a personalidade de um país, tal como “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008: 82). Segundo Anderson, as “comunidades imaginadas” podem ser compreendidas através de práticas culturais e institucionais dos estados modernos que buscam estimular os sujeitos a definirem suas obrigações e práticas como membros de um grupo (que aparentemente é homogêneo). Anne McClintock (2010: 518) lembra que as comunidades não são apenas imaginadas, já que todos os países instauram desigualdades através práticas políticas historicamente construídas. Como consequência, os investimentos ideológicos nacionalistas sobre a unidade das nações também institucionalizaram a diferença de gênero.

Essa definição do que caracteriza ou não a cultura de um país é sempre uma disputa, ou seja, lutas em torno do passado e de como resgatá-lo ou muitas vezes reinventá-lo a fim de reescrever processos de identificação vinculados a grupos

políticos e seus interesses. Deste modo, o patrimônio se orienta em resgatar elementos do passado, ao fazer isso, ele reinterpreta e recria a história, neutralizando diversas lutas políticas envolvidas em processos históricos. Conseqüentemente, a herança patrimonial de um país é um legado forjado para fins de reconhecimento coletivo e é sempre autodefinido e consagrado em artefatos e rituais públicos.

Uma outra esfera central do patrimônio é sua exploração econômica com fins de investimento turístico. A dimensão simbólica e turística fornece elementos para promover o setor turístico que igualmente recria fatores culturais, simbólicos e reinventa a história dando lugar a uma economia visual que conflagra a imaginação coletiva. Ou seja, esses novos elementos são constantemente acrescentados ao patrimônio. Perrota (2012: 170) lembra que a autenticidade que resulta da recriação dos significados culturais pelo turismo não é menos autêntica, já que o patrimônio é uma construção social (mesmo amparado por interesses econômicos, que muitas vezes garante e viabiliza a identidade coletiva).

Assim, o reconhecimento do Pão de Açúcar como patrimônio natural, também faz parte das estratégias políticas relacionadas à cultura, dentre as quais, o turismo tem um papel central. Quando situamos o recorte histórico desse trabalho nos anos 70, é importante mencionar que na esteira de uma série de reconhecimentos feitos pelo IPHAN, havia também outras políticas que avançavam transversalmente dentre as quais as políticas de turismo. Patrimônio e turismo, nesse sentido, se alinhavam às políticas de cultura, que apostaram na ressignificação da ideia de nacionalidade identificado com estereótipos sobre a mestiçagem.

As políticas de produção da cultura hegemônica nacional produzem como efeito disputas sobre visibilidades e invisibilidades na construção do imaginário brasileiro. A geografia de morros e suas fantasias que permearam a história, recontam a trajetória colonial do uso do espaço sob a visão dos colonizadores atravessados pelas epistemologias da modernidade. Elas normatizavam a regulação e condicionamento dos espaços em lógicas de circulação e representação que visibilizam tecnologias de produção de masculinidade, branquitude e heterossexualidade.

Mais contemporaneamente, esse imaginário foi atualizado e reforçado com a produção de políticas públicas que reforçam o estatuto colonial, mas também o ressignificam sob novos códigos semióticos. Enquanto, o Rio de Janeiro nos anos 70 recebia como mão de obra o corpo migrante não branco nordestino (CAMARANO e ABRAMOVAY, 1999: 02) e consolidaram-se políticas de higienização de áreas centrais da cidade (PESTANA, 2020: 301): as praias da zona sul, espacializavam sexualidades não normativas e produziram rupturas na circulação e visibilidade na cidade e conseqüentemente no país. Nessa medida, quando se inventam zonas da cidade com a finalidade de serem o “cartão postal”, ou se criam políticas de reconhecimento da sua “natureza”, se produz também um acúmulo de “verdades” politicamente situadas. Como efeito, essas verdades regulam espaços marcados por registros que reafirmam o corpo legítimo que deve (ou não) circular.

A fim de organizar as políticas culturais, o Estado homogeneizou a nacionalidade para normatizar a ideia de cultura brasileira inspirada em uma pluralidade genérica. A ditadura militar/empresarial pós-64 instaurou ideologicamente a continuidade e não a ruptura com a tradição e conectou a ideologia das políticas culturais no período da mestiçagem. Desta forma, o povo brasileiro seria resultado de uma síntese de três raças fundadoras: o negro, o português e o indígena. Como mostra Ortiz (2012: 92), ideia sobre a qual o Brasil era um “caldeirão de

raças” ou um “continente arquipélago”, como define o autor: a variedade das culturas e a unidade nacional. Deste modo, as políticas culturais institucionalizaram a cultura brasileira como uma forma de aculturação de várias origens.

Na esteira dessas políticas, está a criação da EMBRATUR, através do Decreto-Lei nº 55 de novembro de 1966 que também definia o papel do governo: “normativo, disciplinador e coordenador das atividades turísticas no país. Desta forma, impõe à iniciativa privada a função propriamente empresarial e executiva, como aponta Louise Alfonso (2006: 3). A EMBRATUR era, portanto, uma instituição estratégica para os militares especialmente no que se refere a promoção de uma propaganda nacionalista.

