

# ACENO

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

VOLUME 6  
NÚMERO 11  
(JAN/JUL. 2019)

## Proposta Editorial

**ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste** é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catálogo na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

---

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 6, n. 11, Jan./Jul. 2019. – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2019. (publicada em abril de 2020)

Semestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editor: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva.

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

---

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**

Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

Diretora: Marluce Souza Silva

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

Chefe: Aloir Pacini

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Coordenador: Marcos Aurélio da Silva

Vice-Coordenador: Paulo Delgado

**EDITOR**

Marcos Aurélio da Silva

**COMITÊ EDITORIAL**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

Sonia Regina Lourenço

Flávia Carolina da Costa

**COMITÊ EDITORIAL JÚNIOR**

Alan dos Santos Costa

Alessandra Corezomaé Boroponepá

Alexandre de Arruda Peixoto

Aline Ferreira Ril

Ana Carolina Magalhães Rocha

Andréa Luiza de Carvalho Bouret

Francisco Carlos Tavares da Silva

Isabela Alves Mercuri

Jéssica de Souza Gola

Letícia Correia Gonçalves

Lucas Luís Moreira França

Sebastião Mendes de Arruda

Terezinha Valéria da Silva

## **CONSELHO CIENTÍFICO**

Aloir Pacini – UFMT  
Andréa de Souza Lobo – UnB  
Carla Costa Teixeira – UnB  
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB  
Carmen Lucia Silva – UFMT  
Clark Mangabeira Macedo – UFMT  
Deise Lucy Montardo – UFAM  
Edir Pina de Barros  
Eliane O’Dwyer – UFF  
Érica Renata de Souza – UFMG  
Esther Jean Langdon – UFSC  
Fabiano Gontijo – UFPA  
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT  
Heloísa Afonso Ariano – UFMT  
Izabela Tamasso – UFG  
Juliana Braz Dias – UnB  
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP  
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB  
Márcia Rosato – UFPR  
Márcio Goldman – MN/UF RJ  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ  
Miriam Pillar Grossi – UFSC  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Patrice Schuch - UFRGS  
Patrícia Silva Osório – UFMT  
Paulo Rogers Ferreira – Université Laval  
Paulo Sérgio Delgado – UFMT  
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC  
Sérgio Carrara – IMS/UERJ  
Sonia Regina Lourenço – UFMT  
Sueli Pereira Castro – UFMT

## **PROJETO GRÁFICO**

Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
José Sarmento – UCDB  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Sonia Regina Lourenço – UFMT

## **CAPA**

José Sarmento – UCDB  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT



**Sumário**  
Table of Contents  
Tabla de Contenido

**Editorial** 9

**Conferência**  
Conference  
Conferencia

**Antropologia Urbana: da metrópole à aldeia**  
Urban Anthropology: from the metropolis to the village  
Antropología Urbana: de la metrópoli a la aldea

*José Guilherme Cantor Magnani* **11**

# **Dossiê Temático: Políticas patrimoniais contemporâneas e os novos desafios da antropologia**

**Thematic Dossier: Contemporary heritage policies and the new  
challenges of anthropology**

**Dossier Temático: Políticas patrimoniales contemporâneas y los  
nuevos desafíos de la antropología**

## **Apresentação**

Presentation

Presentación

*Simone Pondé Vassallo; Patricia Silva Osorio*

**31**

### **Por uma antropologia do desmonte e da resistência: impactos e alternativas à transição conservadora nas fabricações dos patrimônios imateriais em Minas Gerais, Brasil**

**For an anthropology of dismantling and resistance: impacts and  
alternatives to the conservative transition in the fabrication of  
intangible heritage in Minas Gerais, Brazil**

**Por una antropología del desmonte y de la resistencia: impactos y  
alternativas a la transición conservadora en las fabricaciones de los  
patrimonios inmateriales en Minas Gerais, Brasil**

*Guilherme Eugênio Moreira*

**35**

### **A salvaguarda do patrimônio imaterial em tempos de aniquilação da diversidade: notas sobre o fundamentalismo cristão e a “capoeira gospel”.**

**The safeguarding of intangible heritage in times of annihilation of  
diversity: notes on Christian fundamentalism and “gospel capoeira”**

**La salvaguardia del patrimonio intangible en tiempos de aniquilación  
de la diversidad: notas sobre el fundamentalismo cristiano y la  
“capoeira gospel”**

*Maria Paula Fernandes Adinolfi*

**51**

### **Antropologia do restauro: notas sobre o projeto arquitetônico de um novo Estádio do Pacaembu**

**Anthropology of restoration:  
notes on the architectural design of a new Pacaembu Stadium**

**Antropología de la restauración:  
notas sobre el diseño arquitectónico de un nuevo estadio Pacaembu**

*Luca Otero D'Almeida Fuser*

**65**

**Os agentes do deus elástico no Baixo Amazonas:  
apontamentos sobre materialidade e patrimônio do  
período da borracha**

The agents of the elastic god in the Lower Amazonas: notes on  
materiality and heritage of the rubber period

Los agentes del dios elástico en el Bajo Amazonas: notas sobre la  
materialidad y el patrimonio del período del caucho

*Tiago Silva Alves Muniz*

**83**

**Artigos Livres**

Free Articles

Artículos Libres

**Interfaces entre os agenciamentos políticos do Estado e das  
micropolíticas das travestis do Zero na baixada cuiabana**

Interfaces between the political agencies of the State and the  
micropolitics of transvestites from Zero in Baixada Cuiabana

Interfaces entre las agencias políticas del Estado y la micropolítica de  
travestis de Zero en la Baixada Cuiabana

*Haydeé Tainá Schuster*

**97**

**“A escuta sensível para além das grades”: oficinas com  
mulheres aprisionadas**

“Sensitive listening beyond the bars”: workshops with women in  
deprivation of liberty

"La escucha sensible más allá de las rejas": talleres para mujeres  
aprisionadas

*Márcio Alessandro Neman do Nascimento,  
Kesley Gabriel Bezerra Coutinho, Lorena Lopes de Oliveira,  
Anita Cristina Gonçalves da Rocha, Jefferson Adriã Reis*

**111**

**Segurança Alimentar, produção de alimentos e saúde:  
um olhar para os territórios agrícolas de Mato Grosso**

Food Security, food production and health:  
a look at the agricultural territories of Mato Grosso

Seguridad alimentaria, producción alimentaria y salud:  
una mirada a los territorios agrícolas de Mato Grosso

*Marcia Leopoldina Montanari Corrêa,  
Wanderlei Antônio Pignati, Marta Gislene Pignatti*

**129**

# Ensaaios Fotográficos

Photo Essays

Ensayos Fotográficos

## Representação do mundo masculino na sociedade Xavante

Representation of the male world in Xavante Society

Representación del mundo masculino en la sociedad Xavante

*Domingos Sávio de Almeida Cordeiro* **147**

## Resenhas

Reviews

Revisións

## O Regime Imagético Pankararu: Performance e Arte Indígena na Cidade de São Paulo

*Ana Carolina Belei* **157**

## Diálogos com os Guarani: Articulando Compreensões Antropológicas e Indígenas

*Bruno Emílio Fadel Daschieri* **163**

# Editorial

Aceno, 6 (11), jan./jul. 2019

A décima primeira edição da **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, periódico científico semestral *on-line* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso, segue o projeto deste periódico de contribuir com a produção antropológica fora dos grandes centros.

Voltamos com a sessão Conferência, onde temos a honra de publicar o artigo “Antropologia Urbana: da metrópole à aldeia”, de autoria de José Guilherme Cantor Magnani, da Universidade de São Paulo (USP), um dos maiores expoentes da Antropologia Urbana no Brasil. O trabalho resulta da aula inaugural de 2018 do PPGAS/UFMT e mostra as atualizações da antropologia realizada nas cidades do ponto de vista deste autor que, desde a década de 1980, tem produzido reflexões que inspiraram e inspiram gerações de antropólogos. Magnani apresentou, em Cuiabá, resultados de pesquisas recentes, realizadas por ele e seus orientandos, que apontam novas possibilidades para a antropologia em novas configurações urbanas, como o estudo com comunidades indígenas, que ocupam cada vez mais as cidades, sem com isso deixarem de produzirem suas culturas. Num estilo ao mesmo tempo simples e sofisticado, Magnani nos instiga a pensar que uma mesma cidade pode ser lida em diversas chaves, tornando-se uma nova cidade a cada olhar, seja de surdos, skatistas, cultivadores de hortas, índias sementeiras, índios “peladeiros” de futebol, *punks* ou metaleiros.

O Dossiê Temático deste número, *Políticas patrimoniais contemporâneas e os novos desafios da antropologia*, organizado pelas antropólogas Patricia Silva Osorio (UFMT) e Simone Pondé Vassallo (UFF), traz quatro artigos, etnografias de diferentes regiões brasileiras, que nos alertam para o crescimento do conservadorismo no Brasil e como este contex-



to, associado a políticas neoliberais, coloca em risco os patrimônios material e imaterial, trazendo novos desafios às práticas de antropólogos, arqueólogos e museólogos. Lugar de uma prática acadêmica engajada, o patrimônio cultural é um espaço privilegiado de observação de como as políticas públicas se transformam ao sabor das tendências partidárias, de onde a necessidade de termos leis e ações que protejam as conquistas das últimas décadas.

Na sessão de Artigos Livres, trazemos três trabalhos que representam questões urgentes do contemporâneo e os novos sujeitos do campo das ciências humanas em suas relações com a saúde, no sentido amplo do bem estar ou do bem viver. O trabalho de Haydeé Tainá Schuster resulta de sua dissertação de Mestrado em Antropologia pela UFMT, realizada junto mulheres travestis, sobre as relações territoriais delas num espaço de prostituição famoso na Baixada Cuiabana, trazendo novas formas de se pensar em corporalidades, violência e transfobia, um desafio às políticas públicas da saúde e da segurança. Já o trabalho de Márcio Neman do Nascimento et al. aborda as escutas oferecidas a mulheres em privação de liberdade de um centro de detenção de Rondonópolis, por um projeto de extensão do Curso de Psicologia da UFMT. As narrativas dessas mulheres aprisionadas nos revelam o peso da institucionalização no projeto de vida delas. Na mesma linha de diálogos desta revista com outros campos das ciências humanas, o artigo de Marcia Montanari Corrêa et al., pesquisadores da Saúde Coletiva, traz uma importante reflexão sobre como o uso de agrotóxicos se tornou um modelo imposto às atividades agroeconômicas de Mato Grosso, colocando em risco a segurança alimentar e a saúde da população, por ser um “modelo de produção de alimentos pautado no uso de insumos químicos, produção de monocultivos e transgenia”.

Voltamos também com a sessão de Ensaio Etnográfico, com o belo trabalho de Domingos Sávio de Almeida Cordeiro, resultante de uma excursão turística na aldeia Xavante Etenhiritipá, em Canarana (MT). As imagens destacam a masculinidade entre os Auê, presente em momentos marcantes do cotidiano.

Por fim, na sessão Resenhas, trazemos mais dois livros da Coleção Brasil Plural, publicada pela Editora da UFSC e pelo Instituto Brasil Plural (IBP), resenhados pelos colaboradores Ana Carolina Belei e Bruno Fadel Daschieri: *O Regime Imagético Pankararu: Performance e Arte Indígena na Cidade de São Paulo*, de Marcos Albuquerque, e *Diálogos com os Guaranis: Articulando compreensões antropológicas e indígenas*, organizado por Nádia Heusi Silveira, Clarissa Melo e Suzana Cavalheiro de Jesus. Os dois livros mostram as resistências indígenas no Brasil contemporâneo, seja nas cidades, nas aldeias ou nas universidades, e mantém a tradição do IBP em torno dos saberes plurais e no que eles podem pressionar e desafiar as políticas públicas.

Boa leitura!

**O Editor**

# Antropologia Urbana: da metrópole à aldeia<sup>1</sup>

**José Guilherme Cantor Magnani<sup>2</sup>**  
Universidade de São Paulo

**Resumo:** No dia 25 de abril de 2018, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT teve como aula inaugural a Conferência “*Antropologia Urbana: da metrópole à aldeia*”, proferida pelo professor José Guilherme Cantor Magnani, cujas reflexões ocupam agora as páginas da *Aceno*. Um dos principais expoentes da Antropologia Urbana brasileira, Magnani apresenta nesta conferência a possibilidade de colocar a Antropologia Urbana em diálogo com outros campos de pesquisa, de forma a superar a antinomia “*na e da cidade*”. Partindo de pesquisas realizadas por ele e seus orientandos, nos últimos anos, no Núcleo de Antropologia Urbana (NAU/USP), a ideia de Magnani é a de ampliar o campo da Antropologia Urbana, em diálogo com outras áreas do conhecimento.

**Palavras-chave:** Antropologia Urbana; Teoria Antropológica; Cidade; Metodologia.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Antropologia Urbana: da metrópole à aldeia*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (11): 11-30, janeiro a julho de 2019. ISSN: 2358-5587.

<sup>1</sup> Transcrição de áudio: Letícia Corrêa Gonçalves, mestranda do PPGAS/UFMT. Revisão e edição: Marcos Aurélio da Silva (PPGAS/UFMT). Revisão final: Ivo Cantor Magnani.

<sup>2</sup> José Guilherme Cantor Magnani é professor titular do Departamento de Antropologia da FFLCH da USP, pesquisador nível 1-B (CNPq). É mestre em Sociologia pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO/CHILE). Concluiu o doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo, em 1982. Defendeu tese de Livre-Docência em 2010 e de Titular em 2012 também na USP. Além de mais de 50 artigos em periódicos especializados e nove livros publicados, orientou 34 dissertações de mestrado e 17 teses de doutorado, além de ter orientado 66 trabalhos de iniciação científica na área de Antropologia. Recebeu o prêmio “Erico Vanucci Mendes CNPq/SBPC”, em 1989, e o “Mérito de Humanidades”, em comemoração aos 80 anos do Setor de Ciências Humanas (SCH) da UFPR, em 2018. É co-coordenador do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, editor da coleção “Antropologia Hoje”, editora Terceiro Nome.

## Urban Anthropology: from the metropolis to the village

**Abstract:** On April 25, 2018, the UFMT Postgraduate Program in Social Anthropology had, as its inaugural class, the conference “Urban Anthropology: from the metropolis to the village”, given by professor José Guilherme Cantor Magnani, whose reflections now occupied as pages of *Aceno*. One of the main exponents of Brazilian Urban Anthropology, Magnani presents at this conference the possibility of placing an urban anthropology in dialogue with other fields of research, in order to overcome an antinomy “*in and of the city*”. Based on research carried out by him and his students, in the last years, at the Research Center of Urban Anthropology (NAU/USP), Magnani's idea is to open the field of Urban Anthropology a little more to see where it is most effective, including in other areas of knowledge.

**Keywords:** Urban Anthropology; Anthropological Theory; City; Methodology.

## Antropología Urbana: de la metrópoli a la aldea

**Resumen:** El 25 de abril de 2018, el Programa de Posgrado en Antropología Social de la UFMT tuvo como su clase inaugural la conferencia “Antropológica Urbana: de la metrópoli a la aldea”, impartida por el profesor José Guilherme Cantor Magnani, reflexiones ahora ocupadas como páginas de *Aceno*. Magnani, uno de los principales exponentes de la antropología urbana brasileña, presenta en esta conferencia la posibilidad de colocar una antropología urbana en diálogo con otros campos de investigación, para superar una antinomia “*en y de la ciudad*”. Según la investigación realizada por él y sus estudiantes, en los últimos años, en el Núcleo de Antropología Urbana (NAU/USP), la idea de Magnani es abrir un poco más el campo de la Antropología Urbana en diálogo con otras áreas de conocimiento.

**Palabras clave:** Antropología urbana; Teoría antropológica; Ciudad; Metodología.



Foto: Marcos Aurélio da Silva (PPGAS/UFMT)

Fico muito honrado em haver sido convidado para essa aula inaugural que também é, para mim, uma oportunidade de ter contato e conhecer as linhas de pesquisa de vocês e saber como a Antropologia Urbana vem sendo pensada por aqui. Conversando com os professores, sei que vocês já leram algumas obras minhas, então corro talvez o risco de repetir um ou outro conceito. Terei, contudo, de me referir a elas para construir um argumento e atender ao título “Da Metrópole à Aldeia”, o que significa abrir um pouco o campo da Antropologia Urbana para ver onde ela é mais eficaz, inclusive em outras áreas do conhecimento. Farei uma reconstituição do campo da antropologia, principalmente em São Paulo, onde ela se estabelece a partir dos anos 1930, e depois quando se consolida, com o trabalho de duas professoras muito importantes para minha formação, Ruth Cardoso e Eunice Durham: ambas iniciam uma linha de pesquisa inovadora da antropologia em discussão com a sociologia da época. A partir daí seus orientandos se espalham por várias universidades do país abrindo novos campos de pesquisa.

Há uma linha específica com a qual trabalho, na perspectiva do lazer e sociabilidade na periferia de São Paulo – um dos últimos livros que lancei se chama *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana* (MAGNANI, 2012). No centro dessa metrópole, a partir do trabalho de campo aí realizado, surgiram novas categorias analíticas, além das já elaboradas na pesquisa em regiões periféricas: algumas já são conhecidas por vocês e continuamente colocadas à prova por meus alunos em suas pesquisas. Não são categorias fixas e estão sempre em diálogo com o campo. Tentarei mostrar como essas categorias, elaboradas no imenso laboratório que é a cidade de São Paulo, se estendem para outras escalas urbanas, seja em cidades médias ou em contextos como o da Amazônia, onde foi possível trabalhar com os chamados “índios urbanos”, ou seja, a presença de populações indígenas em cidades. Há então uma progressão na linha da Antropologia Urbana, que se forma numa determinada perspectiva, mas que pode se abrir e continua se abrindo.

## A Escola de Chicago

Quando se fala de Antropologia Urbana para um público não especializado – não é o caso aqui – a ideia que se faz é de um ramo tardio da antropologia clássica realizada com populações de pequena escala – indígenas, comunidades

rurais, grupos isolados –, que só muito tempo depois teria surgido. Mas quando se faz uma análise mais histórica, percebem-se diálogos muito interessantes. Por exemplo, um livro clássico para nós, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (MALINOWSKI, 1978), foi publicado originalmente em 1922. Mas em 1925, Robert Ezra Park, da Escola de Chicago, tem um texto que nos dá uma perspectiva de estudos urbanos na Antropologia:

Nos dias de hoje, a Antropologia, ciência do homem, tem-se preocupado principalmente com o estudo dos povos primitivos [os termos são da época]. Mas o homem civilizado é um objeto de investigação igualmente interessante e, ao mesmo tempo, sua vida é mais aberta à observação e ao estudo. A vida e a cultura urbanas são mais variadas, sutis e complicadas, mas os motivos fundamentais são os mesmos nos dois casos. Os mesmos pacientes métodos de observação despendidos por antropólogos tais como Boas e Lowie, no estudo da vida e maneiras do índio norte-americano, deveriam ser empregados ainda com maior sucesso na investigação dos costumes, crenças, práticas sociais e concepções gerais de vida que prevalecem em Little Italy, ou no bairro North Side de Chicago, ou no registro dos *folkways* mais sofisticados dos habitantes de Greenwich Village e da vizinhança de Washington Square em Nova York. (PARK, [1925] 1967: 27)

Em termos de coetaneidade, essas duas obras apontam em diferentes direções, mas estão em diálogo. É claro que a especialização na universidade implica campos diferenciados, mas talvez seja possível, a partir de algumas perspectivas, legitimar um campo novo, tal como foi batizado, com tom algo irônico, numa pesquisa recente que coordenei na Amazônia. Ao contar que fazia pesquisa com os Sateré-Mawé em Manaus, alguém disse: “então vocês fazem Etnologia Urbana?” Respondi: “É, é isso mesmo, Etnologia Urbana”. Talvez esse termo mostre um campo novo em que etnólogos e antropólogos urbanos podem dialogar<sup>3</sup>. O texto de Park mostra que não há uma diferença temporal muito grande entre as duas orientações na Antropologia, mas há diferenças, com certeza, de outra ordem.

Nós sabemos que a Antropologia construiu seu legado teórico e metodológico com base nos estudos sobre os chamados povos de pequena escala: indígenas, ribeirinhos, aldeias rurais, quilombolas e assim por diante. Desta forma, abre-se para nós, que trabalhamos com cidade, um desafio de como aplicar o que foi pensado com esse tipo de população para a cidade contemporânea. Há uma escala muito diferente. Mas, além de um desafio, pode ser uma hipótese: será que esse não é um diferencial, próprio da etnografia urbana para ver aquilo que passaria despercebido em outras ciências sociais? Será que a antropologia, mantendo-se fiel ao legado da etnologia junto aos povos de pequena escala pode apresentar um viés inovador em sua perspectiva? Essa é uma das hipóteses com que eu trabalho, empregar o método etnográfico para olhar a realidade das nossas grandes cidades contemporâneas.

A citação de Ezra Park nos leva aos primórdios da Antropologia Urbana, com a Escola de Chicago, na verdade uma escola sociológica. Mas Ulf Hannerz (2015) utiliza a expressão “os etnógrafos de Chicago”, para se referir a uma série de pesquisadores dessa escola cujo trabalho se aproxima do método etnográfico. Como, por exemplo, o pesquisador que descobre cartas no lixo de imigrantes poloneses e as usa como recurso para a formação de dados (ZNANIECKI e THOMAS, 1918). Há, portanto, um investimento etnográfico da Escola de Chicago, que reuniu Sociologia e Antropologia e se tornou uma referência. Outra

<sup>3</sup> Ainda que não haja, na atualidade, no Brasil, uma diferença substancial entre Etnologia e Antropologia, historicamente convencionou-se chamar de etnologia a antropologia feita junto às populações indígenas brasileiras, o que constitui o campo da Etnologia Indígena, em oposição semântica e disciplinar à Antropologia feita nas sociedades complexas, ou Antropologia Urbana. [Nota do Editor]



referência é a Escola de Manchester, de pesquisadores britânicos, desenvolvida na perspectiva da chamada destribalização de povos africanos, no Copperbelt<sup>4</sup>. Seu trabalho também vai produzir uma reflexão sobre a presença dessas populações nativas nas cidades, como trabalhadores, buscando compreender se eles iriam ou não manter seu modo tradicional de vida no novo contexto urbano.

## Em São Paulo: ELSP e USP

Essas duas escolas – tanto a Escola de Chicago, quanto a Escola de Manchester – são referências que fundamentam, de certa maneira, a perspectiva da Antropologia Urbana e, no caso brasileiro-paulista especificamente, é a Escola de Chicago que vai deixar sua marca. Isso se dá numa conjuntura especial, em São Paulo, a Revolução de 1932, em que os paulistanos são derrotados<sup>5</sup>. Nesse momento especial, o empresário e economista Roberto Simonsen cria a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) para formar quadros tendo em vista as demandas de uma sociedade em transformação e, para tal, recorreu a professores norte-americanos. Personagem de relevo foi Donald Pierson que se incorpora em 1939 à Escola Livre de Sociologia e Política e, em 1941, cria a Divisão de Estudos Pós-Graduados. Foi um dos primeiros espaços institucionais de pesquisa, inclusive de pós-graduação, por onde passaram figuras ilustres da *intelligentsia* nacional: Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque de Holanda, Oracy Nogueira, Antônio Cândido, um conjunto de pesquisadores importantes que começa a trabalhar na década de 1930.