Regimes autoritários, em geral, se preocupam bastante com o turismo por estar essencialmente vinculado à promoção do ideário nacional. A especificidade desse momento no Brasil é que ele vivia uma ditadura que mantinha estreitas conexões com o empresariado. O livro “Empresariado e ditadura no Brasil” (ALVIM et al. 2020:) mobiliza um conjunto de pesquisas sobre as relações que tornaram favoráveis à acumulação criadas durante a ditadura militar-empresarial que iam muito além de reprimir, prender e assassinar opositores políticos. A ditadura e os empresários implementaram uma série de reformas no Estado brasileiro e um modelo legislativo que garantiu altas taxas de lucratividade para o capital internacional. É importante notar a dimensão que o empresariado teve durante esse período da história recente, uma vez que esses atores não só apoiaram aquele regime, como também financiaram e se comprometeram com táticas de extermínio e tortura no combate à oposição.

Segundo Boscatti (2012a: 40-41), a relação entre algumas empresas e o Estado estavam diretamente engajadas em territorializar expressões da nacionalidade através de uma economia de gênero, sexualidade e raça que se materializou através da promoção de produtos e serviços associados à mulher brasileira. A economia se fortaleceu junto à ascensão da indústria do entretenimento, que passou a traduzir modos de organização social e do prazer sexual que os subjetivava por meio da mediação da imagem. O fortalecimento e expansão da produção cultural resultou na integração da “sociedade do espetáculo”. As empresas foram grandes responsáveis por capitalizarem e reterritorializarem ideias sobre o Brasil a partir do consumo de mercadorias atravessadas por significados compartilhados sobre a brasilidade. Essas ideias circularam desde objetos plásticos até televisores, dentre os quais inúmeros outros exemplos poderiam ser dados. Um elemento que estava em jogo na produção de memória sobre o Brasil foi a “mulher brasileira”: afirmando essa categoria universal operacionalizava-se a regulação simbólica e cultural do que pedagogicamente deveria significar, ensinar e representar todas as mulheres brasileiras. A “brasileira” foi o elemento em comum em inúmeros discursos (artísticos, políticos, econômicos, turísticos, etc.) no qual os conteúdos discursivos supunham uma relação traduzível entre sexo e espaço.

A ditadura e a expansão do regime político da heterossexualidade

De 1970 a 1975, Alonso (2006: 52) mostra que durante a gestão de Said Farhat, presidente da EMBRATUR um dos elementos presentes no material de divulgação que mais se repetiram foram de aspectos e cenas do Rio de Janeiro, a principal cidade turística do Brasil. Nele se exibiam imagens de sol e praias, as belezas naturais que conferiam valor e eram considerados um importante dife-

rencial do país. Havia também grande destaque a comida, representada como herança da miscigenação do povo brasileiro, assim como o vitorioso futebol brasileiro. As manifestações populares do Nordeste, o Carnaval (principalmente o do Rio de Janeiro) e a mulher brasileira. Para a pesquisadora, em grande parte desse material, a imagem da mulher é relacionada tanto às praias quanto às manifestações culturais, mas principalmente ao Carnaval. Um exemplo disso aconteceu em 1975, quando Said Farhat então presidente da EMBRATUR discursou na ocasião de uma Conferência:

Sabemos que o futuro do Brasil está em nossas mãos. Que o melhor que temos que fazer agora é mostrar-lhes o país. Chamar sua atenção para as nossas belezas, como a Bahia, Brasília e o Pão de Açúcar, ou as andantes, como as da Praia de Ipanema.² (EMBRATUR, 1975: s.p.)

A relação entre a mulher e a paisagem urbana também revela a cartografia erótica da cidade. Segundo sinaliza Boscatti (2021b: 04) há uma sexualização de alguns espaços urbanos que também se tornam zonas morais uma vez que carregam sentidos compartilhados construídos ao longo do tempo. O mesmo pode ser dito em relação a paisagens naturais que mesmo não encontrando recorrência no modelo binário homem e mulher passam a ser generalizadas por forças do poder.

A associação entre mulher e natureza é um debate amplamente discutido nos estudos de gênero (HARAWAY, 1991; PLUMWOOD, 1993; HIRD, 2004; ALAIMO, 2017). Historicamente, a mulher foi relegada ao plano da natureza. São exemplos as teorias científicas que buscaram nos corpos femininos os limites da inferioridade em relação aos homens. Se de um lado, buscar a natureza significou para as mulheres não brancas a hipersexualização e a subjugação ao estatuto não humano para fins de exploração sexual, trabalhista e comercial. De outro, a ideologia burguesa inventou um modelo reprodutivo de branquitude que condicionou as mulheres branca à esfera doméstica para naturalizar o trabalho doméstico não remunerado. Ou seja, atribuir sentido à natureza, organizar o mundo a partir dessa categoria é também generificar e racializar. Stacy Alaimo (2017: 911) sugere que os estudos de gênero, na maior parte do tempo, buscaram afastar das mulheres do plano da natureza, evidenciando os limites de naturalizar as identidades de modo a procurar significados no campo da cultura e, portanto, elaborar respostas a partir de significados e construções sociais.

Nesse sentido, quando se pensa a categoria de natureza ou quando se classificam políticas públicas tais como “patrimônio natural”, estamos como efeito produzindo gênero e raça, mas não somente, estamos também produzindo normalização sexual. Os espaços são performativos e produzem identidades sexuais. A invenção de novos sujeitos sexuais no final do século XIX (KATZ, 1999: 38) tais como o heterossexual e o homossexual, o reprodutor e o pervertido está relacionada a circulação desses corpos nos espaços que atuam como fábricas de subjetivação. As práticas sociais subjetivadas através de instituições de controle instauraram modelos reguladores que também foram naturalizados para produzirem uma nação heterossexual. As disputas por regimes de visibilidade em relação à nacionalidade reforçam o estatuto normativo de um regime de poder que qualifica a “natureza” de uma país. A “natureza” então passa ser disputada por discursos de racialização, sexualização e generificação, pautando também hierarquias e violências legitimadas por poderes e saberes.

² Tradução do discurso em inglês de Said Farhat, Presidente da EMBRATUR na ocasião da 45ª Congresso Mundial da ASTA, Rio de Janeiro, 27 de outubro de 1975.

Uma consequência disso são as dinâmicas coloniais que se estenderam para além da experiência histórica da colonização, nas quais perpetuaram narrativas que contribuíram para o fortalecimento da relação entre mulher e natureza. O conhecimento que se tem sobre a chegada dos primeiros viajantes só teria começado a circular nas Américas a partir das expedições científicas do século XVIII. O aporte teórico dos viajantes era assentado nas bases do Renascimento, cujos olhares voltavam-se para as figuras humanas e para as paisagens. Nelas se prioriza um tipo de imagem da natureza que buscavam os acidentes naturais acentuados, com montanhas, rios, diversidades topográficas e que podiam causar estranheza e maravilhamento, como indica Pedro de Andrade Alvim (2016: 131). Os viajantes colonizadores expressaram seus próprios imaginários na construção do conhecimento sobre o país a fim de justificar o projeto de dominação.

A ideia de natureza é uma ideia intrinsecamente ligada à ideia de raça, de gênero e de classe. Os colonizadores brancos tinham fantasias em relação à natureza associando a terra “virgem” que foi “descoberta”, “penetrada”. A ideia que atravessou as diferentes representações sobre essa utopia sexual pública pode ser explicada através do conceito de “pornotrópicos” (McCLINTOCK, 2010: 43). O encontro com o “Outro” não branco consolidou fantasias, fetiches, obsessões, hierarquias de classe e o trabalho nos quais raça e gênero colocaram o povo colonizado sob a erótica do alumbramento. Assim, os pornotrópicos estabeleceram uma fantasia tropical, bem distante da realidade, ecoando sobre as incertezas e inseguranças desses “Novos Mundos” e sobre os que habitavam por aqui. O fato é que esse imaginário se estabeleceu *a priori* e hierarquizou as relações entre colonizados e colonizadores produziu, por exemplo, distâncias entre as categorias de raça, de classe e de sexo.

Conforme aponta McClintock as “ciências dos homens” como o marxismo, a psicanálise e a filosofia inventaram a noção de fetiche primitivo. Anne McClintock interpreta que a religião, o dinheiro e a sexualidade foram arranjados em torno da ideia de “fetichismo racial”, uma vez que a imaginação moderna se deslocou para incorporar a noção de “primitivo”. Fazendo uma referência a Pietz, a autora indica que:

inventar o primitivo, a ideia de desvio na Europa passou a servir uma forma moderna de disciplina social. A invenção do fetichismo racial tornou-se central para o regime de vigilância sexual, enquanto o policiamento do fetichismo sexual passou a ser central para o policiamento das classes perigosas tanto na Europa como nas colônias. Povos colonizados eram vistos como desviantes sexuais, enquanto os desviantes de gênero eram vistos como desviantes raciais (...). Dessa maneira, o discurso imperial sobre fetichismo virou disciplina de contenção. (MCCLINTOCK, 2010: 272)

O fetichismo dos povos colonizados era frequente nas narrativas antropológicas e dos viajantes. Esses autores e autoras viam as religiões “fetichistas” como os primeiros estágios da evolução. Posteriormente, a expansão do comércio e dos interesses imperiais tornou o fetichismo um elemento central para o expansionismo. Frente à tradição pornotrópica, no qual as mulheres figuravam aberrações sexuais e humanóides de todo tipo, eram conduzidas narrativas de viajantes que traziam às margens do Novo Mundo fantasia e subjugação. O fetichismo implicado na situação do encontro e no “descobrimento” colonial foi um mapeamento da terra virgem que se deu através da analogia da cena sexual da origem. A ideia frequente da terra virgem era também a reiteração da ideia da terra vazia. Os exploradores quando atravessavam as perigosas fronteiras de mundos desconhecidos e imaginados, ritualmente tornavam femininas suas fronteiras e limites. Nas

narrativas coloniais era bastante comum a erotização do espaço virgem o que permitiu que o território fosse apropriado. Sobretudo a ideia do “esvaziamento” da terra colocou em questão a não propriedade dos povos que aqui habitavam em relação aos direitos por territórios como populações originárias. Isso garante, portanto, que o homem branco mantivesse seu patrimônio, fosse pela fecundação sexual, fosse pela intervenção militar violentamente instaurada.