É interessante notar que as primeiras pesquisas sobre padrão de vida e nível de consumo da classe trabalhadora urbana no Brasil foram coordenadas, na ELSP, entre 1934 e 1937, por dois pesquisadores norte-americanos, Horace Davis e Samuel Lowrie (cf. KANTOR, MACIEL & SIMÕES (2001: 15), trabalho que deu a base para a formação do salário mínimo (LOWRIE, 1938). Cabe observar que intelectuais de outras linhagens e procedências, como Emilio Willems, Herbert Baldus e o antropólogo britânico E. E. Radcliffe-Brown, também fizeram parte dessa equipe.

Nessa busca de professores norte-americanos, houve, contudo, uma diferença. Chicago era uma metrópole que se transformava da noite para o dia, a partir das levas de imigrantes da Europa Central, ou mesmo do interior dos Estados Unidos, com forte presença do contingente negro. A cidade teve que enfrentar esse afluxo e os problemas daí decorrentes e a expressão que ficou consagrada foi a de “patologia social”, com base na perspectiva da ecologia humana: grupos sociais lutando por um lugar ao sol, em busca de recursos para sobrevivência, trabalho, moradia numa cidade cuja escala não dava conta da crescente e desproporcional demanda.

Em São Paulo não foi exatamente isso que aconteceu, pois ainda não foi a capital que passava por transformações dessa monta: as mudanças ocorriam inicial e principalmente na área rural. Cabe lembrar, a propósito, o estudo clássico sobre as transformações do modo de vida do caipira paulista, de Antonio Candido (1964). Ele não se limita a descrever o modo de vida “rústico”, mas como está se transformando em função de uma mudança estrutural. Outro autor, José de Souza Martins (1974), em um texto intitulado “Viola quebrada”, temati-

<sup>4</sup> Cinturão do Cobre, na África Central, formado por colônias britânicas. [N. do E.]

<sup>5</sup> A Revolução Constitucionalista de 1932, também conhecida como Revolução de 1932 ou Guerra Paulista, foi o movimento armado ocorrido nos estados de São Paulo, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul, entre julho e outubro de 1932, que tinha por objetivo derrubar o governo provisório de Getúlio Vargas e convocar uma Assembleia Nacional Constituinte. [N. do E.]

za justamente a ideia do caipira que chega a São Paulo e fica impressionado com as mudanças das quais ele é de alguma forma testemunha. Martins transcreve uma moda de viola intitulada “Bonde camarão”<sup>6</sup>: diante do bonde elétrico, da empresa estatal Light, pintado de vermelho, ele olha e pensa: como é que as pessoas entram naquilo? E se der um choque? A eletricidade é uma novidade para ele. Embora engraçada, a história mostra exatamente o que Antônio Cândido diz que começa a aparecer, a “mistura”: dentro do bonde se acotovelavam o pastor protestante, o padre católico, ao lado de uma moça, de uma velha... Antonio Cândido e todos os autores – Gioconda Mussolini, Oracy Nogueira – aqui citados vão acionar as categorias da Escola de Chicago justamente para pensar essa passagem do tradicional/agrário para o moderno/urbano. Além disso, há outros trabalhos, os estudos de comunidade conhecidos não só em São Paulo, mas também na Amazônia, na Bahia: Charles Wagley (*Uma Comunidade Amazônica*, [1953] 1980) é uma das dessas referências.

Mas o que realmente importa é reconhecer que a Escola de Chicago e sua influência na Escola Livre de Sociologia e Política, a ELSA, foram importantes e se mantiveram no panorama até os anos 1950, em São Paulo pois, em 1934, é fundada a Faculdade de Filosofia da USP, com a vinda da missão francesa trazendo Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Jean Maugué, Roger Bastide, Pierre Mombeig. Assim, abre-se um campo de competição entre a Escola Livre de Sociologia Política e a então Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da USP. Nesta última, o tom que prevaleceu foi o da sociologia. Florestan Fernandes é a grande figura da Escola de Sociologia e as referências não são mais autores de estudos de comunidades e sim Karl Mannheim, Max Weber, George Simmel, autores que irão trabalhar com outro tipo de unidade, não mais aquelas dadas pela pesquisa de campo, comunidades tradicionais, mas as classes sociais, as grandes unidades. Florestan inclusive chega a dizer que os antropólogos são muito bons para fazer trabalho de campo, mas na hora de interpretar tem que ser sociólogo por conta das grandes categorias que aciona. Essa polêmica toda que ocorreu gerou uma discussão muito profícua e movimentou de certa maneira os antropólogos do departamento de Ciências Sociais da USP.

Nessa perspectiva, duas integrantes desse departamento reivindicam a Antropologia e seu método, a etnografia: Ruth Cardoso fez um trabalho com imigrantes japoneses e Eunice Durham com italianos. Inicialmente a ideia era de se trabalhar não com a cidade, como objeto de pesquisa, mas com determinados grupos, como, neste caso, imigrantes. Há uma reviravolta. É como se se deixasse de lado o velho esquema estrutural-funcionalista que assegurava a perspectiva na Escola Livre de Sociologia e Política. Ruth e Eunice começam a entrar em outro campo, ainda não hegemônico na Universidade de São Paulo, a periferia.

## A descoberta da periferia

Esta começa a ser reconhecida, agora como sinal de uma nova conjuntura em São Paulo. Assim como para a Escola Livre de Sociologia Política a conjuntura foi a derrota da revolução constitucionalista, para o recorte da Antropologia Urbana, nos anos 1960, a conjuntura institucional, política e econômica é inaugurada pelo golpe militar de 1964. Há uma derrota da classe operária, de suas

<sup>6</sup> Trecho de Bonde Camarão: “Aqui em São Paulo o que mais me amola são esses bonde que nem gaiola. Cheguei, abri uma portinhola, levei um tranco e quebrei a viola. ‘Inda pus dinheiro na caixa da esmola! Chegou um véio se fazendo. Levou um tranco e foi cambeteando. Beijou uma véia e saiu bufando. Sentou de um lado e garrou suando. *Prá mor de o vizinho tá catinando*”. Composição: Cornélio Pires e Mariano da Silva.

vanguardas, até então atuantes nos partidos, nos sindicatos, no chão de fábrica: agora há um refluxo. E para onde? Para o lugar de moradia, na periferia. Não significa que a periferia não existisse, mas agora começa a ter mais visibilidade porque há uma mudança estrutural. E essa periferia aparece como um locus importante: não é mais o “dormitório”, mas o espaço onde a política, em outros moldes, se refaz.

Tem-se, então, outro cenário e quem são os protagonistas? As mulheres; enquanto os maridos se dedicavam à “grande” política, eram elas que estavam no bairro. E fazendo o quê? Abaixo-assinados por creche, por iluminação, saneamento, organizando associações de bairro. Política também, só que em outra chave, era a micropolítica foucaultiana. Então, o que Eunice Durham nos mostrou não é que a antropologia fosse melhor, mas que seu objeto tinha se tornado visível. Portanto, aquilo que os antropólogos sempre fizeram, que é estudar parentesco, vizinhança, religião popular, festas populares, começou a aparecer como sendo um dado importante para conhecer que práticas são essas e quem são esses novos protagonistas e suas práticas.

É como se a antropologia fosse acionada agora para entender quem é esse novo ator social, suas táticas, alianças. Mas os métodos e o referencial teórico que se tinham estavam datados, pois agora havia coisas novas colocadas pelo campo. Os alunos de Ruth Cardoso e Eunice Durham, entre os quais me incluo, tiveram que começar a ler autores fora do círculo da antropologia. Começamos a ler Antonio Gramsci, Louis Althusser, Richard Hoggart, Manuel Castells, um grupo de autores que estava respondendo a questões que tinham a ver com a cidade. E assim começa a fazer sentido o conceito do direito à cidade, de Henri Lefebvre. Tivemos que construir de certa maneira um referencial novo. Com duas inovações: a do campo, do recorte empírico; e a busca, em outros autores, fora da antropologia clássica, de um referencial teórico para dar conta das novas demandas de estudo. É como se os atores sociais colocassem para os pesquisadores questões novas, além daquelas tradicionais da imigração, das relações raciais. Agora tem-se também a questão da moradia, o lugar onde as pessoas vivem o seu cotidiano, da sociabilidade no bairro, a religiosidade, o lazer.

Ruth Cardoso e Eunice Durham fizeram realmente uma mudança, sugerindo outros autores que não os clássicos da antropologia nas “reuniões das segundas-feiras”, como chamávamos nosso encontro semanal. Elas começam a formar pesquisadores que foram depois para outras universidades: Gilberto Velho, Giralda Seyferth, Lygia Sigaud, Regina Novaes, Alba Zaluar, entre outros: como se pode ver, um conjunto de antropólogos do Rio de Janeiro fizeram sua iniciação em São Paulo. A brincadeira que corria era que, enquanto em São Paulo o nosso recorte empírico era a periferia, no Rio de Janeiro foram “*ax camadax médiax*”. Alba Zaluar e outros autores também fizeram incursões em regiões periféricas no Rio de Janeiro, mas nesse momento era: periferia e os “manos” em São Paulo e, no Rio, as camadas médias.

Com isso nos diferenciávamos um pouco, mas havia uma referência comum muito importante, a partir dessas duas professoras, ao abrir e legitimar um campo novo da antropologia urbana no Brasil. Há outros autores que citaremos aqui, mas temos uma perspectiva, a partir de uma conjuntura política, econômica e cultural muito definida. No Rio, em termos da Escola de Chicago, Gilberto Velho deu muito mais ênfase, por exemplo, ao trabalho de Erving Goffman, ou seja, a própria Escola de Chicago foi lida em chaves diferentes. No Rio Grande do Sul, na UFRGS, Ruben Oliven esteve explorando também outras linhas de pesquisa, como os processos de urbanização.

## O circo-teatro

É nesse contexto – de estudos sobre o modo de vida dos trabalhadores, seus movimentos sociais e formas de sociabilidade – que se insere minha trajetória. Na verdade, escolhi um tema aparentemente sem muita importância, uma forma de dramaturgia popular, o circo-teatro, que resultou em minha tese de doutorado e posteriormente no livro *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade* (MAGNANI, [1984] 1998). Era um tema aparentemente fora do padrão porque, com tantos problemas ditos sérios para estudar, resolvi pesquisar uma manifestação cultural popular de entretenimento. Ruth e Eunice acolheram minha proposta, mas tive que fazer um esforço adicional, que depois serviu de alerta para meus orientandos: como meu tema parecia “desimportante”, o desafio foi torná-lo relevante no projeto e bem embasado para a Fapesp<sup>7</sup> financiá-lo pelo prazo de quatro anos.

A estratégia foi argumentar que o circo-teatro era uma forma de cultura popular que remetia à *Commedia dell'arte* do século XVI, ao melodrama do século XIX e ao surgimento do romance de folhetim. Quem me ajudou a fazer isso foi Marlyse Meyer, uma professora de Letras na USP que trabalhava com esses temas. Ela tinha um grupo chamado “Altos e Baixos Estudos” que era para estudar justamente a relação entre a “alta” e a “baixa” literatura – parodiando o célebre *Institut de Hautes Études*. Com esse tema, começa a emergir a questão da relação entre trabalho e tempo livre. Como ocupam o tempo liberado das obrigações do trabalho? A partir de então, como desenvolvo na tese e mostro no livro, surge a noção de *pedaço*. Era necessário ter uma questão teórica no projeto: a cultura popular é conservadora ou progressista? Essa era a pergunta porque na época a discussão era “cultura e ideologia”, não se podia escrever um texto que não tivesse essa chave. Coloquei essa chave, era minha hipótese, e fui com ela para campo. E quando a levei, ouvi: “professor, pouco importa se o circo-teatro é conservador ou não, ele é um bom lugar para a gente se divertir e se encontrar”. Com isso, a linha de discussão seguiu outro rumo.

Por conta dessa descoberta, incentivava meus alunos: façam um bom projeto, com hipótese, objetivos, bibliografia atualizada, tudo direitinho, mas com a secreta esperança que, em campo, algo mude, pois, a experiência aí é muito rica, surpreendente e mais viva do que se imagina. Se percebermos a mudança, talvez descubramos algo novo, do contrário, faremos aquilo que estava no projeto, que também é bom: tem teoria, tem discussão. Eu poderia ter feito uma tese sobre “o teatro”, “o circo-teatro” como uma manifestação popular de cultura e um gênero literário e dramático muito importante. No entanto, meus interlocutores me apontaram outra direção e eu segui.

Ao seguir essa nova pista, abriu-se um panorama completamente novo para a pesquisa, minha e de outros acadêmicos. Contarei um pouco dessa trajetória, pois ela comprova a importância da etnografia. Se nos deixarmos afetar pelo campo, como afirma Jeanne Favret-Saada (2005), levando a sério o que eles, nossos interlocutores em campo, dizem e fazem, é muito provável que haja uma nova perspectiva, que se pode seguir ou não. Seguindo-a, é provável que se chegue a novas conclusões, tanto teóricas quanto metodológicas, não previstas.

As ferramentas de pesquisa também são construídas em campo. Foi o que sucedeu, em meu caso, com o *pedaço*, aparentemente um termo trivial que, para ser transformado em categoria de análise, foi necessária uma discussão com A

<sup>7</sup> Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

*Casa e a Rua*, de Roberto DaMatta (1997). De uma dicotomia, surgiu um triângulo: entre a casa e a rua, imiscuiu-se o *pedaço*, uma outra forma de encontro que surgiu da pesquisa. Com efeito, a casa é o lugar dos parentes e a rua o lugar dos estranhos, do perigo, da violência, mas também das oportunidades. O *pedaço*, contudo, é um lugar intermediário, do encontro entre os iguais, os “chegados”, para a sociabilidade, para a festa, a troca de ideias; lembra a expressão que dá o título ao livro de William Foote-Whyte ([1943] 2005), *Sociedade de Esquina*.

## Da periferia ao centro

Prosseguindo com a trajetória: a noção de *pedaço* serve para registrar uma forma de sociabilidade encontrada na periferia, mas será que funciona em outros contextos? Em meu livro *Da periferia ao centro: Trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana* (2012), descrevo essa passagem. Era um desafio, ficou muito mais complicado, pois se na periferia era possível identificar comunidades, bairros, vizinhança, no centro de São Paulo, com toda sua diversidade, esse *insight* parecia pouco adequado. Estava diante da metrópole e logo veio à mente um trecho de Edmund Leach (1989: 50-51):

Defendo que os conhecimentos dos antropólogos sociais têm uma qualidade especial, devido à área onde exercitam sua imaginação artística. Essa área é o espaço de alguma pequena comunidade de pessoas que vivem juntas em circunstâncias em que a maior parte de suas comunicações diárias depende diretamente da interação. Isto não abrange toda a vida social humana, muito menos abrange toda a história humana. Mas todos os seres humanos gastam grande parte de suas vidas em contextos desta espécie.

Esta observação de Leach mostra como nós antropólogos nos movemos melhor no seio da comunidade, em contato direto e cotidiano com os interlocutores, fazendo a observação participante. Seria possível transpor essa inserção ao contexto de uma grande cidade? Difícil. Denominei essa tentativa de a “tentação da aldeia”, ou seja, tomar São Paulo como uma aldeia que cresceu demais ou considerá-la como um conjunto de aldeias em cujos limites se faria a observação: um terreiro de umbanda ou candomblé, a festa de Nossa Senhora Achiropita, uma associação de moradores, um coletivo de jovens.

Seria como repartir a metrópole em pequenas comunidades, fazer a imersão e ficar especialista em cada uma delas. Será que isso resolveria? Seria a tentação de reduzir a escala da metrópole a comunidades, como aponta Leach. A outra tentação seria ficar no plano das generalidades, levando em conta apenas as grandes variáveis macroeconômicas e demográficas para explicar a diversidade e complexidade da metrópole. É a perspectiva *macro*, que fica no outro extremo, um olhar que denomino “de longe e de fora”. A outra, *micro*, será “de perto e de dentro”, própria da etnografia. Não que se oponham, mais bem complementam-se.

Um trecho do livro de Evans-Pritchard (1978 [1940]:20) descreve sua estada em campo: “*da porta da minha barraca podia ver o que acontecia no acampamento ou aldeia e todo o tempo era gasto na companhia dos Nuer*”. A propósito desta observação, escrevi o seguinte em *Na Metrópole* (MAGNANI, 1996: 19-20): “Se essa passagem constitui a imagem clássica da pesquisa de campo, nada mais distante, então, das condições de trabalho de um antropólogo às voltas com questões e problemas característicos das modernas sociedades urbano-industriais, *cujos campos são a cidade*: da janela de seu apartamento não tem diante de si o espetáculo da vida social em sua totalidade e, mesmo que conviva



mais intensamente com o grupo que está estudando, nem sempre gasta todo o tempo em sua companhia”

Se o antropólogo urbano não tem exatamente esse convívio como descrito por Evans-Pritchard – e também por Malinowski, com os Trobriandeses – ele está diante de um desafio, pois não pode ignorar todo um legado teórico/etnográfico deixado pelos nossos ancestrais da antropologia. Qual seria a saída? A saída seria encarar a pesquisa de campo, nesses contextos complexos – Chicago, São Paulo, Cuiabá – com base na etnografia, entendida como o olhar “de perto e de dentro”, mas sem cair na fragmentação. Para isso, é preciso também levar em conta o outro polo da observação: “de longe e de fora”. Nesses contextos, não há comunidades isoladas – aliás, mesmo outros grupos estudados pelos etnólogos, ribeirinhos, quilombolas, indígenas, não configuram comunidades isoladas.

A Antropologia Urbana se consolidou para dar conta das formas de apropriação e circulação por territórios mais amplos e densos. E como é que se escapa da fragmentação? Pela construção das categorias de análise, como a do *pedaço*, elaborada para dar conta de uma sociabilidade típica da vizinhança na periferia. No entanto, ao tentar aplicar em outro contexto, no centro da cidade, foi preciso fazer ajustes.

O primeiro lugar que onde a pus à prova foi a “Galeria do Rock”, no centro antigo, um bom lugar para fazer o teste em razão da presença ali de jovens, com venda de discos, anúncios de baladas, cabeleireiros afro. Havia jovens de Guaianas, de Santos, de Carapicuíba, da zona leste, zona norte. Diferentemente dos *pedaços* lá na periferia, contudo, onde as pessoas se conheciam por vínculos de parentesco, de vizinhança, preferências por times de futebol, pela origem – pois vinham do interior de São Paulo, do Norte, do Nordeste –, aqui não se conheciam. Num primeiro momento concluí que eram situações muito diversas, mas, nada de desistir. Fui mais uma vez e outra e, à medida em que percorria a Galeria do Rock, comecei a descobrir algo que tinha passado despercebido: sim, podia ser que eles não se *conheciam*, mas se *reconheciam*. Porque a logomarca da banda na camiseta era a mesma, as posturas corporais conversavam, a trançinha no cabelo dos meninos e meninas negras que iam ali para fazer e demandava horas: era uma boa ocasião para eles se encontrarem e marcarem o próximo encontro quando ia ter *hip hop*, em alguma quebrada.

Então, era um lugar onde havia pessoas que se reconheciam como participantes do mesmo grupo. Com vários *pedaços* ali dentro, aquilo era uma *mancha*: foi assim que apareceu essa nova categoria. As demais foram surgindo à medida em que a etnografia ia encontrando obstáculos e tentando superá-los; essas categorias não são inventadas pelo pesquisador, é no diálogo com os interlocutores e suas práticas que elas emergem.

## As categorias

Desta forma, depois da categoria *pedaço*, trabalhei com as de *mancha*, *trajeto*, *pórtico* e, finalmente, *circuito*, categorias essas que me permitiram pensar a diversidade no campo, a heterogeneidade dos equipamentos e a criatividade dos atores sociais. Os decantados desencontros e anonimato dos moradores de uma metrópole como São Paulo podiam ser contestados na perspectiva do olhar “de perto e de dentro”. É possível identificar, por exemplo, o “circuito *gay*” na cidade, mas, se a observação ficar restrita ao Largo do Arouche, por exemplo, tem-se uma *mancha* onde se encontram diferentes grupos, com predominância

dos “ursos”. No *circuito gay* em São Paulo, nem todo mundo se conhece, mas está pontilhado por *manchas* e percorrido por *trajetos*. É por onde os diferentes grupos podem circular: eles têm lugares em São Paulo que os acolhem. Sendo *gay* é possível ir a um lugar onde não se é conhecido, mas se chegar lá, há um reconhecimento. Desse modo, as categorias permitiram mostrar que a cidade não é fragmentada, que os atores sociais circulam com regras definidas e que para poder descobrir essas regras é necessária uma observação atenta e continuada. A ideia do “de perto e de dentro” é observar de que maneira eles constroem e compartilham sua sociabilidade. E assim com os demais grupos e coletivos urbanos.

Todas essas categorias foram construídas para dar conta justamente da heterogeneidade com a qual as ciências sociais em geral classificam as grandes metrópoles, enfatizando o desencontro, a violência, a falta de comunicação. Ao olhar um pouco mais “de perto” percebe-se que há redes que funcionam e foi isso que as categorias colocaram em evidência. Mas se categorias de análise emergem das exigências do campo, sua consolidação e aplicação mais ampla dependem de uma reflexão teórica. Num primeiro momento, como foi mencionado mais acima, o *pedaço* teve que ser pensado com base em um aporte de DaMatta, “a casa e a rua” – que, aliás, não foi descoberto com observações no Rio de Janeiro mas com entre os Apinajés<sup>8</sup>.

Assim, na continuação, outro autor entra na discussão, Marc Augé (1992), não por seu conceito de “não lugar”, mas o de “lugar antropológico”, que por sua vez recorre a uma ideia do historiador Pierre Nora (1984), “lugar de memória”. Se o “lugar de memória” é privilegiado para uma pesquisa, por concentrar múltiplos significados, o “lugar antropológico” também o é, pois se trata de uma situação que faz sentido para os atores sociais envolvidos e, ao mesmo tempo, um lugar de inteligibilidade para o pesquisador. Nesses lugares, as categorias têm uma espécie de *double face*, pois, se fazem sentido naquele contexto – como o pedaço, em determinada *região* da vizinhança –, ao transcender o contexto original e “forçando” um pouco, é possível, como “unidade de inteligibilidade”, ser aplicada em outro contexto.

Se, numa primeira aproximação, tais categorias são suscitadas com base na pergunta que se faz em campo, no convívio e no diálogo com os atores sociais, há um outro aspecto, que Marilyn Strathern (2014) chama de “momento etnográfico”: além da etnografia propriamente dita, em campo, há o labor da sua escrita; não significa que primeiro descobre-se o dado que depois é pensado e registrado em texto. O “momento etnográfico” articula ambos os lados.

## Os surdos

Cabe agora passar para casos concretos e o primeiro exemplo está no livro *Da Periferia ao Centro* (MAGNANI, 2012), uma pesquisa que eu e alguns orientandos fizemos com surdos na cidade de São Paulo. A ideia e o convite partiram de pesquisadores em Linguística da FFLCH/USP, Evani Viotti e Leland McCleary, que estavam trabalhando com a língua brasileira de sinais (LIBRAS). Mas, e os próprios surdos? Onde vivem? Por onde circulam? Estas e outras questões, mais afeitas à Antropologia, foi nossa contribuição. Então o pessoal da Linguística sugeriu uma parceria com o Núcleo de Antropologia Urbana para cobrir esse aspecto – afinal, somos vizinhos de prédio e nem sempre ocorrem essas colaborações.