As fantasias sexo-raciais possibilitaram que regiões do Rio de Janeiro fossem sexualizadas, como mostra Bispo (2015: 4): a Tijuca, foi representada como “altaneira e serena, seduzindo os homens com delírio verde, para Laranjeiras, ou Santa Teresa, que viveriam enciumadas a requestar o coração do Corcovado” (*idem*: 4). Assim, o viajante e o *gringo* que buscavam penetrar nas terras nacionais em busca de todo tipo de aventura poderiam encontrar na exuberância da terra a fantasia sobre a mulher “ao pregão alviçareiro que elle lança aos céos, o turista de outras terras accode pressuroso, avido por apreciar os encantos de que tanto ouviu falar” (*idem*: 4).

De acordo com Bispo, o Guia Turístico de 1933 descrevia o Pão de Açúcar e a Urca como “dois seios tímidos” da mulher formosa que seria o Rio. O autor traz o relato de um viajante alemão Göhrs que se preparou para subir ao Pão de Açúcar, como uma verdadeira aventura colonial. A partir da narrativa do viajante é possível extrair elementos que trazem uma conotação sexual uma vez que evidenciam a experiência de desbravar o Pão de Açúcar (quando ainda havia uma grande dificuldade), aproximando-a de uma experiência sexual e também de descoberta colonial:

Ele subiu no fim da tarde em um pequeno carro, bem no meio das casas do Rio. O carro era dependurado num cabo e nele subia 200 metros para cima de uma rocha chamada de Urca. Nas costas desse rochedo arredondado e sem importância, Göhrs desceu, andou um trecho e subiu noutro carro, que o levou novamente aos ares. Ele tinha muitas vezes visto esse carro dependurado no cabo entre as duas rochas de baixo - o que era ridículo e perigoso. Göhrs sentou-se no carro, que o devia levar do rochedo de 200 metros de altura àquele de 400 metros - e essa viagem decorria sobre uma floresta bastante intrincada, que êle podia ver de cima, como uma ave.

Essa viagem pendente ficou inesquecível para Göhrs, não apenas por ter-lhe proporcionado um sentimento terrivelmente desagradável de estar pendurado num cabo, **num cabo sul-americano**, que a todo momento poderia romper, mas também **porque o falo gigantesco do rochedo**, ao qual o carro se dirigia balançando tal como um navio em tempestade, com decisão e energia, e a beleza da floresta, que nunca tinha sido **por alguém penetrada, esgotaram toda a fantasia de Göhrs.**

Este era o Pão de Açúcar, o amigo de semanas de Göhrs, sobre o qual agora descia. **No cimo desse falo de rocha** havia uma pequena plataforma. Como num balanço, Göhrs ali estava, pois o Pão de Açúcar era inclinado sobre a entrada dos navios na baía, que parecia que estava a meio caminho de cair no mar.”

Kasimir Edschmid salienta a possibilidade oferecida pelo alcance do cimo do Pão de Açúcar para que se pudesse visualizar a cidade e todo o ambiente em que se inscrevia. O seu texto surge como uma das mais entusiásticas descrições da literatura de viagens, afirmando tratar-se de uma imagem marcada pela mais alta perfeição nas relações entre cidade e natureza. (BISPO, 2015: 4, grifos meus)

A narrativa, presente no Guia Turístico da década de 30 descreve a subida ao Pão de Açúcar fazendo alusão a penetração sexual, referindo-se ao morro como um “falo gigantesco”. É interessante notar, que não existe uma verdade discursiva em relação a generificação do Pão de Açúcar a partir de diferentes percepções, ora associam o morro a uma mulher, ora um homem. Mais relevante do que assumir de fato uma ou outra oposição, é compreender como essas diferentes perspectivas são capturadas pelo poder e como elas podem se alternar de acordo com negociações políticas específicas. O poder enuncia um ou outro discurso para conferir sentido a suas estratégias de atuação.

Posteriormente nos anos 70, enquanto flagraram-se estratégias para repensar modelos reguladores de nacionalidade, o Pão de Açúcar continua sendo uma ferramenta importante de produção de signos. O olhar dos viajantes estrangeiros permanecia presente em narrativas sobre a identidade brasileira, mas especialmente a partir 70 com a consolidação da cultura de massa e da televisão houve um certo protagonismo de suas percepções sobre o Brasil (que na maior parte das vezes eram atravessadas pela atração física das brasileiras). Em materiais midiáticos a percepção dos estrangeiros sobre o Brasil passou a notabilizar o corpo da “mulher brasileira” e retomar as fantasias coloniais. Um exemplo é o relato trazido pela Revista Rio Samba e Carnaval (1973: 08) que era parte do material de divulgação da EMBRATUR. Nela percebe-se uma busca por fazer uma releitura do olhar de conhecidos viajantes do século XIX, Von Spix e Von Martius, a partir do olhar mais contemporâneo do seu narrador. Nele, retrata-se o Pão de Açúcar em um apelo interessado na sexualização e generificação da paisagem cultural e natural da cidade.

Ouve o Rio que passa. O efeito geral lembrou a Darwin das mais alegres cenas de ópera. O retinir dos martelos, o surdo ribombo do bate-estaca, a zoeira dos carros como se as ruas fossem túveis hidráulicos...Ouve o Rio que fica. Aos olhos de Von Spix e Von Martius desenrolou-se uma vista maravilhosa. A modulação das montanhas, doce, casta é agredida pelas pontas fálicas do granito. Este contraste de sensualidade e ternura procede o nosso hálito e sobrevive. Dança nas ondas do Rio. O ambiente é um puro afrodisíaco- suspirou em alemão o Conde Keyserling. Dança com a mulata que desde da colina. Dança com a dourada ariana que veio do mar para o Carnaval... (*idem*: 8)

Desta maneira, para situar as representações generificadas e sexualizadas do Pão de Açúcar, especialmente nesse período, é importante integrá-las um quadro discursivo mais amplo que se propõe a reinventar modelos de corporalidade, sexualização e racialização a partir do universo simbólico da Zona Sul carioca. Os sistemas de representação passaram a desenvolver imagens e narrativas sobre a carioca referindo-se as belezas naturais como seu maior atrativo. O turismo de massa estava interessado em capitalizar estrangeiros em busca de sexo, no entanto, mais do que isso, as tecnologias de poder operavam novas formas de idealizar a brasilidade. Nesse jogo, mercadorias e o consumo em geral buscaram criar significados à carioca e o espaço urbano do Rio de Janeiro que também era um produto transnacional.

A sexualização da cidade: a visibilidade do corpo e turistificação

O estatuto de verdade que o corpo teatralizava poderia incorporar as fantasias sobre soberania nacional, munindo-se de significados inscritos em uma linguagem de espacialização, atravessada por novas relações de poder e de saber que topologizavam a materialidade do corpo. O corpo nacional permitiu a reterritorialização do Brasil como também uma categoria bioestética, o que possibilitou que nos anos 80 o avanço do turismo médico voltado para a cirurgia plástica, como mostra Denise Bernuzzi Sant'Anna (2016: 5)

A sexualização da cidade era uma narrativa constante em relatos de estrangeiros, mas não só deles. A “revolução sexual” trazia ao Rio de Janeiro um florescimento das sexualidades que passaram a ser vividas com mais liberdade mesmo durante a ditadura. A contracultura era experimentada particularmente no Pier de Ipanema como um movimento de experimentação física onde procurava se

viver a sexualidade mais abertamente. A nova revolução dos costumes que governava a classe média impactava num afrouxamento de costumes conservadores, a ponto de produzirem mulheres mais conscientes em relação a sexualidade e homens que desobedeciam aos modelos de virilidade hegemônicos (cabelos longos, roupas estilo “unissex”, falas delicadas e atos gentis). Para eles, havia um elogio relacionado à valorização de um “lado feminino”, que eram características comuns a um novo modelo e masculinidade que surgia (DUNN, 2016: 195).

Apesar da contracultura produzir rachaduras nos modelos normativos de identidades sexuais, o poder renegociava a imagem nacional junto aos canais de divulgação. Said Farhat, que foi presidente da EMBRATUR havia declarado a necessidade de divulgar sobre as belezas naturais do Brasil, referenciando-se às andantes de Ipanema (ou seja, as mulheres) que também eram vistas como um atrativo turístico. Algum tempo depois, fazia uma declaração pública onde reclamava o fato de que o erotismo “se tornou um lugar comum” no Brasil e que essa era uma forma “cruel de conquista” (COWAN, 2016: 123) frente à infiltração comunista através da imoralidade.