<sup>8</sup> Sociedade indígena de Tocantins, estudada por Roberto DaMatta. [N. do E.]

E lá fomos nós, em 2002, no mês de junho, uma boa ocasião para fazer a pesquisa pois acontecem muitas festas juninas: o Brasil inteiro se veste com roupa remendada, chapéu de palha, canta música caipira nas esquinas, nas igrejas, nas universidades, nas empresas. E logo surgiu uma pergunta: será que surdo também faz festa junina? E mais: festa junina de surdo tem música? Embalados por essas questões – nada teóricas, por enquanto – fomos a campo e participamos de uma festa junina de rua, organizada pela ADEFAP<sup>9</sup>, com fogueira, com a presença de surdos, pais, mestres e outras pessoas com necessidades especiais.

Lá conhecemos Claudia Sofia, uma jovem surda e cega. Realmente o campo se abre para coisas inesperadas: quando é que teríamos contato com uma surda e cega? E que se comunica? Essa moça ficou surda já adolescente, depois de adquirir a linguagem, ou seja, não se trata de uma surda de nascença, que não consegue falar. Na verdade, ela fala porque, como todos, teve o estímulo da escuta, ao passo que o surdo de nascença não fala, não porque é *mudo*, mas porque não recebeu nenhum estímulo sonoro: por isso é que a expressão *surdo-mudo* é inadequada. Mas, se também ela não consegue enxergar, não poderia fazer uso da língua de sinais, que é um verdadeiro teatro com as mãos. Como é que se comunicava? Ela chegou perto de mim e botou os dois dedos na comissura dos meus lábios e a outra mão na garganta para sentir a vibração das cordas vocais e com isso conseguia captar, pelo tato, os sons da fala. Eu falava normalmente e ela decodificava todos os meus fonemas.

Fiquei surpreso: não tinha a menor ideia que isso existia. Ela entendia tudo e eu podia falar normalmente enquanto ela colocava a mão nos meus lábios e a outra mão no meu pescoço para sentir a vibração. Lia com as mãos no meu corpo, “escutando” o que eu estava dizendo. Fiquei maravilhado<sup>10</sup>.

A partir dessa primeira festa ficamos sabendo de outra, para onde também levei meus alunos. Seria uma festa junina de surdos na igreja de Santa Teresinha das Irmãs Camilianas, onde há uma escola bilíngue de ensino fundamental e médio para surdos. Lá, deparamo-nos com mais ou menos cinco mil surdos de São Paulo e de outras partes: chegavam vários ônibus. Era uma festa tradicional sobre a qual nenhum de nós tinha a menor ideia e a dúvida era: como é que a gente se comporta? É mais ou menos quando um etnólogo entra pela primeira vez em uma aldeia indígena cuja língua não conhece. Mas era um momento privilegiado para deixar-se afetar. E cometi algumas gafes: se passar na frente de dois surdos conversando, é como se colocasse a mão na boca dos falantes porque os impede de ver os sinais. Deslize após deslize, chegou uma hora em que resolvi: “vamos ver de longe, porque de *perto* não estou entendendo nada. Um pouco de *longe*, talvez”.

Subi até a arquibancada – pois era uma quadra poliesportiva –, lá de cima, fiquei contemplando e logo me veio uma metáfora: “Mar de mãos”, porque eram as mãos que se moviam para conversar e não havia muito ruído. Havia algum barulho, evidentemente, música, pois parentes, amigos e professores ouvintes também estavam lá, mas não como numa festa comum de falantes. Desta forma, tive, assim, a *experiência etnográfica*, uma experiência meio “epifânica”, porque não sabia o que iria ocorrer e deixei-me entrar em contato com a dinâmica

<sup>9</sup> Centro de Recursos em Deficiência Múltipla, Surdocegueira e Deficiência Visual, de São Paulo, organização sem fins lucrativos que promove programas nas áreas de assistência social, saúde e educação, fundada em 1983. [N. do E.]

<sup>10</sup> Essa modalidade de comunicação é denominada tadoma e foi desenvolvida pela professora de duas crianças, Tad e Omã (daí a denominação) que ficaram surdocegas em decorrência da síndrome de Usher, tipo de surdez congênita seguida ou não de perda de visão a qual ocorre, geralmente, em idade mais avançada. O tadoma também foi utilizado por Helen Keller [escritora, conferencista e ativista social norte-americana, a primeira pessoa surdocega da história a conquistar um bacharelado, N. do E.] para se comunicar em inglês quando veio ao Brasil em 1953.

da festa. Comecei a perceber o corpo deles como meio de expressão. Um deles, em algum momento disse – evidentemente em Libras, mas com a tradução de um intérprete –: “*Professor, vocês ouvintes falam com essa coisinha pequeninha aqui e escutam por essa orelhinha. Nós com o corpo inteiro, o nosso corpo é o nosso órgão de comunicação*”. Outro tipo de festa que eles frequentam são as *raves*, todo aquela barulheira é sentida como vibração.

A pesquisa, então, estava indo de vento em popa, já tínhamos identificado um *pedaço* na festa de rua e agora uma *mancha* nesta última, o Instituto Santa Teresinha, pois não havia apenas surdos, mas pais de surdos, namorados de surdos, professores, antropólogos, muita gente. Enfim, um lugar que acolhe pessoas que não necessariamente se conhecem, mas participam de um mesmo interesse. E a rede foi se abrindo: ficamos sabendo de mais um encontro, a festa do “cowboy surdo”, semanas depois no bairro Vila Olímpia, perto do aeroporto de Congonhas: “*Nossa, perto do aeroporto, com barulho de avião?*” Para um ouvinte era um problema, mas para eles, logicamente, nada.

Cheguei com antecedência, segundo outra regra do etnógrafo em campo: tem de estar antes de a festa começar e sair depois, para captar o conjunto todo. Estava lá cedo, mas meus companheiros de pesquisa, não. Era um sobrado. Apresentei-me para a pessoa da recepção que, evidentemente, era surdo, mas versado na leitura de lábios, entendeu-me perfeitamente. Lá dentro procurei uma cadeira, em posição estratégica, sentei e fiquei observando atentamente a movimentação. O intérprete de libras também não chegava: dependia dele, pois não domino a língua de sinais – e nada de ele aparecer. Eu olhava no relógio, a festa rolando, os surdos passavam, me encaravam. Fui até a cozinha, comprei uma cerveja, voltei; em certo momento despencou um quadro na parede, apressei-me em ajustá-lo, um rapaz me ajudou, trocamos um sinal. Voltei para o meu lugar, não conseguia uma inserção melhor. Se a festa junina dos surdos no Instituto Santa Teresinha foi um sucesso etnográfico, aqui todo o contrário. Foi dando aquele desespero, sentindo-me um intruso no *pedaço*.

Resolvi esperar mais um pouquinho, fiquei esperando e nada, não chegava ninguém. Então decidi ir embora, reconhecendo que desta vez não deu certo, talvez a aventura etnográfica com os surdos terminava ali, tinha lá suas complicações, para fazer pesquisa com surdos eu teria de ser *expert* na língua de sinais. Começa o discursinho interno durante a viagem de volta. Mas ao término de uma jornada em campo, seja lá o que tenha acontecido, qual a tarefa? O relato de campo. Sentar e escrever, começando com o cabeçalho: “*Dia tal, nome do evento, endereço, participantes, autor do relato*”. E começa o relato, cheguei tal hora: aconteceu isso e aquilo, o quadro caiu, e assim por diante.

À medida em que eu fui lembrando detalhes aparentemente sem relevância, chegou um momento em que surgiu aquele *insight*, lembrei da Marilyn Strathern e do momento etnográfico: lá, eu estava no meio dos surdos da mesma forma como eles estariam no meio dos ouvintes/falantes; pude sentir no meu corpo o que seria, por exemplo, o que um surdo sentiria, aqui, assistindo a esta conferência sem intérprete. Estaria como eu estava entre eles, completamente deslocado. Pois eu estava no *pedaço* surdo e este é o espaço dos iguais, deles, os surdos. Esse *insight* surgiu, não na hora do campo, mas na hora da escrita, parte do “momento etnográfico”.

Assim as categorias vão aflorando: descobri algumas *manchas* de surdos na cidade, percorri alguns *trajetos* seus, um *circuito* foi se delineando: a cidade dos surdos, uma cidade lida e percorrida a partir desses atores sociais. A pesquisa seguiu, eu não tinha a menor ideia que, para além da “deficiência”, existia esse

verdadeiro modo de vida nesta cidade uma cidade dos surdos. Há barzinhos de surdos, de surdos gays; no shopping Santa Cruz eles se encontram na praça de alimentação, só para conversar. Missas de surdos: como se sabe, há um momento em que os devotos se abraçam, se cumprimentam desejando “a paz do Senhor esteja convosco”. Demorava bastante essa parte pois eles aproveitavam para conversar, para se encontrar, para se expressar, para olhar um para outro. E o padre, surdo também, pacientemente interrompia a celebração, ou seja, o ritmo da missa dos surdos é outro.

Em resumo, comecei, com meus orientandos – um deles concluiu seu doutorado<sup>11</sup>, outra fez o mestrado e um aluno de graduação, iniciação científica – a entrar no que Howard Becker denomina o “mundo das artes”, (1982) neste caso, no mundo dos surdos. A cidade de São Paulo, para eles, é uma outra cidade. E assim, há muitas cidades na mesma cidade.

## Cidade, unidade de análise?

A seguir, mais dois exemplos de pesquisas por mim orientadas que reforçam o que venho demonstrando. Giancarlo Machado, atualmente professor na Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes/MG), defendeu sua tese sobre o skate em São Paulo (2017). E para manter o bordão, a cidade de São Paulo, lida na chave do skate, é outra. A região que ele escolheu para fazer a pesquisa foi a praça Roosevelt, um lugar que estava abandonado e fica bem no centro tradicional, endereço de muitos grupos de teatro no seu entorno. É também um espaço usado por moradores de rua e que foi recentemente revitalizado pela prefeitura, com muitos bancos de concreto. Os skatistas descobriram que os bancos eram muito bons para fazer manobras, seus “picos”, não sem alguma tensão, pois às vezes havia idosos sentados, o que demandava uma negociação para compartilhar o espaço. Além do mais, era um lugar em que mães e babás levavam as crianças para brincar, passeadores levavam os *pets*, além dos idosos e skatistas. Ademais dessa praça, existem pistas feitas pela prefeitura, mas skatista que se preza acredita que quem vai em pista é “pistoleiro”, um termo pejorativo. Os mais ousados procuram o vão do MASP, corrimão de banco, enfim, exploram outros espaços. São exemplos de “contra-usos” da cidade. Além do mais, o autor – que na tese faz uma interessante comparação entre o caso de Barcelona (“a meca do skatista”) e São Paulo – distinguiu os que usam seu equipamento para ir ao trabalho e os que o fazem por lazer. Mais um exemplo de que São Paulo, na ótica desses atores sociais, é lida e apropriada em outra chave.

Mariana Machini (2017), por sua vez, defendeu uma dissertação de mestrado sobre hortas urbanas em São Paulo. Pode parecer algo exótico, “plantar alface” na Praça do Ciclista<sup>12</sup>, na Avenida Paulista e outra no Centro Cultural de São Paulo: iniciativas de alguns abnegados defensores do meio ambiente? Mariana, contudo, mostrou um verdadeiro *circuito* de hortas urbanas, permeado com discurso político e de lazer também, pretexto e motivo para encontros e discussões. Quem cuida delas? Quem pode usufruir? Qualquer transeunte? Moradores de rua? Há uma discussão sobre a cidade, sobre o espaço público, sobre direitos, a partir da horta urbana. Dessa maneira, não se trata de exotismo de uma classe média intelectualizada.

<sup>11</sup> Publicado com o título *Cultura Surda*, de César Augusto de Assis Silva, 2012.

<sup>12</sup> Praça do Ciclista é o nome dado ao espaço de canteiro central da Avenida Paulista, na cidade de São Paulo, situado entre as ruas Bela Cintra e Consolação. [N. do E.]



A partir desses temas, bem localizados, surgiu uma questão mais geral: afinal, a cidade é uma unidade de análise? Se para os planejadores, os responsáveis pelo Plano Diretor, por exemplo, talvez seja, não há como não levar em conta sua diversidade – as várias cidades que abriga – o que desafia projetos abrangentes. Os responsáveis pela administração, seja em São Paulo, Cuiabá ou outra cidade, têm que discutir com os atores sociais o que exige canais de comunicação e participação.

Mas afinal, pode-se tomar a cidade como uma totalidade, de contornos e limites bem precisos e, portanto, como unidade de análise? A propósito agora destaco dois textos: um é de Lévi-Strauss, o outro de Jurgen Habermas. O primeiro está no livro *Tristes Trópicos* (1996) e corresponde ao tempo em que lecionou na USP, como professor de filosofia e sociologia, integrante da chamada missão francesa, na década de 1930. Antes de vir, tinha a expectativa de encontrar indígenas nos arredores da cidade. Como isso não aconteceu, então, juntamente com sua mulher na época, Dina Lévi-Strauss<sup>13</sup>, aproveitava os fins de semana para fazer o que denominou “etnografia dos domingos”: observar manifestações de cultura popular tradicional como as festas de São Gonçalo, Folia de Reis, do Divino. Dina colaborou com Mario de Andrade na Sociedade de Etnologia e Folclore de São Paulo da Secretaria de Cultura.

No começo de *Tristes Trópicos*, há tópicos muito reveladores sobre a questão da cidade. Lévi-Strauss finalmente conseguiu seu intento de entrar em contato com populações indígenas e, no percurso para o sertão, em direção a Mato Grosso, onde se encontraria com os Nhambiquara e Bororo, cruza o interior de São Paulo e passa pelo norte do Paraná. Aí se defronta com cidades recém-criadas pela Companhia de Colonização Norte do Paraná. Não eram cidades marcadas pelo estilo “crescimento orgânico”, mas surgidas da noite para o dia, planejadas, organizadas. Vieram à sua mente indagações:

Que misteriosos elementos, perguntava-se Lévi-Strauss, seriam responsáveis por esses quadriláteros onde as ruas são todas iguais, em ângulo reto? Não escapava à sua observação, porém, o fato de que algumas eram centrais, outras periféricas; ora perpendiculares à linha ferroviária ou à estrada, ora paralelas. Por sobre a grade das combinações possíveis distribuíam-se as conhecidas funções urbanas do comércio, dos negócios, da moradia e dos serviços públicos. Algumas situavam-se preferencialmente no sentido do tráfego enquanto outras procuravam as transversais. (MAGNANI, 2012: 282).

Em seguida, estabelece comparações com o caso de ruínas urbanas na Índia:

No vale do Índus, perambulei por aqueles austeros vestígios que os séculos, os areais, o salitre e as invasões arianas deixaram subsistir da mais antiga cultura do Oriente: Mohenjo Daro, Harappa (...). Que desconcertante espetáculo o desses antigos casarios! Ruas traçadas a régua e cruzando-se em ângulo reto; bairros operários de casas idênticas; oficinas industriais para a moagem de farinhas, fundição e cinzelamento de metais (...); banhos públicos, canalizações e esgotos (...). Nenhum monumento, nenhuma grande escultura (...).

Gostamos de imaginar que, ao fim de 4 ou 5 mil anos de história um ciclo se encerrou; que a civilização urbana, industrial, burguesa, inaugurada pelas cidades do Índus, não era tão diferente, em sua inspiração profunda, daquela fadada, após uma longa involução na crisálida europeia, a alcançar a plenitude do outro lado do Atlântico. Quando ainda era jovem, o mais Velho Mundo já esboçava o semblante do Novo. (LÉVI-STRAUSS, 1996: 122)

<sup>13</sup> A antropóloga Dina Lévi-Strauss (1911-1999) foi casada com Claude Lévi-Strauss de 1932 a 1939 e esteve no Brasil com ele em todo seu percurso, inclusive nas viagens que deram origem ao livro *Tristes Trópicos*, em que sociedades indígenas de Mato Grosso são etnografadas. Apesar de ser citada apenas uma vez na obra, sua contribuição nas pesquisas é inegável e foram reconhecidas nas exposições realizadas mais tarde em Paris. [N. do E.]

Vale a pena, então, comparar essas observações com uma (longa) citação de Jurgen Habermas (1992 [1981]: 123), a partir de outra etapa da urbanização, as cidades da Idade Média:

As marcas da cidade ocidental, como Max Weber a descreveu, da cidade burguesa na Alta Idade Média europeia, da nobreza urbana na Itália do norte renascentista, da capital dos principados, reformada pelos arquitetos barrocos da casa real, estas marcas históricas confluíram em nossas cabeças até formarem um conceito difuso e multies-tratificado. Este pertence ao tipo identificado por Wittgenstein como parte dos hábitos e da autocompreensão da prática cotidiana: nosso conceito de cidade liga-se a uma forma de vida. Esta, contudo, se transformou a tal ponto que o conceito dela derivado já não logra alcançá-la. (...). Enquanto um mundo abarcável, a cidade pôde ser arquitetonicamente formada e representada para os sentidos, o que quer dizer que as funções sociais da vida urbana – nos seus aspectos econômicos, políticos, culturais, de práticas religiosas, da vida cotidiana no âmbito do morar, da recreação, da festa – podiam ser vivenciadas e percebidas num marco temporal e espacial claramente configurado. Contudo, já no século XIX ao mais tardar, a cidade torna-se ponto de intersecção de relações funcionais de outra espécie. As próprias estações ferroviárias, por exemplo, já não permitiam a apreensão do tráfego ao longo de suas linhas, muito diferente da “clareza com que outrora os portões da cidade sugeriam as ligações concretas com as vilas adjacentes e a cidade mais próxima”. A vida urbana é cada vez mais mediada por “conexões sistêmicas não configuráveis” e “as aglomerações urbanas emanciparam-se do velho conceito de cidade o qual, no entanto, se apegava ao nosso coração”.

Habermas levanta a discussão sobre esse tipo de cidade que não existe mais, porque de certa maneira transbordou os limites daquele modelo weberiano da cidade medieval e a pergunta é: será que ainda funciona o conceito de cidade? Dou sequência a esta provocação de Habermas, discutindo o próprio conceito de cidade com a ideia do “infinitesimal” de Lévi-Strauss, para pensar como é que poderíamos trabalhar com uma metodologia que desse conta dessa multiplicidade dos atores sociais:

Mas a vida urbana oferece um estranho contraste. Conquanto represente a forma mais completa e mais requintada da civilização, pela excepcional concentração humana que promove num pequeno espaço e pela duração de seu ciclo, ela precipita em seu crisol atitudes inconscientes, cada uma delas infinitesimal, mas que, em virtude do número de indivíduos que as manifestam por motivo idêntico, se tornam capazes de gerar grandes efeitos. (LÉVI-STRAUSS, 1996: 115)

Então, nesse ponto, a pergunta é: a cidade é uma unidade de análise? Pode-se encará-la como ponto de partida? Ou é melhor trabalhá-la como ponto de chegada? Essa discussão vai engendrar uma dicotomia: antropologia *na cidade* ou *da cidade*? Antes, mais um experimento etnográfico.

### **Da metrópole à aldeia: experimentos etnográficos**

A discussão anterior teve como referencial empírico práticas na cidade de São Paulo: surdos, skatistas, gays, coletivos de jovens, hortas urbanas, entre outras. A multiplicidade dessa cidade permite construir recortes muito interessantes para colocar as categorias em xeque e ampliar seu alcance. O desafio é, e se forem aplicadas em outras cidades, com escalas diferentes? Cidades de porte médio, pequenas ou até mesmo outros tipos de assentamento urbano? Foi o que ocorreu por ocasião de um convite que me foi feito, para participar de um projeto do PROCAD (Programa Nacional de Cooperação Acadêmica/CAPES), entre a pós-graduação de Antropologia da USP e a pós-graduação da UFAM, Universidade Federal do Amazonas. O PROCAD permite a um programa de pós-graduação consolidado fazer parceria com outro que está começando para inter-cambiar professores e alunos. E o convite levou-me a participar do projeto idea-

lizado por colegas etnólogos do Departamento de Antropologia da USP. Eles acrescentaram ao projeto, “Paisagens Ameríndias”, um tópico de antropologia urbana com o objetivo de incluir a questão da presença de indígenas na cidade. Mais ou menos como aconteceu com os surdos quando os linguistas chamaram os antropólogos para colaborar, abrindo-se uma oportunidade para testar as categorias.

O desafio era duplo: etnologia indígena não é meu campo de pesquisa e nunca antes estivera em Manaus. Desafio aceito, fui com meus alunos fazer a pesquisa lá, uma nova experiência etnográfica, contando com a ajuda dos etnólogos do nosso departamento e os da UFAM. Não fomos assim completamente tábula rasa, mas a nossa experiência era reduzida com relação ao tema. O primeiro grupo com que entramos em contato foram os Ticuna que logo disseram: “não, nós não vamos mostrar nada, vocês vêm aqui, fazem pesquisa, escrevem tese e nunca mais voltam”. Mas há muitos povos indígenas morando em Manaus. Então, uma freira entrou em contato conosco (imprevistos no trabalho de campo): “ah, vocês estão querendo fazer pesquisa com índios. Eu conheço lá no bairro da Redenção, são os Sateré-Mawé”.

Os pesquisadores chegaram à aldeia Y’apyrehyt, ao lado de outra, Waikiru e logo o *tuchaua* Moisés Sateré nos recebeu. Apresentamo-nos, contamos o que queríamos fazer e aprender com eles. E a primeira coisa que o *tuchaua* mostrou foi uma cabana ao lado da sua, onde guardava objetos importantes, uma tese de mestrado sobre seu povo e... troféus de futebol! Os pesquisadores queriam aprender sobre cosmologia, rituais e se deparam com esses itens. Surpresos, perguntam-me se é assim que funciona a pesquisa. Sim, vamos em frente, se é isso que eles estão dizendo, não se pode deixar de lado, pois essa é a pista que estão dando. Aí de fato começou o nosso contato.

Os troféus eram do “Peladão”, um grande torneio de futebol amador da cidade de Manaus, criada por um jornalista, reunindo diversas ligas, como a liga feminina, a liga de adultos, a liga de crianças e também a liga indígena. Neste último caso, todos os atletas devem comprovar sua origem étnica de indígenas. E como se prova? Apresentando a carteirinha da Funai. Mas muitos deles não a tinham, gerando motivos para muitas disputas, com acusações mútuas: se um time ganhava é porque tinha branco jogando e branco “jogava melhor que índio”. Mas às vezes era o contrário, o time de branco ganhava e falavam que era porque tinha índio, porque eles eram “mais fortes para jogar”. Vários estereótipos eram acionados.

Significativo foi o episódio da mulher que, para poder entrar no time e disputar o torneio, teve de ir até aldeia onde a avó residia e construir sua árvore genealógica. Ela era indígena casada com um branco, outro complicador porque essa situação podia ser interpretada como se tivesse passado para o lado dos brancos. Ela lançou mão de sua posição no sistema de parentesco (tema caro à antropologia) mas para jogar futebol. Alude à discussão de Michael de Certeau, sobre táticas e estratégias. Se no campo da antropologia urbana geralmente esporte é tratado no campo do lazer, entretenimento, usos do tempo livre, aqui havia uma característica particular: discussão política de etnicidade – quem é indígena e quem não é – um lugar de disputas o tempo todo. Rodrigo Chiquetto (2014), um dos pesquisadores em campo, fez sua dissertação sobre o “peladão” mostrando como essa atividade, entre eles, representava uma das modalidades de estar e se apropriar da cidade.