A questão que se coloca é: o turismo foi um dos principais responsáveis pela centralização da “unidade nacional”. De acordo com o Plano Nacional de Cultura, caberia as políticas de turismo a responsabilidade pela construção de uma imagem nacional integrada e coerente. Deste modo, o presidente da Empresa Brasileira de Turismo, ao mesmo tempo em que condenava o erotismo enquanto administrava a “unidade nacional” também comercializava a utopia erótica das “garotas de Ipanema”: sensuais e sempre disponíveis (BOSCATTI, 2020: 109)

O mesmo Estado que verticalizava o combate moral, a defesa da família e a censura, estruturalmente manipulava o espaço semiótico “nacional” (através do turismo, por exemplo) negociando a heteronormatividade, tentando banir as sexualidades dissidentes e as expressões *queer* a fim de regular o que eram as condutas adequadas e visíveis no imaginário nacional e global. O *soft porn* se instaurava como linguagem preferencial da mídia e a EMBRATUR (um braço do Estado) acentuava esse caráter regulador essa economia visual que recriava o Rio de Janeiro investindo na semi nudez feminina a fim naturalizar papéis de gênero e normalizar o corpo “*straight*” (heterossexual) perfeito, “natural”, sedutor e consumível. Portanto, as políticas visuais e representações hegemônicas sobre o Brasil, produzidas pelos dispositivos de poder, estipularam uma cultura visual heteronormativa como profilaxia social. A heteronormatividade era canalizada pela cultura de massa que comercializava modelos regulatórios de gênero e raça

Nesse processo, “a Garota de Ipanema” surgia como um modelo turístico-mercadológico que buscava a subjetivação do seu caráter bioestético, tornando-o uma expressão da brasilidade que se expressava como uma utopia sexual pornográfica remodelada. Sua “natureza” sexual materializou uma fábrica de imagens tornou a brasileira (ou carioca) uma potencial parceira sexual, disponível e dócil.

Amparada sobre ideais de branquitude, a garota de Ipanema carregava novos signos que reinterpretam padrões cromáticos dentro da esfera da branquitude. O bronzeado surgia como uma nova perspectiva para a branquitude do Brasil neoliberal e pós-eugênico. Fabricado pelas tecnologias farmacológicas oriundas da iniciativa privada, o bronzeado, flertava com um tipo de morenidade *sui generis* que efetivamente era branca. Assim, ao inventarem a garota de Ipanema como um modelo do novo corpo nacional, inauguraram também novas maneiras de teatralizar antigos imaginários sobre a erótica colonial e suas fantasias sexuais amparadas em um sistema valorativo branco. Desta forma, os dispositivos de poder

disseminaram a garota de Ipanema negociando estratégias locais e globais de significação do corpo nacional. Patrícia Farias (2007: 264) anos mais tarde, já na década de 90, realizou uma etnografia nas praias da Zona Sul carioca apontando que a morenidade se tornara norma na cidade. De modo que o bronzeado reforçava a conquista de uma cor considerada a perfeição do corpo. Em conformidade, o espaço da praia tornava o local onde ocorria a transformação da cor que caracterizava a brasilidade.

A ideologia da mestiçagem e sua pluralidade genérica implementada pelas políticas de cultura reforçavam igualmente o que foi anunciado por Munanga (1999: 84): um ideário de branqueamento que utiliza mecanismos psicológicos e simbólicos que generalizam e universalizam a branquitude, mas a encobrem sob a lógica das “morenidades” fabricadas cosmeticamente ou não. Historicamente, as mulheres negras, indígenas e mestiças foram personagens das narrativas nacionais, muito embora tenham sido representadas de forma problemática³. A “mulata” encarnava todos os atributos que eram também associados à mestiçagem: a lubricidade, a volubilidade e a amoralidade. A mulher negra “branqueada” na literatura, acessava imaginários fundamentados nas teorias científicas do século XIX que associavam miscigenação ao subdesenvolvimento e a hipersexualidade. Os pesquisadores brasileiros entendem que essas representações literárias privilegiam um fluxo de categorias não polares como branco e negro. Haveria assim, uma escala cromática, onde as classificações sociais também interferem para definir um ou outro corpo dentro desses polos opostos.

Na década 1930, a literatura codificou na mulata uma proposta ética e estética de mediação do processo de mestiçagem, sem de fato ser incorporada pelas tecnologias de representação como uma possibilidade estética positiva. Em resumo, essa mulher negra era uma personagem imaginada, embora pouco figurada. Através do enorme alcance e projeção que a expansão das mídias conquistou nos anos seguintes a 1964, a mulata consolidou uma imagem e a materialização de um corpo. Inventada em meados dos anos 30 através de um modelo discursivo que frequentemente especializava seu corpo junto ao Nordeste brasileiro, a mulata foi reapropriada pelo regime de poder dos anos 70 através de narrativas *soft porn* e do universo discursivo do samba e do Carnaval carioca.

O que tornou, a partir dos anos 70, o corpo da zona sul como um modelo cultural de massa, beleza e nacionalidade através “garota de Ipanema”, pornográfica e acessível foi sua relação imediata com o consumo, que figurava em representações reais de um público consumidor elitista, branco e hegemônico. A emergência de um público consumidor jovem⁴ e as preocupações do regime civil-militar acerca do novo estilo de vida (atravessados por gênero e sexualidades) que buscava proteger o mundo heterossexual, branco e divulgador do Brasil moderno.

No Brasil, a comercialização, a elaboração e a ritualização das técnicas e modelos de beleza bronzeada circulavam através das práticas de consumo onde se codificavam também as estratégias de fabricação de uma escala cromática de beleza branca/bronzeada aceita. Junto a elas, o poder promoveu também um sistema de comportamentos e valores que regulava os limites entre o corpo bonito e

³ Embora haja diversas referências literárias mesmo antes disso, a década de 30 fortalece as representações em torno da mulata como personagem nacional. São exemplos Rita Baiana de O Cortiço (de Aluísio de Azevedo) e Gabriela (de Jorge Amado) que consolidaram concepções hegemônicas do pensamento brasileiro e demonstraram como os autores têm dificuldade de fugir do ideal social e estético do branqueamento. Além desses trabalhos, como Casa grande & Senzala de Gilberto Freyre e Menino de Engenho de José Lins do Rego também apresentam representações acerca da sensualidade da mulata.

⁴ O nascimento de uma cultura juvenil aconteceu na década de 50 do séc. XX, visto que foram nestes anos que a cultura de massa se tornou observada como uma realidade irrestrita assim como a “produção” massiva de bens culturais voltados ao mercado jovem.

aceito. Então, cada indivíduo poderia negociar as suas próprias táticas de representação de si através da moda, do corpo e do consumo. Em contextos globais, as obsessões pornográficas poderiam ser mantidas em um sistema que fazia referência a racialização (negra) colonial a partir da ideia genérica de “morenidades”, sem efetivamente ser condicionado pela negritude, priorizando códigos de consumo das classes médias brancas. Tudo isso poderia ser expresso através do corpo nacional, suas formas perfeitas casadas com a expansão do capital internacional, a cultura de massa e seu eficiente sistema de signos e mercadorias “nacionalmente” elaboradas.

A criação de uma norma reguladora que associava corpo e espaço (local-global) mirava tanto aquilo que se pode subjetivar em um corpo, como a uma população inteira a quem se designava aplicar um modelo de verdade. O corpo, motor biopolítico dessa disputa, foi alvo da manutenção de representações sobre o privilégio de representação da cidade, que tinha a função de subjetivar enunciados e práticas sobre o Brasil desenvolvido. “As mulheres mais bonitas do mundo”, “o corpo mais desenvolvido do mundo”, possibilitaram que a relação beleza e tecnologia se associassem ao Brasil.

O Brasil não só tinha avançado em relação às teorias raciais que condenavam o futuro moral, físico, intelectual e estético. A relação entre Estado e empresariado permitiu que ideias de brasilidade fossem capitalizadas junto às empresas, agora o Brasil não tinha apenas belezas “naturais” (produzidas ao longo do processo de branqueamento e heteronormatização da nação) como também as vendia. Deste modo, é a partir dos anos 80 em que o país se torna uma referência em medicina estética e um centro importante de destino de turismo médico.

Nesse sentido, as políticas culturais, que reconheceram o Pão de Açúcar como patrimônio natural nos anos 70 reforçaram uma série de estatutos que recombinaavam a ideia de “natureza” a gênero, sexualidade e raça. O projeto político heterossexualizador do Estado tornava visível o corpo feminino para dentro de uma lógica normativa e anti-homossexual e apagava as rachaduras que as dissidências sexuais causavam no espaço performativo da Zona Sul carioca. A luta por tornar a Zona Sul um espaço habitado por homens heterossexuais brancos nas quais mulheres cisgêneras eram atrativos, figurou parte central da política do Estado ditatorial.

Considerações finais

As obsessões coloniais de generificação, racialização e sexualização dos espaços se reorganizavam em novas dinâmicas no momento em que o Brasil, vendia seu “*brazilian way of life*”: uma utopia heterossexual que relacionava os espaços da zona sul carioca a uma erótica comercial que vendia corpos femininos perfeitos e uma natureza aberta e disponível. Enquanto as fantasias de colonizadores impunham sobre o espaço dos morros do Pão de Açúcar o próprio desejo sexual, de ocupação e fecundação da terra, o reconhecimento do patrimônio inúmeros anos mais tarde cumpriu a função performativa de regular interseccionalmente os mecanismos simbólicos de ocupação do espaço masculino branco e heterossexual. As estratégias do poder rizomaticamente significavam a categoria natureza atribuindo a ela os mesmos sentidos historicamente acionados lhe conferindo gênero, raça e sexualidade. Ao mesmo tempo, tecnologias disciplinares materializaram significados sociais para que a garota de Ipanema e a mulata do Carnaval, despontassem como a nova verdade naturalizada: pornográficas, acessíveis e mais do que isso, “verdadeiramente” brasileiras.

Assim, o reconhecimento do Pão do Açúcar como “patrimônio natural” se localiza em outro: o de nomear e caracterizar as belezas naturais (mulheres) como parte de estratégias de mercantilização, racialização e nacionalização da identidade nacional. A construção da representação simbólica da cidade é um processo dinâmico e está vinculado a projetos políticos que tentam produzir uma imagem particular, no entanto, segue modelos generalizados de espetacularização, do qual fazem parte outros processos como a patrimonialização, a estetização, a normatização sexo-racial e a turistificação.