Outra dissertação surgida dessa jornada manauara, que vai sair em livro, foi *Seguindo Sementes*, de Ana Luísa Sertã Mauro (2018), que começou a trabalhar

com um tema muito comum, bastante conhecido dos etnólogos, o artesanato indígena. Ela entrou em contato com a AMISM, Associação das Mulheres Sateré-Mawé, e começou a frequentar a casa dessas mulheres enquanto faziam as peças. Lá ouvia as conversas que falavam sobre estética: “*não, esse aqui é pro comércio da Itália, então tem um jeito certo de fazer*”. Mas quando o colar é dirigido a São Paulo, é de outro estilo, inclusive influenciado pelas telenovelas. Quando é para eles próprios, os Sateré-Mawé usam-no de outra maneira, com sentido ritual. Após a feitura dos colares e pulseiras, Ana começou a ir junto com elas recolher as sementes pela cidade. Por isso o livro se chama *Seguindo sementes*, pois as mulheres tinham que recolher sementes e se algumas vinham da aldeia indígena de Ponta Alegre, na divisa com o Pará, baixo Amazonas, outras sementes eram colhidas na cidade de Manaus de árvores em terrenos baldios, no campus da UFAM, em um jardim particular, praças.

Elas conheciam a cidade de outra maneira, lendo-a através das sementes. Viviam andando para lá e para cá, de ônibus, a pé, sabendo onde encontrar seu material de trabalho. Dessa forma, começou uma discussão interessante porque parecia que, do ponto de vista meio do senso comum, nas ciências sociais, quando se fala de “índio urbano” vem a questão da periferia, da precariedade, da falta de serviço público e do “não é mais índio”, a “aculturação” e “perda da identidade”. Ao iniciar o trabalho na cidade com eles, através desse “de perto e de dentro”, seguindo seus *trajetos*, nós percebemos como eles leem a cidade e a maneira como estabelecem alianças. As aldeias visitadas já foram “invasões”, depois “ocupações” e foram as mulheres que começaram a ocupar esses espaços em Manaus.

Já José Agnello Alves Dias Andrade (2012) em sua pesquisa mostrou um *circuito* dos Sateré-Mawé mais amplo, em que não há a divisão cidade e aldeia. Por exemplo, Ponta Alegre, às margens do rio Andirá, baixo Amazonas, é uma das aldeias na terra indígena, de onde eles saem frequentemente para a cidade de Barreirinha onde o prefeito era Sateré-Mawé e aí têm suas casas; não aldeias urbanas como em Manaus, onde circulam o tempo todo e com regras dadas pelo parentesco e pela convivialidade. Parte daí a tese de doutorado de José Agnello, mostrando como aquelas categorias, forjadas numa cidade como São Paulo, também podem ajudar a visualizar a dinâmica de comunidades como as dos Sateré-Mawé, cuja unidade de análise, neste caso, é o *circuito*, não a aldeia, ou a floresta, ou o rio. O mesmo pode ser aplicado a outros grupos, como os quilombolas, por exemplo, pois não é que vivem isolados e fechados nos quilombos. Circulam, tem seus *trajetos* regulares.

Utilizo esses exemplos para reforçar a ideia de que a construção de categorias etnográficas é suscitada pelo próprio campo. É claro que sempre se parte de um legado, de experimentos anteriores, mas na hora de operacionalizar as categorias, como no caso de *Seguindo sementes*, as questões vieram das interlocutoras, pois foram elas que descreveram à antropóloga como eram seus *trajetos* pela cidade e a convidaram para circular junto. Então, tem-se um mapa de Manaus das mulheres Sateré, por exemplo, que é diferente de outros, por exemplo, dos Tukano ou dos Ticuna.

Quero terminar esta aula voltando à pergunta colocada mais atrás: fazemos uma antropologia *da cidade* ou *na cidade*? Eunice Durham afirma que fazemos antropologia *na cidade* (DURHAM e TORRES, 2009): é o que ocorre ao delimitar os recortes dos surdos, das hortas urbanas, das torcidas organizadas de futebol, dos skatistas, dos indígenas na cidade e assim por diante. A outra perspectiva, antropologia *da cidade*, aplica-se mais a recortes dados pelas divisões admi-

nistrativas, territoriais ou urbanísticas, como os bairros, os distritos. Contudo, trata-se de uma antinomia que pode ser resolvida como complementaridade.

O horizonte que se abre seria o seguinte: ao multiplicar pesquisas *na* cidade, fazendo os devidos links e conexões entre os diferentes recortes, caminha-se na direção de uma antropologia *da* cidade. Para um melhor entendimento e fundamentação dessa hipótese, faz-se necessário investigar a forma estrutural dos assentamentos humanos que, ao longo da história, podem ser classificados, de uma maneira ampla, entre acampamento, *aldeia* e *cidade*. Mas para isso seria necessário mobilizar uma série de conceitos em diálogo não só com a história, mas com a arqueologia e até com a paleontologia. Se o acampamento é associado, por exemplo, principalmente, com a forma de assentamento de caçadores e coletores, é possível encontrar sua ocorrência na periferia dos grandes centros urbanos com ocupações de terrenos por parte de movimentos sociais como o MST, por exemplo: que haveria de comum, então, entre essa prática e o modo de vida não apenas de povos caçadores e coletores atuais, mas daqueles nas longínquas eras do paleolítico? Esta é uma questão, contudo, que demandaria outra discussão e fica para um próximo encontro...

## Referências

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. *Indigenização da cidade: etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012

AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Lisboa: 90 Graus, 2005 (1992).

BECKER, Howard. *Art Worlds*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1982.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CHIQUETTO, Rodrigo Valentim. *A cidade do futebol. Etnografia sobre a prática futebolística na metrópole manauara*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014

DAMATTA, Roberto. *A casa e a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DURHAM, Eunice Ribeiro; TORRES, Lilian de Lucca. Entrevista: Eunice Ribeiro Durham, *Ponto Urbe* [On line], 4, 2009.

EVANS-PRITCHARD, E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978 (1940).

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

FOOTE WHYTE, William. *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005

HABERMAS, Jürgen. “Arquitetura moderna e pós-moderna”. In: ARANTES, Otília e ARANTES, Paulo E. (orgs.). *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992 (1981).

HANNERZ, Ulf. “Os etnógrafos de Chicago”. In: *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis: Vozes, 2015. pp. 28-68.

KANTOR, Íris; MACIEL, Débora; SIMÕES, Júlio (orgs.). *A Escola Livre de Sociologia e Política; anos de formação 1933-1953*. São Paulo: Escuta, 2001

LEACH, Edmund. *A Diversidade da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1989 (1982).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 (1955).

LOWRIE, Samuel H. Pesquisa de padrão de vida dos operários da limpeza pública da municipalidade de São Paulo. *Revista do Arquivo Municipal*, 51: 183-310, 1938.

MACHADO, Giancarlo. *A cidade dos picos: a prática do skate e os desafios da cidadinidade*. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MACHINI, Mariana Luíza Fiocco. *Nas fissuras do concreto: política e movimento nas hortas comunitárias da cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da Periferia ao Centro: Trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedacço: cultura popular e lazer na cidade*. 2ª Ed. São Paulo: Hucitec/Unesp, 1998 (1984).

MAGNANI, José Guilherme Cantor & TORRES, Lilian de Lucca. *Na Matrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP, 1996

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (1922).

MARTINS, José de Souza. Viola quebrada. *Debate & Crítica*, 4. Revista Quadrimestral de Ciências Sociais. São Paulo: Hucitec, 1974.

MAURO, Ana Luísa Sertã Almada. *Seguindo sementes: circuitos e trajetos das mulheres Sateré-Mawé entre cidade e aldeia*. São Paulo: Terceiro Nome/Gramma, 2018.

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Paris: Editions Galimard, 1984

PARK, Robert Ezra. “A Cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In: VELHO, Otávio (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1967. pp. 25-66.

STRATHERN, Marilyn. “O Efeito Etnográfico”. In: *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. pp. 345-507.

ZNANIECKI, Florian; THOMAS, William I. *The Polish peasant in Europe and America: monograph of an immigrant group*. Boston: The Gorham Press, 1918.

WAGLEY, Charles. *Amazon Town: a Study of Man in the Tropics*. New York: Macmillan, 1953

# Dossiê Temático

## Políticas patrimoniais contemporâneas e os novos desafios da antropologia

**Patricia Silva Osorio (org.)<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Simone Pondé Vassallo (org.)<sup>2</sup>**  
Universidade Federal Fluminense

A C E N O

OSORIO, Patricia Silva; VASSALLO, Simone Pondé. **Dossiê Temático: Políticas patrimoniais contemporâneas e os novos desafios da antropologia: apresentação ao dossiê.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (11): 31-34, janeiro a julho de 2019. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professora Associada do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso, atuando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea. Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, com pós-doutorado pela CRIA/ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa (Bolsa Estágio Sênior CAPES).

<sup>2</sup> Professora adjunta do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). Possui Doutorado em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (2001) através de bolsa da CAPES. Tem pós-doutorado (bolsa Faperj de Fixação de Pesquisador) pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, 2004-2006).



## Apresentação

O presente dossiê é fruto de um Grupo de Trabalho (GT) realizado durante a 31ª. Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), em 2018, em Brasília. Ele integra as atividades do Comitê de Patrimônios e Museus da ABA, que procura suscitar reflexões e análises sobre o campo dos patrimônios e dos museus a partir de uma perspectiva antropológica.

O tema do dossiê foi escolhido devido às recentes transformações ocorridas no campo do patrimônio. Temos, por um lado, o avanço de setores conservadores que, com cada vez mais força, se exprimem tanto em órgãos do Estado quanto entre a sociedade civil, trazendo novos agentes e novas perspectivas, e redirecionando entendimentos, ações e políticas relacionadas ao patrimônio. Por outro, temos o avanço das políticas neoliberais nas práticas patrimoniais, que trazem a participação da iniciativa privada e também são responsáveis por novos entendimentos e formas de ação. Entendemos que tais mudanças devem ser incorporadas às reflexões acadêmicas, na medida em que os seus impactos são profundos e precisam ser investigados.

No Brasil, as políticas patrimoniais tiveram início na década de 1930, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN, atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN), e até o final dos anos 1970 concentraram-se no patrimônio histórico e artístico material, que englobava sobretudo a herança luso-brasileira presente nas igrejas católicas barrocas e fortificações militares. Ao longo dos anos 1980, com a redemocratização do país e a rearticulação dos movimentos sociais, novas definições de patrimônio passaram a ser incorporadas às práticas estatais e a noção de patrimônio cultural ganhou centralidade. Foi assim que patrimônios fazendo referência à herança africana e indígena, dentre outros grupos, começaram a ser reconhecidos, não sem embates dentro dos próprios órgãos públicos de preservação patrimonial. Desde então, novas modalidades de patrimônio foram reconhecidas, como o genético e o intelectual, dentre outros.

Nos anos 2000, foram criadas as políticas de promoção do patrimônio imaterial, que propiciaram a chegada de novos atores no campo do patrimônio, como

os chamados detentores, bem como a ampliação da participação dos antropólogos nessas esferas. Várias práticas de grupos subalternizados foram reconhecidas como patrimônio nacional e se beneficiaram de recursos públicos, contribuindo ativamente para as suas lutas por direitos e por reconhecimento. Mas para além das ações dos órgãos do Estado, e com ou sem a presença destes, indivíduos e grupos produzem os seus próprios entendimentos do que seja o patrimônio e realizam os seus próprios processos de patrimonialização. No campo da antropologia, podemos destacar dois movimentos: por um lado, os órgãos públicos voltados para o patrimônio tenderam a se aproximar de definições antropológicas de cultura mais abrangentes e relacionais; por outro, os próprios antropólogos procuraram ampliar as possibilidades de entendimento do patrimônio, trazendo para a análise não apenas as definições do IPHAN como também as concepções de diferentes grupos.

No entanto, com a virada política ocorrida a partir de 2016 e com o aumento das forças conservadoras, vários programas de democratização do patrimônio foram reduzidos ou mesmo interrompidos. Além disso, setores conservadores começaram a atuar mais diretamente nas práticas patrimoniais, gerando inúmeros impactos. Além disso, o avanço das políticas de caráter neoliberal, das parcerias público-privadas e dos projetos desenvolvimentistas impactam diretamente na vida de povos tradicionais e seus modos de vida, bem como nas práticas de patrimonialização de órgãos do Estado. É justamente sobre essas mudanças que esse dossiê procura se debruçar.

Os artigos aqui apresentados trabalham com noções ampliadas de patrimônio que procuram desnaturalizá-lo e escapar de definições rígidas, chamando a atenção para a sua dimensão processual, polifônica, conflitiva e muitas vezes política.

O primeiro artigo, de Guilherme Eugênio Moreira, analisa a transição conservadora a partir de uma pesquisa de campo na Gerência de Patrimônio Imaterial do Instituto Estadual do Patrimônio de Minas Gerais (IEPHA-MG). Para tanto, o autor observa o processo de registro das Folias de Minas como bem imaterial, ou de “fabricação do patrimônio”, como ele prefere chamar. Partindo da noção de “participação”, frequentemente acionada por técnicos do IEPHA, Guilherme Eugênio nos mostra as posições ambivalentes assumidas por estes em meio à reforma administrativa que gerou demissões e privatizações, promovidas com a chegada de um novo governo de estado que trouxe outros entendimentos sobre o lugar da cultura e do patrimônio na política.

O segundo artigo nos traz a fragilização do Estado de Direito e seus efeitos nas políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial através de uma análise da capoeira gospel. Maria Paula Fernandes Adinolfi nos revela as intrincadas redes que unem grupos de capoeira gospel, igrejas neopentecostais e partidos políticos, e que já resultaram na criação de Frentes Parlamentares da Capoeira na Câmara de Deputados. Para a autora, a capoeira gospel não deve ser pensada apenas como um fenômeno religioso, mas sim como um projeto de ampliação do poder político e da base eleitoral de certas igrejas. Suas iniciativas ameaçam a diversidade cultural – e em particular as práticas culturais de matriz africana – bem como a laicidade.

Já o artigo de Luca Otero d’Almeida Fuser investiga o projeto arquitetônico do estádio do Pacaembu, em São Paulo, realizado por um consórcio de empresas visando a sua concessão, impulsionada pela chegada de João Dória à prefeitura. Tentando compreender os valores que permeiam o projeto, o autor observa que noções como “articulação do conjunto”, “integração interna” e “maior conexão

com o bairro” são então acionadas para justificar a demolição de algumas partes e a preservação de outras. Para Luca Otero, o projeto promove uma valorização dos aspectos estéticos e/ou arquitetônicos em detrimento das práticas sociais que lhe dão sentido na contemporaneidade. Com isso, privilegia a noção de monumentalidade, mas oculta a sua história e o dissocia dos seus usos e significados ao longo do tempo.

Por fim, o artigo de Tiago Silva Alves Muniz se propõe a ampliar os entendimentos sobre patrimônio e políticas de patrimonialização ao nos apresentar o emaranhado de humanos e não humanos envolvidos com a produção da borracha na região do Baixo Amazonas, no Pará. O autor propõe que se reconheçam as narrativas locais de seringueiros e seus remanescentes, bem como os diferentes agenciamentos que ocorrem no processo de produção gomífera, como os da própria árvore seringueira e do fungo, dissolvendo as fronteiras entre o natural e o cultural.

Desejamos uma boa leitura!

# Por uma antropologia do desmonte e da resistência: impactos e alternativas à transição conservadora nas fabricações dos patrimônios imateriais em Minas Gerais, Brasil

**Guilherme Eugênio Moreira<sup>1</sup>**  
Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** O trabalho discute os desdobramentos da transição conservadora no cenário político nacional nas fabricações dos patrimônios imateriais. A partir de situações vivenciadas na Gerência de Patrimônio Imaterial do instituto estadual do patrimônio de Minas Gerais, evidencio as posições ambivalentes ocupadas pelos profissionais do patrimônio nas negociações com interesses vindos de cima e a continuidade das políticas patrimoniais. Uma etnografia das fabricações dos patrimônios faz parte de um projeto democratizante de pesquisa que visa aprofundar nossas compreensões sobre as práticas de poder, ao expor impactos e respostas de seus agentes à conjuntura política abrangente.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural; patrimônio imaterial; conservadorismo; Minas Gerais; poder.

<sup>1</sup> Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais.

## For an anthropology of dismantling and resistance:

impacts and alternatives to the conservative transition in the fabrication of intangible heritage in Minas Gerais, Brazil

**Abstract:** The article discusses the unfolding of the conservative transition in the national political scenario in the fabrications of intangible heritage. Based on situations experienced in the department of intangible heritage of the state heritage institute in Minas Gerais, I highlight the ambivalent positions occupied by heritage professionals in the negotiations with superior interests and the continuity of cultural heritage policies. An ethnography of fabrications of cultural heritage is part of a democratizing research project that seeks to deepen our understanding of power practices by exposing the impacts and responses of its agents to the broader political conjuncture.

**Keywords:** cultural heritage; intangible heritage; conservatism; Minas Gerais; power.

## Por una antropología del desmonte y de la resistencia:

impactos y alternativas a la transición conservadora en las fabricaciones de los patrimonios inmateriales en Minas Gerais, Brasil

**Resumen:** El trabajo discute los desdoblamientos de la transición conservadora en el escenario político nacional en las fabricaciones de los patrimonios inmateriales. A partir de situaciones vivenciadas en la Gerencia de Patrimonio Inmaterial del instituto estatal del patrimonio de Minas Gerais, evidencio las posiciones ambivalentes ocupadas por los profesionales del patrimonio en las negociaciones con intereses venidos de arriba y la continuidad de las políticas patrimoniales. Una etnografía de las fabricaciones de los patrimonios forma parte de un proyecto democratizante de investigación que busca profundizar nuestras comprensiones sobre las prácticas de poder, al exponer los impactos y respuestas de sus agentes a la coyuntura política más amplia.

**Palabras clave:** patrimonio cultural; patrimonio inmaterial; conservadurismo; Minas Gerais; poder.

**E**ste trabalho é um fragmento de minha pesquisa de mestrado, na qual investigo como fabricamos os patrimônios culturais, buscando compreender especialmente como acontece a *participação* nesses processos, noção presente nas políticas públicas brasileiras desde a Constituição de 1988<sup>2</sup>. Exploro essas fabricações a partir de minhas experiências na Gerência de Patrimônio Imaterial do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais<sup>3</sup>, na qual fui estagiário entre 2015 e 2017 e atuei como servidor voluntário no ano de 2019. Acompanho o trabalho cotidiano de funcionárias/os da instituição na condução de “registros”<sup>4</sup> de “bens culturais imateriais”<sup>5</sup>, assim como análise de documentos produzidos durante processos já concluídos, de modo a compreender como as definições do que vem a configurar os “patrimônios imateriais” na política pública mineira vão sendo materializadas e, conseqüentemente, rotinizadas.

A partir da apresentação de algumas situações vivenciadas durante o trabalho no Iepha-MG, no presente artigo procuro demonstrar as posições ambivalentes que os profissionais da GPI ocupam na instituição e seus desdobramentos no andamento dos processos de patrimonialização, a fim de compreender as contribuições dessas/es profissionais na fabricação dos patrimônios mineiros. Essas relações acentuaram-se principalmente nos últimos anos com a transição conservadora que vivemos no país e que, em Minas Gerais, culminou na eleição de um governo que começou a trazer outros entendimentos sobre o lugar que a cultura, e, especificamente, o patrimônio cultural deve ocupar na política. Perceberemos que essas/es técnicas/os precisam mediar conflitos constitutivos do lugar da gerência na instituição, assumindo ora posições de autoridade, ora de cumplicidade em relação aos praticantes das expressões culturais em registro<sup>6</sup>, ao mesmo tempo em que atuam ora em conformidade, ora em resistência às decisões que vêm de cima na hierarquia burocrática e representam interesses de agentes mais poderosos.

Na seção seguinte, retomo eventos ocorridos nos últimos anos que caracterizam esse fenômeno que nomeio de transição conservadora, apresento seus desdobramentos no Iepha-MG com a posse do novo governo estadual e os impactos diretos nos trabalhos da GPI. Depois, parto para a apresentação da criação da gerência e seu processo de legitimação na instituição. Em seguida, descrevo e analiso algumas situações etnográficas cujo fio condutor é a fabricação do dossiê de

<sup>2</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) – Bolsa Mestrado Nota 10 – processo n. E-26/200.948/2019.

<sup>3</sup> Daqui em diante, referidos respectivamente como GPI e Iepha-MG (lê-se “iefa”).

<sup>4</sup> “Registro” é o instrumento jurídico-legal instituído pelo Decreto federal n. 3.551/2000 como ferramenta de reconhecimento e salvaguarda de patrimônios culturais de natureza imaterial. Um patrimônio registrado pode ser inscrito em um dos quatro Livros de Registro previstos pela legislação, sendo eles: Celebrações, Formas de Expressão, Lugares e Saberes.

<sup>5</sup> A expressão “bens culturais” é muito difundida no léxico técnico para se referir às expressões culturais em processos de estudo para registro e seus elementos associados.

<sup>6</sup> Aciono o termo “praticantes” para me referir às pessoas envolvidas nas práticas das expressões culturais em processos de patrimonialização, cujas ações garantem sua continuidade ao longo do tempo em seus contextos locais. Escolhi não mobilizar termos do léxico especializado, como “detentores”, por trazerem consigo premissas e ambivalências.

registro das Folias de Minas<sup>7</sup> como patrimônio do estado e os usos que foram feitos de uma ferramenta participativa em sua escrita. Espero que essas situações sirvam de vias de acesso à compreensão das negociações que os profissionais do patrimônio precisam gerenciar no trabalho cotidiano para a continuidade de seus processos, especialmente na conjuntura presente de desmonte das políticas culturais. Finalmente, encerro com algumas indicações de caminhos a seguir daqui para frente no fortalecimento de programas de pesquisa que tanto produzam análises mais aprofundadas das práticas de poder que sustentam as fabricações dos patrimônios como contribuam para a existência dessas políticas em nosso país.

## Transição conservadora e impactos no patrimônio mineiro

Testemunhamos no Brasil uma transição conservadora que veio se anunciando desde os eventos iniciados após as jornadas de junho de 2013, que culminaram no *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, em 2016. Em reação à conjuntura que marcou as gestões de Lula e Dilma (2003-2016), novas lideranças e grupos fortaleceram-se na opinião pública e na arena política como representantes de conservadorismos econômicos, políticos e morais, na formação de frentes de oposição aos governos petistas.

Vindos de setores do empresariado, de religiões cristãs, do agronegócio, de grandes empreendimentos e de partidos de direita e extrema-direita, esses agentes passaram a representar frações cada vez mais expressivas da população brasileira. Evidenciaram suas capacidades de engajamento com os resultados das eleições municipais de 2016, mas principalmente nas urnas das últimas eleições presidenciais, em 2018, quando elegeram e se fizeram eleger nas casas legislativas estaduais e federais, bem como nos cargos executivos, a exemplo da eleição de Jair Bolsonaro (PSL), em oposição a Fernando Haddad (PT), na disputa pela presidência.

Durante esses processos, vivenciamos, na área da “cultura”, tentativas e ações de desmonte dos seus arranjos institucionais que evidenciaram o lugar periférico que as políticas culturais passariam a ocupar nos novos entendimentos de governo. Em âmbito federal, uma das primeiras medidas anunciadas por Michel Temer, em maio de 2016, ainda como presidente em exercício, foi a extinção do Ministério da Cultura (MinC). O ministério, criado em 1985, como parte do processo de redemocratização, no entanto, foi rapidamente recriado após mobilizações pelo país. Afetado pela instabilidade do governo e ocupando um dos últimos lugares na sua lista de prioridades, porém, o MinC manteve-se à deriva durante a gestão Temer, passando pela mão de quatro ministros no período de dois anos. Com a posse de Bolsonaro, o ministério foi de fato extinto na reforma administrativa estabelecida com a Medida Provisória n. 870, tornando-se uma secretaria especial no novo Ministério da Cidadania, uma fusão do MinC com os também extintos Ministérios do Esporte e do Desenvolvimento Social.

É nesse contexto que as instituições do patrimônio cultural se encontram imersas na atualidade. Em Minas Gerais, com a virada do ano, veio a mudança de gestão e, no dia 1º de janeiro, acordamos com a assinatura do Decreto n. 47.608 pelo governador eleito com 71,80% dos votos válidos, Romeu Zema, do Partido

<sup>7</sup> Daqui em diante, quando me referir aos patrimônios imateriais registrados pelo Iepha-MG usarei as iniciais em maiúscula, à maneira como são apresentados nos textos institucionais, entendendo tratar-se dos resultados de processos de fabricação. Quando tratar das respectivas expressões em seus usos cotidianos usarei minúsculas.

Novo. A medida exonerava todos os ocupantes de cargos de provimento em comissão. Desde o período eleitoral, o então candidato vinha defendendo a necessidade de uma ampla reforma administrativa com privatizações e o “enxugamento da máquina burocrática” através da redução das secretarias e autarquias e corte de pessoal.

O decreto provocou o desligamento de mais de seis mil funcionários da noite para o dia<sup>8</sup>, dentre eles toda a equipe da GPI no Iepha-MG, que contava até aquele momento com quatro técnicas empregadas em cargos comissionados e uma estagiária. O Iepha-MG, como muitas outras instituições estaduais, não conta com concurso público para provimento de seus cargos desde 2006 e enfrentou uma série massiva de aposentadorias nos últimos anos de servidores que estiveram no quadro técnico desde sua fundação, em 1971.

A mobilização nas mídias sociais foi intensa nos dias que se seguiram com abaixo-assinados, depoimentos e denúncias de servidores efetivos e aposentados, funcionários exonerados e amigos das diversas fundações, autarquias e causas. Na sexta-feira 4, após dias de muitas pressões, o governo estadual lançou uma nota afirmando que as exonerações tinham sido necessárias, mas que a situação seria temporária com o remanejamento dos quadros efetivos e a recondução aos cargos de parte dos funcionários comissionados, a serem indicados pelos respectivos órgãos.

O quadro efetivo do Iepha-MG, sem presidente e sem diretores, tratou de se reunir para deliberar sobre a situação e a listagem de reconduções foi então comunicada ao governo. Nesse processo, a gerente de patrimônio imaterial foi reconduzida e pôde chamar a estagiária de volta. Apenas em meados de fevereiro, a antropóloga da gerência foi também recontratada. As demais funcionárias, uma cientista social e uma historiadora, não tiveram a mesma sorte.

Foi assistindo a esse processo que, no dia 8 de fevereiro, fui ao Iepha e me ofereci para atuar na GPI como servidor voluntário. Seria tanto um meio de voltar à gerência para continuar minha pesquisa, mas principalmente uma maneira de contribuir na busca por novas soluções e possibilidades de trabalho no cenário desafiador que passava a se apresentar à instituição, pela qual também nutro um sentimento de compromisso e uma sensação de casa. Depois de dois meses de negociações e mobilizações por parte dos funcionários, em abril, cerca de um terço dos comissionados foram reconduzidos, entre eles a cientista social da GPI, a presidente Michele Arroyo foi renomeada ao seu cargo, um diretor foi nomeado para assumir a DPM<sup>9</sup>, mais dois estagiários puderam ser contratados para ajudar no trabalho da gerência e eu finalmente pude assinar meu termo de adesão ao serviço voluntário.

Se, no início, escrever sobre a exoneração da equipe da GPI para fins de pensar minha própria pesquisa parecia-me mesquinho demais, rapidamente compreendi que minhas inquietações não diziam apenas sobre o desligamento daquelas pessoas, minhas interlocutoras de campo, colegas na pesquisa e na vida, mas também do processo de desmonte generalizado que começou a ser colocado em prática por esses planos de governo estadual, mas também federal.

De fato, o que os últimos eventos trouxeram à tona foi aquilo que já estava em cena há algum tempo, mas antes eu não percebia. Desde 2015, quando entrei na GPI, no primeiro ano da gestão anterior, a ameaça de um próximo governo

<sup>8</sup> O cenário no início de janeiro foi de desalento e caos. Apenas para citar alguns exemplos, a biblioteca estadual Luiz de Bessa passou a estar aberta apenas para devoluções com a redução de 75% de seus funcionários; o Museu Mineiro teve que fechar as portas uma vez que todos os técnicos foram desligados; e no Arquivo Público Mineiro restaram apenas 11 funcionários.

<sup>9</sup> Direção de Proteção e Memória, sob a qual a GPI está subordinada.



conservador e o desmonte da instituição já estavam em vistas. Com a passagem do tempo, a reeleição do governador Fernando Pimentel (PT), de um partido estruturalmente considerado de esquerda e envolvido em crises orçamentárias, foi mostrando-se cada vez mais improvável. Em uma instituição composta em expressiva parte por cargos comissionados, os riscos de exonerações passavam a se apresentar cada vez mais constantemente no horizonte e de uma maneira ou de outra sempre estiveram presentes como pano de fundo.

Esse cenário de insegurança e medo sempre informara muito dos projetos políticos, profissionais e pessoais dos diferentes agentes ali dentro da instituição nos últimos anos. O que passo a fazer agora, portanto, é voltar-me à incorporação dessa dimensão em minhas análises. O que eu acompanhava desde 2015 já era o início de um processo de desmonte com os consequentes movimentos de resistência daquelas/es funcionárias/os para a continuidade das políticas em andamento.

Como um ponto de partida para uma revisão crítica dos processos de “registro” instruídos no contexto político contemporâneo mineiro, apresento a seguir um panorama da formação da GPI no Iepha-MG e os lugares ocupados por seus profissionais na instituição. Depois, levanto algumas provocações a partir da leitura do “dossiê de registro” das Folias de Minas como patrimônio cultural do estado mineiro. Aponto desafios que foram colocados à equipe técnica advindos do encontro com foliões, prefeituras municipais e instâncias hierarquicamente superiores durante a pesquisa e as respostas encontradas, bem como seus reflexos na construção da folia que foi apresentada no dossiê. O intuito dessa análise foi compreender como técnicas/os da GPI contribuíram nos processos de definição e apresentação do “bem cultural” registrado, expondo suas posições ambivalentes de conformidade e resistência às demandas unilaterais vindas de cima.

## **Fabricando a GPI: panorama sobre os registros em Minas Gerais**

O Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (Iepha-MG) foi criado através do Decreto n. 5.775, de 30 de setembro de 1971. Instituído com o objetivo inicial de dar suporte em nível estadual às atuações da então Sphan<sup>10</sup>, com o passar do tempo a instituição foi construindo seus caminhos próprios de operação e adquiriu uma posição de legitimidade e autonomia nos circuitos do patrimônio no país.

Nesse momento, estava em discussão a reestruturação das políticas de patrimônio, que até então estiveram concentradas no governo federal e vinculadas ao projeto estado-novista de construção da nação (CHUVA, 2017). Sabemos também que, a partir da expansão da noção de “patrimônio cultural” nos artigos 215 e 216 da Constituição de 1988, a legislação passou a prever a condução dos processos de patrimonialização de maneira compartilhada com a “comunidade” praticante das expressões culturais. A apropriação desses novos entendimentos implicou na necessidade de se pensar nos canais de “participação” que promoveriam a prevista “colaboração da comunidade” na condução dos processos de patrimonialização.

No estado mineiro, como tentativa de articulação entre governo estadual e prefeituras municipais, e superação dos entraves à proteção dos patrimônios locais, em 1995, foi promulgada a Lei n. 12.040, que ficaria conhecida como Lei

<sup>10</sup> Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, atualmente instituto, sob a sigla Iphan.

Robin Hood. Esse marco definiu que 1% da receita estadual proveniente da arrecadação do Imposto de Circulação sobre Mercadorias e Serviços (ICMS) seria repassada aos municípios que comprovassem a execução e manutenção de ações de proteção aos seus patrimônios culturais (RANGEL, 2008). Nos últimos vinte anos, essa legislação suscitou a criação de secretarias e conselhos municipais de patrimônio e constituiu eixo central do Iepha-MG nos esforços sucessivos de municipalização de suas ações.

No que tange os “patrimônios imateriais”, dois anos após o Decreto n. 3.551/2000, que instituía o registro como instrumento de proteção em nível federal, foi promulgado o decreto 42.505, em 14 de abril de 2002, que ratificava na esfera estadual as normativas e procedimentos relativos à preservação desses novos tipos de patrimônio. No mesmo ano, o Iepha-MG deliberou sobre o primeiro “registro” de um patrimônio imaterial mineiro, sendo ele o *Modo de Fazer o Queijo Artesanal do Serro*. Em 2008, através da Portaria n. 47, houve a regulamentação dos procedimentos e normas internas à instrução dos processos de “registro” no Iepha com a criação da Gerência de Patrimônio Imaterial (GPI). Desde sua formação, portanto, inserida nas ações de municipalização do governo estadual, a GPI viu à frente o desafio de reconhecer patrimônios culturais que estivessem distribuídos por todo o território mineiro<sup>11</sup>.

Os primeiros registros conduzidos na gerência disseram respeito a patrimônios em escalas locais, sendo eles a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Chapada do Norte (2013), no município homônimo no vale do Jequitinhonha, e a Comunidade dos Arturos (2014), em Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte. Essas pesquisas resultaram na construção de uma “metodologia participativa”, através da realização de oficinas, “mapas de percepção”<sup>12</sup>, reuniões com lideranças e outras pessoas interessadas, entre outras ferramentas que buscaram responder àqueles desafios conceituais e políticos suscitados pelo “patrimônio imaterial”. Por meio de um processo bastante experimental, essa metodologia foi sendo objetivada, testada e aprimorada ao longo dos processos de pesquisa a cada novo “registro”.

A gerência, assim, de fato, fabricou sua própria metodologia de atuação, distanciando-se de normativas recomendadas pelo Iphan (como o INRC<sup>13</sup>), mas também da própria metodologia do Iepha, e reificando esses modos de trabalhar como sua própria representação. Naquele momento, os profissionais da GPI reivindicavam seu espaço na instituição através da afirmação de seu modo diferenciado de trabalhar em relação a outras práticas consideradas conservadoras, como, por exemplo, os “inventários” de identificação dos “patrimônios materiais”. Iam firmando aos poucos sua legitimidade pelos processos técnicos densos e qualificados que foram sendo produzidos, demonstrando para os demais setores da instituição o sucesso dessas maneiras mais “participativas” de trabalhar, nas quais os praticantes daqueles patrimônios teriam mais espaço e reconhecimento<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Desafio esse nada trivial, considerando que Minas Gerais conta com 853 municípios e é a unidade da federação com a quarta maior área do país.

<sup>12</sup> Os mapas de percepção são “uma ferramenta que trabalha, por um lado, com a percepção do ambiente, ou seja, com a subjetividade do olhar e do sentir de indivíduos e de grupos que expressam seus valores, atitudes e preferências e, por outro, com os mapas, que são representações simbolizadas da realidade. O processo de construção dos mapas torna possíveis a comunicação e o compartilhamento das referências culturais. O Iepha-MG os utiliza em suas pesquisas como *instrumento participativo de levantamento das referências culturais* de comunidades e grupos” (IEPHA, 2015, destaques meus).

<sup>13</sup> Inventário Nacional de Referências Culturais.

<sup>14</sup> Pensando a partir de Foucault (1982) que todo saber é poder, ou que todo saber tem sua gênese em relações de poder, podemos reconhecer que os membros da GPI, ao sedimentar seus modos de trabalhar e compreender os “patrimônios imateriais”, iam delimitando na instituição, em meio a conflitos com outros setores, um novo domínio de conhecimento e

Com a posse da nova gestão do Iepha-MG, em 2015, ano também de minha entrada na equipe, a municipalização e a descentralização passaram a ser diretrizes principais dos planos de ação da instituição. Foi nesse contexto, então, que a GPI conduziu seus dois “registros” seguintes, sendo eles o registro das *Folias de Minas* (2017) e o registro dos *Saberes, Linguagens e Expressões Musicais da Viola em Minas Gerais* (2018). Esses processos pretenderam alcançar fenômenos que estão distribuídos por todo o território mineiro: o estudo das folias mapeou mais de 1.800 grupos, enquanto o registro das violas acessou mais de 1.600 tocadoras/es e construtores desse instrumento no estado.

Dessa maneira, podemos indagar como essa mudança nas escalas (de reconhecimentos locais a processos de abrangência estadual) alargou também os desafios da promoção da “participação” das “comunidades” interessadas no “registro”, e quais foram as ações mobilizadas pelos membros da GPI para dar conta das novas demandas considerando o cenário político que já se desenhava. O que significou, pois, para a equipe instruir registros de abrangência estadual, ao mesmo tempo em que os recursos pessoais e financeiros se tornavam cada vez mais escassos? Passamos agora então ao processo de “registro” das folias, atendendo para os impactos e resistências das/os profissionais da GPI às pressões políticas que começavam a se anunciar e as alternativas encontradas para a condução da política.

## As negociações para a definição das Folias de Minas

Para iniciar o processo de “registro” de um patrimônio imaterial, a legislação competente prevê que haja um proponente (este pode ser instituição, associação ou cidadão) que encaminhe um “pedido de registro” para o Iepha-MG, sendo fundamental uma comprovação formal (“anuência”) de que os praticantes associados ao possível patrimônio estejam interessados e de acordo com esse pedido. Em Minas Gerais, o que podemos perceber, no entanto, é que os pedidos vindos por parte de alguns agentes podem acabar pesando mais que outros<sup>15</sup>. O que testemunhei nos meus anos de trabalho no Iepha-MG é que, no caminho entre a chegada do pedido via Presidência, encaminhamento para a DPM e recepção pela equipe da GPI, já estavam em movimento negociações e conciliações de interesses onde, por vezes as agendas advindas da própria SEC<sup>16</sup>, na figura do então secretário Angelo Oswaldo<sup>17</sup>, prevaleciam sobre os pedidos enviados pelos próprios praticantes de outras expressões culturais.

À época da abertura do registro das folias, em 2015, uma série de práticas foram indicadas pela equipe da GPI para registro e apresentadas ao Conep<sup>18</sup>, a partir dos achados no projeto de Inventário Cultural do Rio São Francisco. Entre todas as indicações, como expressões distribuídas por todo o estado mineiro, as folias alinhavam-se ao propósito da regionalização e permitiriam ao governo expandir suas escalas de atuação na promoção de processos de “registro” mais

---

iam conquistando sua legitimidade como profissionais que exerciam autoridade sobre as definições do que seriam esses patrimônios.

<sup>15</sup> Se pensarmos que os saberes sobre os patrimônios estão desigualmente distribuídos entre diferentes setores na sociedade, o volume dos materiais pedidos e a própria necessidade de acessar tal portaria e dominar os trâmites burocráticos já traz indicativos de que alguns podem participar mais que outros.

<sup>16</sup> Secretaria do Estado de Cultura.

<sup>17</sup> Angelo Oswaldo de Araújo Santos tem uma longa carreira construída nos circuitos nacional e estadual da cultura e do patrimônio. Dentre os inúmeros cargos que ocupou, foi prefeito de Ouro Preto/MG por três gestões (1993-1996/2005-2008/2009-2012), chefe de Gabinete do Ministério da Cultura e ministro de Estado no governo Sarney (1985-1990) e secretário da então Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Sphan (1985-1987). Também foi representante brasileiro em missões no âmbito da Unesco. Em Minas Gerais, atuou como secretário de Estado da Cultura na gestão de Itamar Franco (1999-2002) e de Fernando Pimentel (2015-2018).

<sup>18</sup> Conselho Estadual do Patrimônio Cultural de Minas Gerais.

abrangentes. Em frente a essa demanda vinda de cima, o que observei foram esforços de fabricação de uma narrativa que justificasse a relevância daquele pedido, bem como a “anuência” de grupos praticantes da folia pelo estado. O que foi feito, afinal, foi reunir um pedido de registro que de fato viera de uma associação de folias de reis de Presidente Olegário/MG, mas que estava arquivado para estudos futuros, com os indicativos vindos da pesquisa no Rio São Francisco, onde as folias foram uma das celebrações inventariadas na maioria dos municípios estudados.

O início do processo de pesquisa foi motivado pelo confronto entre emoções e ausência de emoções (HEINICH, 2009). Enquanto alguns/mas funcionários/as expressavam alegrias e saudades de tempos passados, a partir da evocação de memórias longínquas da primeira infância, e não expressavam quaisquer dúvidas a respeito da relevância do reconhecimento das folias como patrimônio do estado, outros/as não sabiam nem do que se tratava a folia e não tinham *a priori* elementos em suas biografias para reconhecer sua importância para a identidade e memória mineiras.

Essas perspectivas heterogêneas motivaram um processo cuidadoso de levantamento de fontes arquivísticas e bibliográficas, com a finalidade de efetivamente compreender o lugar das folias na constituição da sociedade mineira ao longo do tempo e na atualidade. Com o andamento da pesquisa, fomos encontrando uma definição que se repetia nas produções acadêmicas: as folias seriam grupos católicos de devoção a algum santo que saíam de casa em casa cantando bênçãos aos devotos em troca de donativos. Ao mesmo tempo, porém, aquelas produções consistiam sempre em estudos de caso e nos deparávamos nos arquivos, jornais e sites com descrições e imagens de grupos que eram identificados como folias, mas variavam e muito daqueles que vínhamos lendo nas referências bibliográficas.

Naquele primeiro momento, a equipe tentou acionar as ferramentas que haviam sido consolidadas nos registros anteriores como parte da metodologia de atuação da gerência. Com a escassez de recursos e limitação de pessoal, os profissionais da GPI aproveitaram ocasiões que já estavam definidas na agenda da instituição para realizar as primeiras viagens de campo. O antropólogo e a historiadora que compunham a equipe ministraram cursos de capacitação sobre a política de patrimônio imaterial a pedido de algumas prefeituras em diferentes regiões do estado<sup>19</sup> e aproveitaram esses momentos para estabelecer os primeiros contatos com as folias dessas localidades.

Foliões foram convidados a participar dessas reuniões, a convite das prefeituras, nos três municípios visitados. Naquelas ocasiões, a equipe aproveitou para apresentar o estudo e obter a anuência daqueles praticantes, assim como levantar as primeiras informações sobre aquele universo. Os foliões produziram “mapas de percepção” e concederam entrevistas, bem como entoaram suas canções e orações, e aqueles foram os primeiros contatos da equipe com o universo das folias e com as “referências culturais” daqueles homens e mulheres de devoção. As experiências com folias do Sul, Triângulo e Norte mineiros evidenciaram como esses grupos eram muito diversos nas diferentes regiões do estado e como cada folia era marcada por sua singularidade, frente às demais. Como dar conta, portanto, daquela pluralidade de experiências que constituíam o universo das folias, do qual tínhamos conhecido apenas pequenos fragmentos?

<sup>19</sup> Os cursos foram realizados em Arceburgo (Sul/Sudoeste de Minas Gerais), Paracatu (Noroeste) e Uberaba (Triângulo Mineiro), reunindo representantes de dezenas de municípios.

A resposta encontrada foi a construção de um “cadastro” virtual que foi disponibilizado em plataforma *online* e divulgado para as prefeituras, associações e grupos de folia<sup>20</sup>. Esse “cadastro” poderia ser preenchido pela prefeitura ou pelos próprios foliões e consistia em um questionário que pretendia reunir informações a respeito do grupo, a saber: nome, devoção, localização, personagens e instrumentos utilizados, número aproximado de integrantes, período de visitas e histórico da folia.

O “cadastro” constituiu uma ferramenta fundante do processo de pesquisa com a possibilidade de contornar as limitações de pessoal e recursos da GPI e reunir informações advindas de grupos localizados nas mais diversas regiões do estado. A cada cadastro recebido, íamos tomando mais consciência da diversidade daquelas práticas e compreendendo as dificuldades advindas de tentar defini-las nos textos técnicos. A ideia inicial foi exatamente não tentar construir uma definição única, buscando explicitar no “dossiê” que a unidade do universo estaria justamente em sua pluralidade e que as folias seriam aqueles grupos que se identificassem como tais, na ideia de que ninguém poderia dizer melhor sobre a festa que os próprios foliões.

Esse argumento, entretanto, que funcionava muito bem dentro de uma equipe formada por historiadores e antropólogos, não dava conta das demandas de outros setores da instituição<sup>21</sup>. Fosse o pessoal da comunicação, a diretoria ou a presidência, sempre nos exigiam que definíssemos as folias em poucas linhas, ou mesmo palavras. O processo de registro era noticiado em jornais, televisão e eventos e era preciso apresentar as folias para a população de maneira prática e sucinta. Nos esforços pela reeleição do governo e a construção de um legado para aquela gestão, o que estava em movimento era a seleção dos patrimônios imateriais como carro de frente da instituição. Cercadas por festas, músicas, cores e ornamentos e fornecedoras de ricos materiais audiovisuais nos atuais tempos de circulação da informação pelas mídias sociais, as folias eram alvos de muitas ações de promoção, mobilizadas como uma interface publicizável para a instituição e, indiretamente, para o governo estadual abrangente.

Funcionários das prefeituras também telefonavam com dúvidas a respeito de quais expressões exatamente poderiam ser entendidas como folias. Recebíamos cadastros de congados, moçambiques, encomendação das almas, quadrilhas de festa junina e blocos de carnaval e uma definição a ser dada sobre o que seriam as folias tacitamente foi sendo convencionalizada pela equipe.

Desse modo, mostrava-se difícil não definir o que vinham a ser as folias, para diferenciá-las de outras práticas, mas também informar ações de sensibilização e promoção a partir de sua identificação. À medida em que os prazos iam se encurtando, as pressões por produtividade vindas de cima aumentavam e mostrava-se iminente a escrita do “dossiê”. As folias então ficaram assim definidas:

*A Folia é aqui entendida como uma manifestação cultural associada ao catolicismo popular, geralmente formada por mestres, cantores, tocadores, bandeireiros ou alferes, que realizam visitas às casas de devotos distribuindo bênçãos e recolhendo donativos para variados fins. Possuem como um dos principais elementos simbólicos a bandeira, que carrega a imagem do santo de devoção, e se organizam a partir de ritos como o giro ou jornada, encontros, festas [...]. Esse é o arcabouço básico que define as folias de Minas, não havendo grandes variações estruturais para as distintas devoções. (IE-PHA, 2017: 11, destaques meus)*

<sup>20</sup> Essa ação foi incentivada como critério de pontuação no Programa ICMS Patrimônio Cultural para repasse de recursos. O cadastro segue disponível no site do Iepha-MG e seu monitoramento contínuo constitui uma das ações de salvaguarda. Ele pode ser acessado em [www.iepha.mg.gov.br](http://www.iepha.mg.gov.br).