Recebido em 30 de março de 2022.

Aprovado em 27 de abril de 2022.

Referências

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ALAIMO, Stacy. Feminismos transcorpóreos e o espaço ético da natureza. *Estudos Feministas*, 25 (2): 562, 2017

ALFONSO, Louise. *EMBRATUR: Formadora de imagens da nação brasileira*, Dissertação de Mestrado, Antropologia, UNICAMP, 2006.

ALVIM, P. A. Das estepes da Lapônia à selva amazônica: viagens do pintor François? Auguste Biard em 1839 e 1859. *Revista XIX*, (3): 117, 2016.

ALVIM, P. A; CAMPOS, Pedro Henrique Pedreira; BRANDÃO, Rafael Vaz Da Motta; NETO E LEMOS, Renato Luís Do Couto. *Empresariado e Ditadura no Brasil*. Ed. Consequência, 2020.

BISPO, A.A. (Ed.). O Pão de Açúcar na recepção cultural do Brasil na Europa. Vistas e visões na pintura, fotografia e na literatura de viagens: K. Oenike (1862-1924), A. Funke (1869-1941), K. Guenther (1874-1955) e outros. *Revista Brasil-Europa: Correspondência Euro-Brasileira*, 2015.

BOSCATTI, A. P.G. *A bunda e a "natureza" nacional: a invenção sexopolítica da brasilidade nos anos 70 e 80*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

BOSCATTI, A. P.G. Bunda: um signo interpretativo de nova brasilidade nos anos 70 e 80 no Brasil. *Latin American and Latinx Visual Culture*, 3 (3): 38–57, 2021a.

BOSCATTI, Ana P.G. The butt spatialization and the resexualization of the city. Translated from Portuguese by Nina Petek. *V!RUS*, 22, 2021b. Available at: <http://www.nomads.usp.br/virus/virus22/?sec=5&item=117&lang=en> [Accessed 29 March 2022]

CAMARANO, Ana; ABRAMOVAY, Ricardo. *Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: panorama dos últimos 50 anos*. Brasília: Ipea, 1999.

COWAN, Benjamin A. *Securing Sex: Morality and Repression in the Making of Cold War Brazil*. The University of North Carolina Press, 2016.

DUNN, Cristopher. *Contracultura: Alternative arts and Social Transformation in Authoritarian Brazil*. Chapel Hill, The North Carolina Press, 2016.

EMBRATUR, Tradução do discurso em inglês de Said Farhat, Presidente da EMBRATUR na ocasião da 45^a Congresso Mundial da ASTA, Rio de Janeiro, 27 de outubro de 1975

FARIAS, Patrícia. “Corpo e classificação de cor numa praia carioca”. In: MIRIAN, Goldemberg (org.). *Nu & Vestido: Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro, Editora Record, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos). Tradução de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1700-1900*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.

HIRD, Myra J. Naturally Queer. *Feminist Theory*, 5 (1): 85-89, 2004.

JEUDY, Henri-Pierre. *Espelho das cidades*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005.

KATZ, Jonathan. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

McCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. tradução Plínio Dentizien. Campinas: Editora UNICAMP, 2010.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2012.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica e filosofia - Textos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1972.

PERROTTA, Isabella. Pão de Açúcar e calçadão de Copacabana: a patrimonialização da paisagem carioca em marcas e suvenires. *Design e/é Patrimônio*, 1: 163-175, 2012.

PESTANA, Marcos Marques “Regimes políticos e remoções de favela no Rio de Janeiro (1962–1973)”. In: CAMPOS, Pedro Henrique Pedreira; DA MOTTA BRANDÃO, Rafael Vaz; LEMOS, Renato (eds.). *Empresariado e ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.

- PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge, 1993
- PRATZ, L. El concepto de patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27: 63-76, 1998.
- PRECIADO, Paul Beatriz. Cartografias queer: o flâneur perverso, a lésbica topofóbica e a puta multcartográfica, ou como fazer uma cartografia “zorra” com Annie Sprinkle. *Performatus. Inhumas*, 5 (17), 2017
- RAMOS, Eliana. Anos 60 e 70: Brasil, juventude e rock”. *Revista Ágora*, 10: 3-20, 2009.
- RIO SAMBA E CARNAVAL, (2), 1973.
- RIO SAMBA E CARNAVAL, (23), 1994.
- RIO SERVICE, (26), janeiro de 1986.
- SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. “O imperativo da beleza no Brasil”. *Confins*, (26), 2016.
- TEIXEIRA, Fábio; CAMINHA, Iraquitan; LIMA NETO, Avelino. As funções do olhar em Foucault. *Aurora: revista de arte, mídia e política*, 10 (29): 108-126, 2017.

ACENO
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

A Aceno recebe em
FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).
Interessados em atuar como
pareceristas
podem realizar seus cadastros no site