<sup>21</sup> Tamaso (2005) debruça-se sobre os desafios do/a “antropólogo/a inventariante” e suas implicações éticas na condução de trabalhos em equipes multidisciplinares e agendas e prazos acelerados.

O que fica demonstrado na definição acima é que a equipe não deu conta de representar as singularidades que foram experimentadas no contato com cada folia, apelando para uma descrição generalizante, não tão diferente daquela que anteriormente havíamos encontrado na literatura. Afinal de contas, estamos falando da Folia no singular e em maiúscula, dotada de um “arcabouço básico”, sem “grandes variações”. Também não conseguimos abranger a pluralidade de dimensões com as quais nos deparamos e que nos foram transmitidas nas conversas com os foliões e caímos no recurso de acionar as boas e velhas categorias antropológicas. Essa folia é apresentada como um conjunto de símbolos e rituais, que não foi exatamente aquilo que encontramos nas vivências com os foliões, mas é o que nos espera no Livro das Celebrações e nos modelos de discursos das operações patrimoniais.

Durante os estudos, à medida que aprendíamos mais sobre aquelas expressões, viajávamos e conversávamos com foliões. A equipe toda concordava sobre a centralidade dos conhecimentos dos mestres na realização e continuidade da folia. Seus saberes acumulados ao longo da vida pelo “dom divino”, o aprendizado com antigos mestres e a própria experiência do tempo eram fundamentais para a condução do grupo, a performance dos rituais e a distribuição das bênçãos. Cheguei a sugerir, dessa maneira, um registro conjunto nos livros das *Celebrações* (essa inscrição nunca colocada em questão) e dos *Saberes*, como uma maneira de reconhecer a devida importância dos conhecimentos do mestre para a compreensão do universo da folia e estrategicamente fomentar incentivos às ações de “salvaguarda” específicas para aquelas pessoas.

Essa ideia, entretanto, foi rapidamente combatida através do acionamento de uma série de características que justificariam a inscrição da folia como Celebração, dentre elas os componentes da festa, os rituais, a fé, as rezas e os cantos. Meus colegas de trabalho mobilizavam, portanto, os critérios definidos por lei que permitiam aquele enquadramento<sup>22</sup> e se amparavam também em experiências de registro anteriores, em um movimento um tanto tautológico: as folias eram celebrações, pois nas folias se identificavam elementos os quais deveríamos encontrar nas celebrações. Aquela expressão cabia na categoria, mas justamente porque desde o início foram essas características e não outras que procuramos encontrar nas folias. Essa era a classificação rotinizada pelas fabricações patrimoniais, a qual também terminei por aderir com o passar do tempo.

Onde entrou o “cadastro” nessa história, poderíamos perguntar? De início, é preciso reconhecer que faltou fôlego à equipe para analisar as informações que conseguimos reunir sobre mais de 1.200 grupos de folia até a data do “registro”. No cenário de desequilíbrio de recursos e pessoal, prazos corridos e demandas por apresentação de resultados, não houve tempo para extrair a riqueza de uma planilha que somava ao fim do processo mais de 23.800 dados. No prazo de seis meses no qual a gerência precisava apresentar o “dossiê”, como dar conta daquela pluriversidade na forma de texto? Atentemos, pois, para o lugar e o papel do “cadastro” na construção do “dossiê de registro” das folias (Fig. 01).

<sup>22</sup> Segundo o Decreto n. 42.505/2002, no “Livro de Registro das Celebrações [...] serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social”.

3. CARACTERIZAÇÃO GERAL DAS FOLIAS EM MINAS GERAIS .....	80
3.1 Distribuição espacial e organização.....	80
3.1.1 Devoção e organização dos grupos de folia .....	84
3.2 Entre transformações e permanências.....	96
4. DESCRIÇÃO DAS FOLIAS DE MINAS .....	106
4.1 A bandeira e sua saída.....	113
4.2 Os palhaços.....	120
4.3 Cantadores e instrumentistas.....	125
4.4 Visitações rituais: os devotos e suas promessas .....	133
4.5A entrega da bandeira .....	145
4.6 A festa de confraternização – arremate .....	146

FIGURA 01 – Trecho do sumário do dossiê de registro das Folias de Minas. Fonte: IEPHA, 2017:9.

As informações do “cadastro” foram mobilizadas na escrita do terceiro capítulo do “dossiê”. A partir de um relato baseado em análise estatística descritiva e preenchido por muitos gráficos, serviram a uma “caracterização geral” do que seriam as folias, muito mais a serviço de ilustração de como se comporia a paisagem mineira que efetivamente de aprofundar as várias formas de se celebrar folia pelo estado, como fora a intenção no início do processo. Passado o capítulo do cadastro, entramos então no capítulo de “descrição das folias de Minas”, onde, aí sim, é apresentado o que são as folias *de* Minas (e vale ressaltar aqui a escolha do termo possessivo, não se tratando, por exemplo, das folias *em* Minas Gerais).

Nesse momento, o que encontramos no “dossiê” é a mobilização da produção acadêmica pincelada por alguns trechos de entrevistas realizadas pela equipe com alguns foliões. As subseções reproduzem divisões analíticas artificiais criadas em contextos particulares de estudo por outros pesquisadores. Dessa maneira, podemos nos indagar quanto do “dossiê de registro” foi efetivamente desdobramento da compreensão das experiências de folias mineiras com as quais a equipe esteve em contato.

Enfim, não apenas o cadastro foi utilizado para apresentar realidades parciais sob a aparência de generalidade, como também as próprias parcialidades foram construídas pelo olhar generalizante da equipe técnica. Analisando retrospectivamente o processo de construção do “cadastro” em si, percebo que realizamos uma espécie de “tradução às avessas”, uma vez que tanto as respostas que eram possíveis nas perguntas fechadas como as próprias questões abertas foram informadas pelo material bibliográfico que havíamos levantado até então.

Dessa maneira, terminamos por adequar as vivências dos foliões às nossas categorias e não construímos as perguntas a partir do que experimentamos e conhecemos com aqueles festeiros, produzindo um material aparentemente colaborativo, mas resultante de muitas decisões unilaterais tomadas por especialistas. À análise do cadastro, faltou tempo para retornar aos grupos que enviaram suas informações, de maneira a melhor compreendê-las e operacionalizá-las, e mesmo revisar criticamente o próprio “cadastro” como ferramenta de pesquisa e, assim, evitar sua transformação em material estéril, apartado dos afetos e fazeres cotidianos daqueles praticantes (SCIFONI, 2017).

Com a apresentação dessas situações em torno do “registro” das Folias de Minas, busquei apresentar com vivências concretas algumas das ambivalências que definem as fabricações dos patrimônios imateriais. A metodologia de pesquisa da

GPI para a condução dos “registros”, que se legitimou e se rotinizou como “participativa” nos quadros do Iepha-MG, termina em grande parte por favorecer de fato a “participação” de outros agentes que não os praticantes envolvidos. Os processos de construção dos “patrimônios imateriais” em Minas Gerais são resultantes de negociações entre diferentes agentes ao longo das etapas que constituem a pesquisa. Dentre esses agentes, os profissionais da GPI finalmente são uns dos que mais “participam”, ao mesmo tempo em que enfrentam limitações à sua autonomia e precisam lidar com agendas que escapam à sua alçada.

### **Para iniciar: caminhos a percorrer em uma antropologia das fabricações**

Os circuitos do patrimônio cultural enfrentam processos de desmonte advindos da transição conservadora que marca os governos atuais. Especificamente em relação às políticas de patrimônio imaterial, não estamos trabalhando mais na conjuntura que permitiu a criação do instrumento do “registro” e a Política Nacional do Patrimônio Imaterial a partir do Decreto federal n. 3.551/2000. Seus profissionais precisam lidar com prazos acelerados, escassez de recursos, pressões por produtividade, riscos de demissões e dissoluções ao mesmo tempo em que sustentam os processos de reconhecimento das expressões culturais como patrimônios e assumem o compromisso do Estado para com seus praticantes. Uma etnografia nesses espaços, cujo foco recaia sobre os agentes que negociam em campo e nos escritórios, pode se mostrar uma estratégia frutífera na compreensão desses novos fenômenos que estão em andamento.

Os profissionais do patrimônio, em suas fabricações, encontram-se imersos na ambivalência entre a legitimidade de seu exercício profissional na instituição, resistindo a demandas unilaterais superiores e à subordinação àquelas agendas. Ao mesmo tempo, ora fazem valer seus saberes técnicos sobre as vivências dos praticantes na definição dos patrimônios, ora estão aliados àqueles nas tentativas de construir processos de fato mais participativos.

Voltando aos eventos de janeiro, assistir à GPI fechar as portas, da noite para o dia, evidenciou ainda mais as posições ambivalentes que seus profissionais ocupam na administração pública. Se, por um lado, participam nas fabricações dos patrimônios com seus saberes legitimados e autoridade sobre os praticantes das expressões em estudo, por outro, assumem esses lugares à mercê de interesses superiores e podem experimentar o seu desmonte com a assinatura arbitrária de um decreto. Essa situação dramática expõe as complexidades que configuram as relações de poder nas instituições do governo e na fabricação das políticas públicas.

Como o secretário de cultura fez lembrar na reunião do Conep para deliberação sobre o registro das folias, ao abrir a reunião saudando seu “querido amigo de Araxá, dono de uma folia bonita naquela região”, em diferentes ocasiões as/os profissionais da GPI veem-se obrigadas/os a mediar interesses vindos de diversos agentes. Nesses processos, órgãos e instituições públicas, na figura de seus personagens influentes, “participam” e decidem mais que efetivamente os respectivos praticantes daqueles patrimônios. Na abertura do estudo das folias, por exemplo, testemunhei os esforços por parte da equipe de construir uma cadeia lógica de eventos e documentos que permitissem voltar até um pedido de registro enviado ao Iepha-MG por foliões e, assim, justificar a instrução do processo. Ao mesmo tempo, com o andamento da pesquisa, essa justificativa foi sendo rotinizada e, ao final do estudo, já era reproduzida como uma narrativa naturalizada de



sua origem (LATOURE, 2001). Percebemos, portanto, como são tênues as linhas entre resistências e subordinações e como conflitos são constitutivos das fabricações dos patrimônios, operando a todo instante nos interstícios.

Na definição das folias, não podemos desconsiderar os caminhos abertos pelo cadastro. Em uma conjuntura onde os recursos são escassos, funcionários/as são poucos/as e prazos são acelerados, o cadastro mostrou-se como uma ferramenta criativa criada pela GPI com possibilidades de alcance nunca anteriormente pensadas. No entanto, também é preciso encarar seus limites, advindos em grande parte das pressões informadas pela conjuntura política abrangente. Se esses estrangulamentos começaram a afetar os processos de registro nos últimos anos, caberá estar atento a partir de agora às novas demandas que virão e quais serão suas influências nos estudos futuros. Como pesquisadores e profissionais atuantes nesses espaços, precisamos incorporar em nossas análises os novos agentes e elementos desse conservadorismo para compreender seus impactos nas maneiras como podemos pensar e fabricar patrimônios.

Em Minas Gerais, o cenário mantém-se incerto. O novo governo extinguiu a Secretaria de Estado de Cultura, unificando-a como subsecretaria na criação de uma Secretaria de Estado de Cultura e Turismo. Não se sabe bem ainda as demandas que chegarão nem o que significará uma gestão que une patrimônio e turismo sob uma mesma direção. Ao mesmo tempo, as mudanças bruscas impostas pela exoneração massiva mobilizaram discussões internas a respeito dos caminhos a seguir na instituição. Nesse momento, fervilham ideias, reflexões e iniciativas, às quais será interessante acompanhar na compreensão de quais entendimentos de patrimônio se produzem a partir de agora.

Nossas pesquisas precisam começar a encarar essas transformações e os desdobramentos na condução das patrimonializações, empenhando esforços comparativos e processuais para a construção de um conhecimento mais aprofundado e complexo sobre as operações patrimoniais em nosso país. Parto da investigação dessas fabricações em Minas Gerais, mas acredito que o entendimento das dinâmicas que operam nessas situações pode contribuir na elucidação de um processo mais amplo, na compreensão dos desafios colocados às políticas de patrimônio no cenário nacional, que, por sua vez, reiteram e atualizam dimensões características da formação do Estado brasileiro (SOUZA LIMA, 1995; CHUVA, 2017).

Poderíamos aqui nos questionar: será que a crítica ao *establishment* é estratégica nesse momento de desmonte, quando a permanência do próprio *establishment* é o que desejamos minimamente garantir frente às ameaças de cortes e extinções? Laura Nader (1972) já nos convidava a olhar “para cima” em nossa própria sociedade, compreendendo os mecanismos de poder que constituem os grandes empreendimentos, as corporações e agências governamentais, instituições que afetam muitas dimensões das vidas de muitas pessoas. Precisamos empreender tais investigações para complexificar nossos entendimentos sobre a vida social e contribuir para um programa democratizante que forneça ferramentas à mobilização política, ao explicitar como operam as tomadas de decisão e como se produzem esses saberes/poderes.

Dessa maneira, minha investigação pretende contribuir com um retalho nessa enorme colcha que precisaremos costurar para compreender nos próximos anos como esse fenômeno se configurou e para onde está se encaminhando, bem como quais são as possibilidades de transformação. Nesse momento, é preciso entender melhor que “Estado” é esse que se está fazendo e discutir como fazer pesquisa quando justamente aquilo que queremos investigar está sendo desmon-

tado. Mostra-se fundamental, portanto, considerar esses novos expoentes do conservadorismo em nossas pesquisas, bem como as formas de resistência que passam a ser mobilizadas, no reconhecimento de que nossos contextos etnográficos se tornaram ainda mais densos.

*Recebido em 29 de abril de 2019.*

*Aprovado em 22 de fevereiro de 2020.*

## Referências

CHUVA, Márcia. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. *Critical Inquiry*, v. 8, n. 4, p. 777-795, 1982.

HEINICH, Nathalie. *La fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009.

INSTITUTO Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. *Inventário Cultural do Rio São Francisco*. Belo Horizonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 2015.

INSTITUTO Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. *Dossiê para registro das Folias de Minas do estado de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Iepha-MG, 2017.

LATOUR, Bruno. "Referência circulante. Amostragens do solo da Floresta Amazônica". In: *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 39-96.

NADER, Laura. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In: HYMES, Dell (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1972, p. 284-311.

RANGEL, Marília Machado. A municipalização da proteção do patrimônio cultural em Minas Gerais. *Fórum Patrimônio: amb. constr. e patr. sust.*, v. 2, n. 1, 2008.

SCIFONI, Simone. Desafios para uma nova Educação Patrimonial. *Revista Teias*, v. 18, n. 48, 2017, p. 5-16.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... *Sociedade e Cultura*, v. 8, n. 2, 2005, p. 13-36.

em branco

# A salvaguarda do patrimônio imaterial em tempos de aniquilação da diversidade: notas sobre o fundamentalismo cristão e a “capoeira gospel”

*Maria Paula Fernandes Adinolfi*<sup>1</sup>  
Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional (IPHAN)

**Resumo:** Este artigo aborda as barreiras que vêm se erguendo, em decorrência da fragilização do Estado de Direito e imposição de restrições à participação social, às políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial. Reflete também sobre as atuais articulações políticas que ameaçam a diversidade cultural e a laicidade, em especial no que tange às práticas culturais de matriz africana, em um contexto de crescente fundamentalismo e supressão de direitos, enfocando o caso da “capoeira gospel”.

**Palavras-chave:** patrimônio imaterial; salvaguarda; diversidade cultural; fundamentalismo cristão; capoeira gospel.

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade de São Paulo e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2004). Atualmente é doutoranda em Antropologia pela Vrije Universiteit/Amsterdam e antropóloga do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)/MinC.

## The safeguarding of intangible heritage in times of annihilation of diversity: notes on Christian fundamentalism and “gospel capoeira”

**Abstract:** This article approaches the barriers that have been emerging, due to the weakening of the rule of law and imposition of restrictions on social participation, to the safeguarding of intangible cultural heritage policies. It also investigates the current political articulations that threaten cultural diversity and secularity, especially with regard to Afro-Brazilian cultural practices, in a context of growing fundamentalism and suppression of rights, focusing on the case of “capoeira gospel”.

**Key-words:** intangible heritage; safeguarding; cultural diversity; Christian fundamentalism; capoeira gospel

## La salvaguardia del patrimonio intangible en tiempos de aniquilación de la diversidad: notas sobre el fundamentalismo cristiano y la “capoeira gospel”

**Resumen:** Este artículo aborda las barreras que se vienen erguiendo, como consecuencia de la fragilización del Estado de Derecho e imposición de restricciones a la participación social, a las políticas de salvaguardia del patrimonio intangible. Se propone también una reflexión sobre las actuales articulaciones políticas que amenazan la diversidad cultural y la laicidad, en especial a lo que se refiere a las prácticas culturales de matriz africana, en un contexto de creciente fundamentalismo y supresión de derechos, enfocando el caso de la “capoeira góspel”.

**Palavras clave:** patrimonio intangible; salvaguardia; diversidad cultural; fundamentalismo cristiano; capoeira góspel.

**E**ste artigo foi apresentado em versão preliminar na mesa-redonda “Desafios e perspectivas para o fortalecimento da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil”, que integrou a programação do “II Seminário de Fortaleza - Desafios para o Fortalecimento da Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil”, realizado na cidade de Fortaleza, de 8 a 11 de novembro de 2017. Esse evento celebrou os vinte anos da política de salvaguarda do patrimônio cultural de natureza imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). A escolha do local não foi fortuita, mas sim uma homenagem ao evento tido como marco inaugural desta política, o Seminário Internacional “Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção”, ocorrido no mesmo local, em 1997, que gerou o primeiro documento norteador para o estabelecimento das bases dessa política, a Carta de Fortaleza, que passou a integrar o corpus de documentos normativos e diretrizes que pautam a atuação do Iphan (CARTA, 2000).

O II Seminário se propôs a “revisitar a trajetória da elaboração e os caminhos da implementação, bem como os avanços e futuro dessa política”, conforme informado no site do Iphan<sup>2</sup>. Foram convidados, para as conferências e mesas-redondas, nomes consagrados no campo do patrimônio cultural, seja por sua longa atuação na elaboração das políticas públicas, seja pela produção acadêmica, tais como a arquiteta Márcia Sant’Anna e a museóloga Célia Maria Corsino, que ocuparam o cargo de Diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan (DPI/Iphan), ou o historiador Ulpiano Bezerra de Meneses e a socióloga Maria Cecília Londres Fonseca que, além de terem relevantes publicações na área, são membros do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural e têm uma longa trajetória de cooperação com o Iphan – desde ao menos 1997 – para conceber a política do Patrimônio Imaterial (PI).

A mesa em que o artigo original foi apresentado foi a única protagonizada por técnicos servidores da instituição em atividade. Foi na condição de antropóloga que atua desde 2006 na Superintendência do Iphan na Bahia que compus a mesa, ao lado de colegas de outras superintendências. Nesta versão ampliada e aprofundada, procuro articular a reflexão apresentada então com os fatos mais recentes da política nacional, que incluem a eliminação do Ministério da Cultura e dos Conselhos e outros órgãos colegiados que garantiam a participação da sociedade civil na gestão pública, que o artigo original de certa forma antecipou.

Assim, este artigo aborda as barreiras que vem se erguendo, em decorrência da fragilização do Estado de Direito e imposição de restrições à participação social, às políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial. Reflete também sobre as atuais articulações políticas que ameaçam a diversidade cultural e a laicidade, em especial no que tange às práticas culturais de matriz africana, em um contexto de crescente fundamentalismo e supressão de direitos, enfocando o caso da “caxeira gospel”. Sendo eu, também, agente deste processo, o texto em primeira pessoa deixa claro ao leitor a posição que ocupo no campo e situa o próprio texto em seu contexto.

<sup>2</sup> Ver <http://portal.iphan.gov.br/agendaEventos/detalhes/485/ii-seminario-em-fortaleza-ce-discute-trajetoria-e-futuro-da-politica-do-patrimonio-imaterial>.

## O contexto histórico do surgimento da política de patrimônio imaterial e a emergência de identidades culturais vinculadas à luta por direitos coletivos

Em 1997, ano do Seminário Internacional “Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção” e do lançamento da Carta de Fortaleza, dois fatos marcaram a história do país. Na madrugada do dia 20 de abril, após participar de reivindicações pela recuperação da Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu, no sul da Bahia, em conflito fundiário com fazendeiros, o indígena pataxó hã-hã-hãe Galdino Jesus dos Santos foi queimado vivo enquanto dormia em um ponto de ônibus em Brasília por cinco jovens abastados, que alegaram em sua defesa “confundi-lo com um mendigo”. O caso Galdino se tornou um marco na discussão da violência contra os povos indígenas e da impunidade de crimes cometidos por brancos economicamente privilegiados.

Cerca de um mês antes, policiais militares foram flagrados por um cinegrafista amador extorquindo dinheiro, humilhando e torturando pessoas numa operação na Favela Naval, em Diadema, São Paulo. A arbitrariedade e brutalidade policial culminaram no assassinato de Mario José Josino pelo soldado Otávio Lourenço Gamba, que ficou conhecido como Rambo. O caso Favela Naval se tornou um marco na discussão sobre justiça e segurança pública no Brasil. Suas consequências imediatas foram a aprovação, em regime de urgência, de um projeto que tramitava desde 1994 no Senado, tipificando o crime de tortura como crime inafiançável, a aprovação da emenda constitucional que federaliza os crimes contra os direitos humanos e a antecipação da criação da Secretaria Nacional de Direitos Humanos (RIFIOTIS, 1999).

No fim dos anos 1990, desafiado por movimentos sociais como os movimentos negro, indígena e sem-terra (que naquele ano de 1997 organizou uma marcha que levou mais de cem mil pessoas a Brasília, lutando por emprego, justiça e reforma agrária, por ocasião da data de um ano do massacre em Eldorado dos Carajás), o Estado timidamente começava a instituir marcos legais e jurisprudência para enfrentar as desigualdades históricas que constituem a sociedade brasileira. Apenas alguns meses antes, em junho de 1996, o Ministério da Justiça, com o apoio do Itamaraty, promoveu o seminário internacional “Multiculturalismo e Racismo: o Papel da ‘Ação Afirmativa’ nos Estados Democráticos Contemporâneos”, com o intuito de colher subsídios para a formulação de políticas voltadas para a população negra (SOUZA, 1997), iniciando o debate sobre as ações afirmativas no Brasil, cuja implementação aconteceria alguns anos depois.

Esses eventos, sem conexão aparente com a gestação da política de patrimônio imaterial, informam sobre o contexto histórico em que se deu a redação da Carta de Fortaleza, em 1997. Aqueles fatos dramáticos evidenciavam a persistência de práticas e representações herdadas não apenas do período da ditadura militar, mas com um longo histórico desde a Colônia – o racismo, o extermínio dos povos indígenas, a violência desmedida do aparato repressivo do Estado, especialmente contra negros e pobres – e desafiavam a sociedade brasileira a superar tal herança maldita e abrir-se para a discussão sobre a diversidade cultural e as políticas de equidade, de forma a cumprir o disposto na Constituição de 1988.

Diversos agentes do campo do patrimônio envolvidos naquele processo advogaram que as demandas por reconhecimento da diversidade, característica fundante do nosso país, não deveriam receber uma abordagem meramente celebratória, típica do multiculturalismo liberal, que reconhece e aplaude as diferen-

ças, em sua multitude de cores e formas, mas as concebe como universos estanques, mantidos à parte uns dos outros, sem problematizar as desigualdades implicadas nas diferenças (MCLAREN, 2000). Ao contrário, o que entrava em pauta era a reivindicação de direitos difusos e coletivos a partir da cultura, problematizando as relações de poder que diferenciam e hierarquizam grupos sociais e suas práticas culturais. Alguns antropólogos observaram então que a cultura, ou mais especificamente, a identidade étnica e cultural, estava se tornando o idioma no qual as reivindicações políticas de grupos historicamente marginalizados passaram a se exprimir (MONTERO, 1997). Diversos antropólogos têm argumentado que as identidades não existem anteriormente a estas reivindicações, mas se forjam justamente no processo político de confrontação com outros grupos e agentes, dentre os quais o Estado. É desta forma que modos de viver e de representar o mundo, ou seja, cosmologias, formas de se relacionar, de produzir, de se reproduzir, tornam-se “cultura”. Cultura com aspas, como propôs Manuela Carneiro da Cunha (2009), pois seus agentes tornam-se conscientes do que os diferencia de outros e lançam mão desta diferença nas negociações em jogo na vida política e social nacional.

Ao longo das duas décadas subsequentes, a política de patrimônio cultural imaterial tornou-se uma das arenas em que este jogo foi jogado. Complementando e dialogando com uma política de Cultura que, a partir de 2004, incluiu na estrutura do Ministério da Cultura uma Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural e que instituiu o Programa Cultura Viva, levando a todos os cantos do país financiamento público para ações promovidas pelas próprias comunidades, por meios democráticos, rompendo o clássico clientelismo “de balcão”. A promoção da diversidade foi deslocada para o centro das políticas culturais e das políticas de patrimônio.

Na chave do patrimônio cultural, pelo acionamento de identidades culturais específicas, diversos fatos sociais se processaram: as paneleiras de Goiabeiras, no Espírito Santo, garantiram seu acesso ao barro, matéria prima de seu fazer, contra uma decisão estatal de estabelecer uma estação de tratamento de esgoto em seu barreiro; os indígenas Wajãpi firmaram um acordo extrajudicial que impediu que uma empresa explorasse comercialmente seus padrões gráficos de pintura corporal para fazer papeis de parede (BRAYNER, 2012); os fabricantes de queijo não pasteurizado de Minas Gerais conseguiram driblar as regulações restritivas da Anvisa que proibiam sua produção e comercialização; os habitantes de Teresina tiveram sucesso em impedir que uma grande marca internacional de refrigerantes se apropriasse do nome “cajuína” para designar um de seus produtos; e as baianas de acarajé fizeram erguer as restrições impostas pela FIFA para venda de alimentos na Arena Fonte Nova, em Salvador, durante a Copa do Mundo de 2014, furando o monopólio das empresas credenciadas e mantendo seus tradicionais postos de venda (QUEIROZ, 2016). Na chave da cultura, diversos povos indígenas e quilombolas garantiram a titulação de suas terras, assim como (ainda na chave do patrimônio) o fez o Terreiro da Casa Branca, ameaçado de ser invadido por um posto de gasolina (SERRA, 2005).

Como se pode perceber, não se trata apenas de direitos culturais *stricto sensu*. Por meio do pertencimento ou vinculação a práticas culturais reconhecidas como patrimônio, busca-se acesso à terra, aos meios de produção, à moradia, ao mercado. Trata-se do próprio direito de existir de populações indígenas, quilombolas, comunidades de terreiro, comunidades extrativistas, de vários grupos sociais que recaem na categoria “povos e comunidades tradicionais” e também de



populações urbanas marginalizadas, ambas às quais está vinculada a grande maioria das práticas culturais reconhecidas como patrimônio imaterial. Além disso, é preciso considerar que os direitos culturais envolvem não apenas dimensões simbólicas ou espirituais, mas, segundo a própria Constituição Federal, também direitos de propriedade intelectual (que, segundo Marilyn Strathern [2014], tornam-se o novo *front* de batalha das demandas identitárias, na medida em que as sociedades no capitalismo tardio passam a se configurar como sociedades da informação, especialmente interessadas em conhecimentos tradicionais associados à exploração da biodiversidade). Em suma, a defesa da diversidade cultural traduz-se como luta pelos direitos de grupos não-hegemônicos em sentido amplo, envolvendo dimensões econômicas, sociais e políticas. O grande avanço obtido a partir de meados dos anos 2000 foi o Estado passar a garantir tais direitos com base no reconhecimento de identidades específicas, autodeclaradas, considerando a diversidade como um valor essencial e imprescindível da sociedade brasileira. O reconhecimento da diversidade deveria implicar, a um tempo, o direito à diferença e o combate à desigualdade.

### **A guinada conservadora e as ameaças à diversidade cultural e à continuidade da política de salvaguarda do patrimônio imaterial**

Muitos de nós, sujeitos do patrimônio cultural e trabalhadores da Cultura envolvidos neste processo, acreditávamos que havíamos enfim entabulado um caminho sem volta em direção à equidade social, à democracia e ao justo reconhecimento de nossa pluralidade, secularmente subsumida a narrativas da nação que se projetavam como herdeiras da empreitada colonial europeia, nas quais negros e indígenas eram atores secundários, serviçais, quando não completamente invisibilizados. Lamentavelmente, a profecia não foi autorrealizadora. Os anos de otimismo, com resultados positivos concretos, possivelmente nos distraíram em relação às forças do pensamento único, ou os perigos da História única, para usar a formulação de Chimamanda Adichie (2009), que espreitavam na sombra<sup>3</sup>.

E assim, em meio ao trabalho pela e com a diversidade e contra a desigualdade, gestou-se o seu oposto. São surpreendentes a extensão e a rapidez da reação aos avanços lentos e parciais obtidos em quase duas décadas. Criar mecanismos de participação social, como os coletivos gestores da salvaguarda; tecer pontos de contato e traduzibilidade entre as linguagens das comunidades e a linguagem do Estado; fazer a mediação dos interesses diferentes, muitas vezes díspares, entre os próprios sujeitos das práticas culturais e estabelecer um espaço para o diálogo entre eles; criar mecanismos mais simples para adequar a paquidérmica máquina do Estado às parcerias com (e repasses financeiros para) a sociedade civil, foram e são desafios permanentes para a salvaguarda, com alto grau de complexidade e que vem demandando enorme empenho e criatividade, seja dos técnicos e gestores, seja da sociedade civil que coparticipa destes processos.

<sup>3</sup> Nesse ponto da apresentação no II Seminário de Fortaleza homenageei meus colegas, na pessoa dos que participavam da mesa-redonda comigo: Izaurina Nunes (antropóloga, Iphan-MA), George Bessoni (antropólogo, Iphan-PE) e Beatriz Freire (historiadora, Iphan-RS), citando também nominalmente diversos outros, cuja maioria é servidor de carreira, uns cientistas sociais, outros historiadores, lotados em diversas superintendências e no Departamento de Patrimônio Imaterial, compondo a reduzidíssima equipe que atua na execução da política de patrimônio imaterial do Iphan. O papel central destes técnicos nessa política é pouco reconhecido e, como outros servidores do extinto MinC, convivem com sobrecarga de trabalho, salários incompatíveis e ausência de plano de carreira. A precarização do trabalho destes servidores e a evasão constante em busca de uma posição melhor, aumentando ainda mais o déficit dramático do quadro efetivo para atender à demanda existente, representam sério risco à continuidade dessa política. Apesar de sua gravidade, este tema não constou na pauta do Seminário.

Mas qual será o lugar da participação social ou da gestão compartilhada, fundamentos incontornáveis desta política, no atual contexto, desde o golpe perpetrado contra a presidenta Dilma Roussef, em 2016, afastada do cargo sem provas da prática de atos ilícitos, desdobrado com a eleição de Jair Bolsonaro, lograda através do uso intensivo das redes sociais para criar um clima de terror, através da divulgação indiscriminada de notícias falsas? Como um regime que se pauta na supressão da diversidade e da dissonância pode comportar uma política de salvaguarda do patrimônio cultural fundamentada na tomada de decisões conjuntas entre representantes da sociedade e do Estado e orientada pela valorização das matrizes indígenas e africanas da cultura brasileira e pelo respeito à diversidade étnico-racial, religiosa, de gênero e orientação sexual?

Sabe-se que há muitas maneiras de se matar um rebento e uma delas é por inanição. Durante os dois anos de governo Temer, a inviabilidade planejada através do brutal corte orçamentário mostrou-se mais eficiente e causou menos alarde e resistência do que medidas ostensivamente repressivas ou supressivas, como foi a tentativa de erradicação do MinC, após veementes protestos da classe intelectual e artística. A diminuição de 45% do orçamento entre o final de 2014 e o final de 2017 impactou as políticas culturais, após a Emenda Constitucional nº 95/2016 (PEC 241) estabelecer um teto de gastos para o governo federal que, congelando por vinte anos os investimentos públicos em educação, saúde, cultura e outras áreas sociais, permitiu pouco mais do que manter a própria máquina estatal operando. No II Seminário de Fortaleza, um indicativo dos efeitos deletérios destes cortes foi a presença muito reduzida dos sujeitos das práticas culturais (chamados “detentores” no jargão operacional do órgão de patrimônio), em um momento emblemático de avaliação e definição de novos rumos, apesar do consenso quanto à importância de sua coparticipação na política.

A falta de legitimidade dos governantes alçados ao poder na sequência do impeachment sem bases legais aceitáveis obrigou-os a certos recuos, como a recriação do Ministério da Cultura após o anúncio de sua transformação em Secretaria. Curso diferente teve a mesma proposta quando implementada por Jair Bolsonaro: em se tratando de ação já prevista em seu plano de governo e frente a tantos outros atos tão ou mais graves de supressão de conquistas obtidas nos governos anteriores, não houve formas de catalisar forças para combater o fim do MinC e sua transformação em Secretaria no Ministério da Cidadania, juntamente com as áreas de Esporte e Desenvolvimento Social, logo no segundo dia do novo governo – apesar da manifestação formal de muitos atores do setor cultural, como os dirigentes estaduais de Cultura.

Como salvaguardar o patrimônio imaterial quando estão sendo criminalizados os movimentos sociais, o livre pensamento, a liberdade de expressão e de criação artística? Tem sido vistos, desde a deposição da presidenta Dilma Roussef, fatos há pouco tempo impensáveis, como a censura a obras de arte em museus, a peças teatrais, a shows; o patrulhamento da educação básica para evitar a discussão de temas que tratam da diversidade de gênero e de orientação sexual e abordagens tidas como de esquerda (qualificadas como “ideológicas” ou “partidárias”, como se as de direita não o fossem); a invasão de seminários em universidades sobre fatos históricos, como o centenário da Revolução Russa; o protesto de tom inquisitorial contra a vinda de uma das mais importantes intelectuais do século XXI, Judith Butler, ao Brasil. Tem-se visto a tentativa de destruição das universidades públicas, através de cortes orçamentários e perseguições, que já ocasionaram a exoneração de um reitor, o suicídio de outro e colocam na berlinda imediata a UERJ, e a ameaça a espaços culturais icônicos, como o Teatro Oficina. No

que tange às populações tradicionais, tem-se visto a dizimação de grupos indígenas isolados, o assassinato de diversas lideranças indígenas e quilombolas, o recrudescimento da invasão das terras indígenas por garimpeiros e madeireiros na Amazônia (inclusive com apoio de poderes públicos locais), a paralisação das demarcações e o silenciamento, ameaças e ataques a servidores do INCRA, da FUNAI, do IBAMA e ICMBio.

Reitera-se a pergunta: como seguir avançando com uma política que pressupõe a democracia e a participação popular, em meio a tal contexto devastador? O golpe de misericórdia na pedra fundamental da política de salvaguarda, a cogestão da política pelos detentores através dos coletivos deliberativos (cujos formatos podem variar, mas muitas vezes estruturados como Conselhos Gestores ou Comitês Gestores), veio com o Decreto n. 9759/2019 (BRASIL, 2019), que determina a extinção dos colegiados vinculados a quaisquer órgãos da administração direta, autárquica e fundacional e anula o Decreto n. 8243/2014 (BRASIL, 2014), que instituiu a Política Nacional de Participação Social, que também respaldava a política de salvaguarda. No momento da finalização da redação deste artigo, a constitucionalidade desta medida está sob questão, tendo sido alvo de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade proposta pelo Partido dos Trabalhadores, acompanhada de pedido de liminar apresentado ao Supremo Tribunal Federal para que seja votado no plenário da Corte em caráter de urgência. O pedido foi acatado pelo Ministro Marco Aurélio Mello, no dia 30 de abril de 2019, e aguarda ser incluído na pauta de votações do STF. Dentre os diversos argumentos sustentados no pedido consta o de que esse decreto viola o princípio constitucional da participação popular.

### **O avanço do fundamentalismo religioso e as práticas culturais de matriz africana: o caso da capoeira gospel**

Um dos mais perigosos e disseminados elementos deste cenário de ameaças ao Estado de direito laico e às garantias democráticas constitucionais é o avanço do fundamentalismo neopentecostal por sobre o espaço público, afetando diretamente as práticas religiosas e culturais de matriz africana e indígenas e assim pondo em risco a diversidade cultural do país. A investida de igrejas evangélicas, especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e suas derivadas, tem uma estratégia ambígua: por um lado, demonizam, desqualificam e combatem ostensivamente as religiões de matriz africana; por outro, mimetizam diversas de suas práticas, utilizando-se de uma gramática comum a elas, empregando técnicas rituais como o descarrego e os banhos de ervas, sem falar na própria estrutura de certos cultos (REINHARDT, 2007; SILVA, 2007). Este fenômeno de espelhamento entre as práticas evangélicas e as das religiões de matriz africana vem sendo estudado desde meados dos anos 2000, indicando que os pentecostais competem com a religiões de matriz africana por um mesmo segmento de mercado religioso (PIERUCCI, 2012), no qual a cura de doenças e o exorcismo desempenham papel central. Mais recentemente, com a ascensão da classe C, o foco da ação pentecostal voltou-se à chamada “teologia da prosperidade”, na qual a prosperidade material torna-se sinal dos ungidos.

A concorrência, como se sabe, não é leal: a Igreja Universal possui, além de suntuosos templos, construídos à base de doações de fiéis, evasão fiscal e recursos de origem duvidosa, que sugerem lavagem de dinheiro, também um partido – o

Partido Republicano Brasileiro, PRB – e uma frente parlamentar evangélica, diversos meios de comunicação de massa e até uma força paramilitar, os Gladiadores do Altar que, no início de 2017, declarou em sua página no Facebook:

*Destruiremos cada religião enganosa até que desapareça do nosso país! Essas religiões pagãs e de origens africana e asiática ou muçulmana não serão toleradas em nosso país! Nem o Homossexualismo! Faremos o trabalho que o governo não teve competência pra fazer! Junte-se a nós!<sup>4</sup>*

Trata-se, portanto, de um projeto de poder totalitário, que age em diversos *fronts* simultaneamente, apelando para todas as estratégias de convencimento possíveis: promessa, ilusão, sedução, ameaça, constrangimento, coerção, violência simbólica e violência física.

A sociedade brasileira assistiu assombrada, em setembro de 2017, aos vídeos de destruição de terreiros no Rio de Janeiro por autodeclarados “traficantes de Cristo”, em uma ignominiosa junção do crime organizado e das igrejas evangélicas, com o beneplácito da inação do poder municipal comandado pelo bispo Marcelo Crivella. Tornaram-se corriqueiros, cotidianos, os ataques de evangélicos a terreiros e religiosos afro-brasileiros, em diversas grandes cidades do Brasil, muitas vezes com participação de policiais. Trata-se de uma guerra declarada à alteridade, um projeto de anulação do direito à diferença.

Como parte desta tática totalitária, seu alvo não se restringe às religiões de matriz africana, mas estende-se a todas as práticas culturais afro-brasileiras que partilham com aquelas religiões um universo simbólico e estético comum, uma cosmovisão comum, ancorada na concepção de saberes originados na ancestralidade africana, à qual se vincula uma comunidade herdeira (e aqui faço o parêntese de que a concepção de herança para as comunidades afro-brasileiras, intimamente associada à de patrimônio, está relacionada à partilha por um grupo desta força vital, materializada em um repertório de saberes e práticas cuja origem é atribuída aos ancestrais). Desta forma, entraram na mira da IURD práticas icônicas, como o fazer do acarajé e a capoeira, através da mesma estratégia de simultaneamente atacar e disputar, negar e se apropriar. E isto tem implicações, é claro, para a salvaguarda do patrimônio cultural representado por estas práticas, oficialmente declaradas em âmbito nacional e mundial (no caso da Roda de Capoeira).

A questão do “acarajé de Jesus” ou “bolinho de Jesus” já data de mais de uma década e tem sido tema de pesquisas (BITAR, 2011; MARTINI, 2007) e debates nas mídias. Mais recente, ou mais recentemente trazida à atenção da opinião pública, porém, é a capoeira evangélica, ou “capoeira gospel”, nome que tem se popularizado. Mantendo a estrutura geral da capoeira, ou seja, replicando seus aspectos formais ligados à estrutura da roda, à música e ao repertório de movimentos, são escolhidos certos elementos como diacríticos para diferenciar a “capoeira do mundo” e a “capoeira evangélica”. Tais elementos variam de grupo para grupo. Muitas vezes o uso do atabaque, por ser um instrumento diretamente relacionado à invocação das divindades ou ancestrais, ou seja, por ser aquele que tem o poder de chamar as entidades para a terra, é o primeiro a ser proscrito. As cantigas que fazem referências a orixás, mas também a santos e à própria mandinga, são em geral eliminadas e substituídas por outras que, mantendo o ritmo característico,

<sup>4</sup> A fonte desta informação é o site da OSC Koinonia - Presença Ecumênica e Serviço, em notícia publicada no dia 16/01/2017 e acessada em 10/06/2018: <http://koinonia.org.br/noticias/lembra-deles-gladiadores-do-altar-da-igreja-universal-serao-investigados/5460>

trazem letras de proselitismo evangélico. Além disso, introduz-se o culto entremeadado à capoeira, no começo ou fim da prática<sup>5</sup>. Em 2017, circularam nas redes sociais vídeos sobre cultos nos quais se veem capoeiristas de abadá em transe de possessão, sendo exorcizados pelo Mestre-pastor, ao som de berimbau e atabaques tocando músicas do culto (que nada tem a ver com as músicas de capoeira, nem em ritmo, nem – evidentemente – na letra).

É importante ressaltar, conforme observado em minha atuação na salvaguarda da capoeira da Bahia, que a emergência da capoeira evangélica está relacionada a uma falha do poder público em oferecer espaços para a prática da capoeira, quando não à ostensiva retaliação policial ao uso de praças e vias públicas para os treinos e rodas. Identificando essa carência, as igrejas evangélicas logo conseguiram atrair para seus templos os grupos de capoeira sem sede, que na Bahia são numerosos, e assim iniciar não só a conversão dos indivíduos capoeiristas, mas fazer a própria capoeira evangelizar-se. Registre-se que há muitos capoeiristas evangélicos que não praticam capoeira evangélica e que uma coisa não implica na outra automaticamente, ao menos não ainda.

Enquanto o acarajé de Jesus é uma iniciativa de mulheres evangélicas (muitas vezes apoiadas por seus pastores e que estabelecem seus pontos de venda nas proximidades da igreja, concorrendo com as baianas tradicionais) que ocupa lugar na disputa simbólica de maneira individualizada e localizada, a capoeira gospel está envolvida em redes bem mais intrincadas e estruturadas. Sua existência não configura unicamente uma iniciativa dos próprios grupos de capoeira e respectivas igrejas, com expressão restrita ao local. A “capoeira gospel” não é um fenômeno estritamente religioso, mas sim parte de um projeto orquestrado pela IURD e PRB para se apropriar da capoeira como instrumento de ampliação de seu poder político e sua base eleitoral, através da criação de Frentes Parlamentares da Capoeira na Câmara dos Deputados e em diversos estados e municípios, para aprovar projetos de seu interesse, aliados por vezes a Federações de capoeira, que os evangélicos vêm buscando legitimar como autoridade reguladora da prática da capoeira. Na Câmara, seu principal líder é o deputado baiano Bispo Márcio Marinho.

Marinho foi, em 2015, o relator do Projeto de Lei n. 1966/2015 (BRASIL, 2015), que corresponde a uma tramitação na Câmara de um PL já aprovado pelo Senado sob outro número, o Projeto de Lei n. 17/2014 (BRASIL, 2014), que

institui o reconhecimento do caráter educacional e formativo da capoeira em suas manifestações culturais e esportivas e permite a celebração de parcerias para o seu ensino nos estabelecimentos de educação básica, públicos e privados<sup>6</sup>.

Este PL satisfaz à comunidade da capoeira de forma ampla, por ser bastante abrangente, não impor restrições à sua autonomia profissional e potencialmente

<sup>5</sup> Tais elementos foram elencados a partir dos relatos de diversos capoeiristas que compõem os coletivos de salvaguarda da Bahia, com os quais mantive em várias ocasiões, formais e informais, conversas sobre o quê caracteriza a “capoeira gospel”, e a partir de fontes disponíveis na internet, em especial vídeos e sites dos grupos de capoeira gospel. Até o presente momento não participei de nenhum evento promovido sob esta denominação.

<sup>6</sup> A versão final aprovada e encaminhada à Câmara do PL nº 17/2014 é constituída de apenas 3 artigos:

Art. 1º É reconhecido o caráter educacional e formativo da atividade de capoeira em suas manifestações culturais e esportivas.

Art. 2º Os estabelecimentos de educação básica, públicos e privados, poderão celebrar parcerias com associações ou outras entidades que representem e congreguem mestres e demais profissionais de capoeira, nos termos desta Lei.

§ 1º O ensino da capoeira deverá ser integrado à proposta pedagógica da escola, de forma a promover o desenvolvimento cultural dos alunos.

§ 2º Para o exercício da atividade prevista nesta Lei, além do vínculo com a entidade com a qual seja celebrada a parceria, não se exigirá do profissional de capoeira a filiação a conselhos profissionais ou a federações ou confederações esportivas.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

abrir um nicho de atuação na educação formal, que é um dos grandes pleitos dos capoeiristas, dispondo no parágrafo segundo do artigo 2º que:

Para o exercício da atividade prevista nesta Lei, além do vínculo com a entidade com a qual seja celebrada a parceria, *não se exigirá do profissional de capoeira a filiação a conselhos profissionais ou a federações ou confederações esportivas.* (BRASIL, 2014, grifos nossos)<sup>7</sup>

Marinho convocou uma audiência pública para consulta sobre o tema, em 24 de agosto de 2015, na qual (talvez para sua surpresa) capoeiristas de diversos lugares do Brasil se mobilizaram para participar e se manifestaram frontalmente contrários à submissão a Federações de Capoeira ou qualquer tipo de autoridade reguladora (interna ou externa à capoeira) para exercer suas atividades profissionais. Frente ao resultado (para ele desfavorável), Marinho operou uma manobra para não vincular a audiência pública à tramitação da matéria do PL n. 1966/2015, ficando ela como simples consulta sobre uma temática avulsa. Dando tempo para o assunto esfriar após a intensa mobilização entre a militância da capoeira provocada pela audiência, dois anos depois ele apresentou na Comissão de Esportes da Câmara um parecer com um substitutivo que alterou o texto original do projeto, indo completamente de encontro às posições defendidas pelos capoeiristas na audiência de 2015. A alteração proposta dispõe, no Art. 2º, que

Os estabelecimentos de educação básica, públicos e privados, somente poderão celebrar parcerias com entidades ou associações que sejam vinculadas a entidades de administração do desporto de capoeira, nos termos desta Lei. (BRASIL, 2017, grifos nossos).

Aprovado nesta Comissão, o projeto aguarda exame nas comissões de Educação e de Constituição e Justiça e Cidadania

Desta maneira, ele transformou um projeto de lei que originalmente pretendia beneficiar capoeiristas e estudantes, permitindo a parceria entre associações de capoeira e instituições de ensino para que mestres de Capoeira pudessem ensinar nas escolas, em um que permite isso apenas para as associações e grupos filiados a “entidades de administração do desporto”, leia-se, federações de Capoeira. Ocorre que estas federações já foram, em muitos estados e municípios, cooptadas pela própria Igreja Universal e pelo PRB, recebendo cargos e favores políticos. Estas federações, em diversos estados, não prestam contas de suas atividades, têm formas pouco transparentes de operar e não gozam de representatividade e legitimidade entre os capoeiristas. No caso da Bahia, a participação da Federação de Capoeira da Bahia (FECABA), no Conselho Gestor da Salvaguarda, foi rechaçada unanimemente por mais de 200 capoeiristas – certamente o único momento em que houve consenso absoluto em torno de uma questão em todo o processo de salvaguarda da capoeira no estado. Não por coincidência, os dirigentes da FECABA, em sua expressiva maioria evangélicos, estão profundamente imbricados com o PRB, ocupando cargos no gabinete do vereador Luís Carlos, que é também proponente da frente Parlamentar da Capoeira no município. Através do PL n. 1966/2015, a IURD/PRB e federações querem garantir que apenas os grupos que compactuarem com sua política de evangelização e controle sobre a capoeira possam atuar nas escolas públicas e privadas. Vislumbra-se, assim, que

<sup>7</sup> Sua recepção foi bastante diferente da do PL nº 31/09 (BRASIL, 2002), de autoria do deputado Arnaldo Faria de Sá, que pretendia “reconhecer a prática da capoeira como profissão”, causando forte rejeição entre capoeiristas por vincular sua atuação profissional a uma dimensão exclusivamente esportiva, e recebendo também críticas do Iphan, chamado a se manifestar sobre a matéria, por desconhecer o aspecto cultural e o reconhecimento já prestado pelo Estado através do registro como patrimônio cultural, dentre outras questões (IPHAN, 2013).

todo o ensino de capoeira se tornará ensino de capoeira gospel e mantida sob o cabresto das Federações.

O campo da capoeira, de forma majoritária, através de várias instituições municipais e estaduais, e em âmbito nacional representado pela Rede Nacional de Ação pela Capoeira, têm-se oposto a esta orquestração da IURD e PRB, assim como se posicionado contrariamente a outros projetos de lei que impliquem na regulamentação da profissão de capoeirista, na homogeneização ou padronização da capoeira, na perda de autonomia pelos mestres e grupos frente a quaisquer instâncias externas, assim como na imposição de restrições à liberdade de sua prática. Da mesma forma, são rejeitadas propostas que desvinculem a capoeira de sua matriz afro-brasileira e que assim representem um apagamento da história e da memória dos africanos escravizados e seus descendentes, de sua luta e resistência para fazer com que a capoeira chegasse ao século XXI. A capoeira é um exemplo de que a diversidade, a heterogeneidade e a autonomia dos grupos detentores são valores caros, essenciais aos sujeitos das práticas, que se coadunam completamente aos enunciados nas diretrizes e práticas das políticas de salvaguarda construídos nestes vinte anos. Avalio que cabe ao Iphan, frente a este caso específico, posicionar-se sem demora, sem ambiguidades ou vacilação, contrariamente a ações de grupos que atentem contra os princípios da diversidade, liberdade e autonomia dos grupos e mestres de capoeira no exercício de suas práticas, e que assim colocam em risco a essência do que foi declarado como patrimônio.

## Conclusão

À guisa de conclusão, considero que hoje o maior desafio à política de salvaguarda do patrimônio imaterial, para o Iphan, é manter-se radicalmente fiel a tais princípios, defendê-los face a ameaças externas e internas e não retroceder nos compromissos firmados com as comunidades detentoras, que têm nas políticas de salvaguarda uma das principais vias de interlocução com o Estado para garantir seus direitos à cultura, à identidade, à autonomia, à liberdade, à vida.

Cabe atentar ao alerta de Umberto Eco (1995), em seu magistral texto sobre o Ur-fascismo ou “fascismo eterno”, “aquele que é uma sinédoque, uma denominação *pars pro toto* para movimentos totalitários diversos”, quando nos previne que “a primeira característica de um Ur-Fascismo é o culto da tradição”. A invocação da tradição como subterfúgio para enaltecer, legitimar e justificar práticas abusivas, chauvinistas, xenóforas, racistas, sexistas, especistas é típica de regimes ur-fascistas. Em tais contextos, a política de patrimônio, e particularmente de patrimônio imaterial, corre o risco de ser manipulada com vistas a sacramentar determinadas narrativas que expressem tal concepção de tradição, dando aval àquele tipo de práticas de diferenciação, subalternização, exclusão e exploração. Há um ano atrás, o Rodeio, a Vaquejada “e respectivas expressões artístico-culturais” foram “elevadas” à “condição de manifestações da cultura nacional e de patrimônio cultural imaterial” pela Lei 13.364/16. Além do perigoso precedente de descumprir o rito administrativo estabelecido pelo Decreto n. 3551/2000, transferindo ao Legislativo e, deixando à mercê de seus interesses nem sempre republicanos, uma competência que é exclusiva do Iphan, essa lei exprime aquele viés de culto à tradição que se sobrepõe a outros valores éticos, de respeito à vida e à dignidade. Fica o alerta para que um instrumento forjado em meio às melhores perspectivas democráticas não se torne um arreio, um estribo e um chicote nas mãos dos que apenas com estes sabem lidar.

Recebido em 06 de maio de 2019.  
Aprovado em 22 de fevereiro de 2020.

## Referências

- ADICHIE, Chimamanda N. “O perigo de uma história única”. In: *Conferência Anual Ted Global*. Oxford: Reino Unido, 2009.
- BITAR, Nina P. *Baianas de acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano, 2011.
- BRAYNER, Natália G. “Direitos culturais, afirmação identitária e patrimonialização: a salvaguarda das expressões orais e gráficas dos wajãpi no Amapá”. In: *Colóquio Internacional La transmisión de la tradición para la salvaguardia y conservación del Patrimonio Cultural*. San Francisco de Campeche, México, 2012.
- BRASIL. Congresso. Senado. Projeto de Lei n. 17/2014. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=4347371&disposition=inline>, acesso em 10/06/2018.
- BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 1966/2015, apresentado em 17/06/2015. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=1384147>, acesso em 10/06/2018.
- BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Comissão do Esporte. Substitutivo ao Projeto de Lei nº 1966/2015, apresentado em 26/06/2017 pelo Dep. Márcio Marinho. Disponível em [http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1572088&filename=Tramitacao-PL+1966/2015](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1572088&filename=Tramitacao-PL+1966/2015), acesso em 10/06/2018. Decreto n. 9759/2019.
- BRASIL. Decreto n. 8243, de 23 de maio de 2014. Institui a Política Nacional de Participação Social e o Sistema Nacional de Participação Social – SNPS, e dá outras providências. Brasília, DF, maio 2014.
- BRASIL. Decreto nº 9759, de 11 de abril de 2019. Extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal. Brasília, DF, abr 2019.
- IPHAN. “Carta de Fortaleza”. In: *Dossiê final das atividades da comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: Iphan, jul. 2000. pp. 33-36.
- CUNHA, Manuel Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- ECO, Umberto. Ur-fascism. *The New York Review of Books*, 22, Nova Iorque, jun. 1995.
- MARTINI, Gerlaine T. *Baiana do acarajé: a uniformização do típico em tradição culinária afro-brasileira*. Tese de Doutorado, Antropologia, Universidade de Brasília, 2007.
- MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez, 2000.
- MONTERO, Paula. Globalização, Identidade e Diferença. *Novos Estudos Cebrap*, 49: 47-64, 1997.



PIERUCCI, Antônio Flávio. O Fiel é Deus: notas sobre o mercado religioso. *Folha de São Paulo*, 17 jun. 2012. (Ilustríssima)

QUEIROZ, Hermano F. O. G. O Registro de Bens Culturais Imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais. *Revista do IPAC*, 1, 2016.

REINHARDT, Bruno. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar, 2007.

RIFIOTIS, Theophilos. Violência policial e imprensa: o caso da Favela Naval. *São Paulo Perspectiva*, 13 (4): 28-41, 1999.

SERRA, Ordep. Monumentos Negros: uma experiência. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 33, 2005, p. 169-205.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, 13 (1): 207-236, 2007.

SOUZA, Jessé de (Org.). *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil – Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15, 1997.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

# **Antropologia do restauro: notas sobre o projeto arquitetônico de um novo Estádio do Pacaembu**

**Luca Otero D'Almeida Fuser<sup>1</sup>**  
Universidade de São Paulo

**Resumo:** Este trabalho pretende analisar a patrimonialização contemporânea em São Paulo ao estudar diretrizes de intervenções num bem tombado a partir de um olhar antropológico, entendendo como objeto de estudo o projeto arquitetônico referência para a concessão no complexo do Estádio Municipal Paulo Machado de Carvalho e em seu Centro Poliesportivo. Para tal, discutiremos a relação das proposições arquitetônicas dentro do campo de saber específico do restauro e as práticas culturais historicizadas que envolvem o local enquanto estádio de futebol, pensando qual a produção de espaço patrimonializado que se desenha num contexto de disputa de um local da cidade.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural, antropologia, arquitetura, restauro, futebol.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Arquitetura e Urbanismo (Faculdade de Arquitetura e Urbanismo), bacharelado em Ciências Sociais (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas), ambos pela Universidade de São Paulo (USP). Trabalhou como pesquisador e como coordenador de pesquisa. Atualmente é assessor técnico do Departamento de Patrimônio Histórico da Prefeitura de São Paulo.

## **Anthropology of restoration: notes on the architectural design of a new Pacaembu Stadium**

**Abstract:** This work aims to analyze the contemporary patrimonialization in São Paulo studying, from an anthropological perspective, the intervention guidelines for a listed building, using as a case the architectural project that was chosen to be the reference for the concession of the Municipal Stadium Paulo Machado de Carvalho and its multi-use sports center. For that, we will discuss the relation between the architectural proposals inside the specific field of knowledge of restoration and the historicized cultural practices that surround the place as a football stadium, thinking which production of patrimonialized space is conformed in a context of dispute of a place of the city.

**Keywords:** cultural heritage, anthropology, architecture, restoration theory, football.

## **Antropología de la restauración: notas sobre el diseño arquitectónico de un nuevo estadio Pacaembu**

**Resumen:** Este trabajo tiene por objetivo analizar la patrimonialización contemporánea en São Paulo estudiando, desde una perspectiva antropológica, las directrices de intervención para un edificio clasificado, utilizando como caso el proyecto arquitectónico elegido como referencia para la concesión del Estadio Municipal Paulo Machado de Carvalho y su centro polideportivo. Para eso, discutiremos la relación entre las propuestas arquitectónicas dentro del campo de saber específico de la restauración y las prácticas culturales historicizadas que involucran el sitio como estadio de fútbol, pensando cual producción de espacio patrimonializado se diseña en un contexto de disputa de un sitio de la ciudad.

**Palabras clave:** patrimonio cultural, antropología, arquitectura, teoría de la restauración, fútbol.

## Introdução

**E**m primeiro lugar, acredito ser interessante uma breve conceituação do que se entende enquanto patrimônio. Adoto uma concepção que o encara como uma produção contínua, como a arqueóloga Laurajane Smith (2006: 44), que analisa o patrimônio como processo cultural “que se vincula com atos de memória que procuram produzir formas de compreender e travar relações com o presente” (em tradução livre). O patrimônio, portanto, se torna um fazer, contínuo, ao invés da rigidez da aparência legal de resoluções e conselhos. O olhar que recai sobre ele, portanto, acaba se tornando mais centrado num patrimonializar, definido a partir de como se constitui esse reconhecimento e sua gestão.

A compreensão de algo como patrimônio está longe de ser natural e presente intrinsecamente em práticas ou objetos – é um processo cultural contínuo, trabalhado dentro do contexto ocidental ao ser executada a diferenciação entre diversas esferas com um acréscimo de significados, como trata o arquiteto Flávio Caralade (2015). Trata-se de algo realizado por diversos atores, em que a disputa surge como aspecto essencial – dando-se em torno da significação dos lugares, de seu reconhecimento ou da relevância enquanto parte de uma identidade ou discurso, como sustenta Antônio Arantes (2006).

Assim, produzem-se narrativas, nesse fazer do patrimônio, que acabam por condensar posições políticas ou identidades. No caso brasileiro, podemos ver essa operação, por exemplo, a partir da discussão realizada pela historiadora Márcia Chuva (2009), que aponta a criação de uma imagem de nação por um grupo político, especialmente nos anos 1930, por meio de tombamentos e da criação de mecanismos de difusão e produção de conhecimento, legitimando determinadas interpretações do passado que acabavam por reforçar as ações naquele presente analisado. É no mesmo sentido que as tradições inventadas de Eric Hobsbawn (1984) apontam, com os bens culturais reconhecidos pelo Estado, para uma narrativa que reinterpreta o passado para o futuro.

O foco, neste trabalho, é pensar como se deu a discussão em torno da deliberação da construção de um espaço e de suas possibilidades, pensando as implicações da arquitetura enquanto produção cultural relacionada com as operações de institucionalização da memória (LEITE, 2007; BUCHLI, 2013). Para tal, cotejar narrativas estabelecidas em torno do mesmo objeto facilita a compreensão de sua construção enquanto discurso, como podemos perceber, por exemplo, ao analisar a responsabilidade da criação de uma imagem nacional, assumida como feito heroico do IPHAN<sup>2</sup> (FONSECA, 2005). A análise crítica desse discurso e das práticas nos permite visualizar nuances e tensões – ao exemplo do efetuado no trabalho de Flávia Brito do Nascimento (2016) – fraturando o monumento teórico construído, como também se percebe ao trazer a realização de diversas ações anteriormente nos mesmos espaços por outros atores, como os restauros em Ouro

<sup>2</sup> Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Preto conduzidos pelo Instituto Histórico Nacional (MAGALHÃES, 2017) ou na transformação da posição de personagens relevantes e dos conceitos utilizados, como a disputa de projetos de presente e futuro para a modernidade entre o movimento moderno e o dito neocolonial (PINHEIRO, 2011).

## O Pacaembu como futebol

O estádio do Pacaembu, cujo projeto e construção são de autoria do Escritório Técnico Ramos de Azevedo, Severo & Villares (WENZEL apud LUPPO, 2017: 112), foi inaugurado no dia 27 de abril de 1940 por Getúlio Vargas. Sua criação faz parte da mobilização do esporte como um símbolo nacional por meio de investimentos do Estado (BOCCHI, 2016: 24) e que pode ser considerada como um marco na transição entre gerações distintas de estádios no Brasil. A capacidade projetada para até 70 mil pessoas explicita o crescimento da popularização desse esporte no país: em um primeiro momento, os estádios, ditos “improvisados”, tinham uma capacidade por volta de 3 mil pessoas, ao exemplo do Velódromo Paulista entre 1902 e 1919. Dentro de um contexto mais amplo, vemos o futebol tendo seu início em São Paulo, com a prática ainda sendo restrita às elites durante a segunda metade do século XIX (ATIQUE, SOUSA e GESSI, 2015: 92-94).

Após o Torneio Sul-Americano de Seleções, disputado nesse ano no Brasil, e da crescente popularização da prática entre os operários (idem: 95-97), é possível delimitar um novo momento da construção dos estádios no Brasil, com construções se utilizando de estruturas de concreto armado, comportando cerca de 40 mil espectadores (BOCCHI, 2016: 24).

O Estádio do Pacaembu surge nesse contexto histórico da prática do futebol, mas também como produto de uma dinâmica de expansão urbana da Companhia City que, na década de 1920, realizava obras na região: “percebendo a crescente mobilização esportiva, com destaque para o futebol, a Cia City doou ao governo paulista uma área de 50 mil metros quadrados no bairro do Pacaembu para a construção de um estádio” (ATIQUE, SOUSA e GESSI, 2015: 100). Inicialmente, a obra não é encaminhada pela Prefeitura, sendo somente em 1936 que se inicia a construção. O projeto existente, porém, era distinto do que foi efetivamente construído:

O primeiro plano feito na gestão Fábio da Silva Prado, em 1936, previa a existência de duas arquibancadas laterais e portões monumentais à frente, como um gigantesco muro ornamental. Esse plano foi substituído com a chegada de Prestes Maia ao poder em 1938, que trouxe consigo um novo conceito arquitetônico, buscando, assim, trazer um caráter monumental à obra, utilizando como principais elementos o concreto armado. (FERREIRA apud ATIQUE, SOUSA e GESSI, 2015: 101)

A atuação de Francisco Prestes Maia é central tanto para a definição final de projeto a ser construído quanto em relação a sua realização, tendo logrado renegociar contratos e amenizar os conflitos que entravavam a construção do complexo. Finalmente, se constrói

uma área de 14.476 metros quadrados, tendo, ao centro, um campo de futebol com dimensões de 106 x 69 metros, circundado por uma pista de atletismo de 400 metros de comprimento. No contorno da arena central foram construídos o ginásio, a piscina e as quadras de tênis. O ginásio abrigava uma área de 60 x 42 metros, com capacidade para 3.500 espectadores, sendo um espaço destinado às competições de ginástica, hóquei, basquete, vôlei, patinação, boxe e futsal, além de poder receber festas. A piscina foi projetada no formato retangular com a medida de 50 x 25 metros e profundidade de 1,5 x 5 metros, onde se localizava a plataforma de salto ornamental. Sua arquibancada também tinha um formato de ferradura e abrigava até 4.500 espectadores. Foram construídas duas quadras de tênis, uma fechada e outra ao ar livre. A quadra fechada

tinha como medidas 42,70 x 42,87 metros e capacidade para 1.500 pessoas, já a quadra ao ar livre também comportava 1.500 pessoas e possuía camarotes, bar e vestiários. (ATIQUÉ, SOUSA e GESSI, 2015: 102)

O estádio podia abrigar até 80 mil pessoas e foi visto como o mais moderno do continente pela Folha da Manhã do dia seguinte à sua inauguração. A inovação técnica se liga a uma ampliação de público e também por uma monumentalidade que garante que sejam marcantes, como se vê no discurso de Prestes Maia na inauguração do estádio:

As linhas sóbrias e belas de sua imponente massa de ferro e cimento não valem, apenas, como expressão arquitetônica, valem como uma afirmação de nossa capacidade de esforço criador do novo regime na execução de seu programa de realizações. Este monumental campo de esportes é, além e, sobretudo, uma obra de são patriotismo, por sua finalidade de cultura física e educação cívica. (O Estado de S. Paulo, 28 abr. 1940, p. 8 apud ATIQUÉ, SOUSA e GESSI, 2015: 105)

Em 1970, há a maior mudança no complexo do estádio: a concha acústica é demolida para dar lugar ao tobogã, que acrescentou mais 10 mil lugares ao estádio (BATISTA, 2015). Essa decisão pode se perceber como inserida num movimento ocorrido nas décadas de 1960 e 70 de investimento por parte dos militares na construção de arenas monumentais ao redor do país. Este passa a ser “questionado ao longo das décadas de 1980 e 90, em que incidentes ocorridos no interior destas praças esportivas foram relacionados às estruturas dos estádios e à disposição dos torcedores dentro dos mesmos” (BOCCHI, 2016: 25), em um paralelo com as discussões sobre *hooligans* e episódios de violência ou falhas nas estruturas dos estádios, causando diversas mortes e incentivando a implantação de diversas restrições.

No começo dos anos 2000, especialmente em 2003, há um movimento que estabelece um novo padrão de torcedor e de estádio, com a figura ideal do “torcedor-consumidor” e as mudanças necessárias para abrigar a Copa do Mundo de 2014 (idem: 27). São apontadas como principais mudanças nos estádios a “redução da capacidade de público, aproximação do público ao campo de jogo (e não existência de alambrados ou fosso separando ambos) e considerável espaço dedicado para lojas e restaurantes nas áreas acessadas pelos torcedores” (DAMO, OLIVEN apud BOCCHI, 2016: 29), que veremos seu desenrolar ao analisar a única proposta de intervenção pré-aprovada pelos órgãos de preservação, que serviu como diretriz para o edital de concessão.

Após a construção do estádio do Itaquerao e a conseqüente saída do Corinthians como mandante regular do Pacaembu, em 2014, podemos perceber que se intensificam as propostas de privatização ou de concessão do estádio. Uma primeira tentativa foi formulada na gestão de Fernando Haddad, que não se desenvolveu pela inadequação dos projetos apresentados em preservar o conjunto tombado, algo que podemos relacionar com um conflito das propostas de uso enquanto equipamento público e a necessidade de rentabilidade como bem privado (OKSMAN, 2017).

É nesse contexto que se insere a atual tentativa de concessão do complexo esportivo do Pacaembu, impulsionada inicialmente por João Dória em sua passagem como prefeito da capital. Em uma chamada de estudos preliminares, foram apresentados cinco estudos, dos quais apenas um teve suas indicações aproveitadas no edital final (CARA, 2017; LEITE, 2018), após a apreciação dos conselhos estadual e municipal de patrimônio. Sobre ele que será focada a análise posterior, procurando relacioná-la com a discussão teórica de intervenções em bens

culturais que orienta essa produção de saber, pela legitimação da autoridade técnica (SMITH, 2006).

## O Pacaembu como patrimônio cultural

Trataremos agora da discussão em torno da valoração distinta que o projeto dispõe sobre as diferentes partes do estádio. As resoluções de tombamento que reconheceram o Estádio como bem cultural, por parte dos órgãos de preservação, são de 1988, pelo CONPRESP<sup>3</sup>, e de 1998, pelo CONDEPHAAT<sup>4</sup>.

Cabe entender, de forma brevíssima, o momento em que essas medidas se inserem em relação à atuação dos órgãos. Surgem após um contexto de crítica ao processo de construção de patrimônio e identidade nacional dentro de um paradigma neocolonial, marcante principalmente a partir dos anos 1970 e 1980 (NASCIMENTO, 2016). Nessas décadas, em conjunto com um movimento mais amplo em toda a sociedade de redemocratização, se fortalecem vozes que denunciavam a manutenção de um ideário elitista e excludente dentro do campo do patrimônio cultural.

Não por acaso, como expoente central nesse processo, se propõe uma reformulação do que deve ser considerado um bem cultural. Se altera de forma essencial a patrimonialização: o que deveria ser considerado como critério na valoração dos bens seria a representatividade de todos os grupos constituintes da sociedade brasileira, como o geógrafo Ulpiano Meneses (2017) aponta. Essa mudança se contrapunha ao paradigma anterior, o Decreto-lei 25/37, focado nos aspectos arquitetônicos do bem, como Meneses discorre.

Embora seja visto como um período com criação de novas instâncias, uma maior aceitação de estilos arquitetônicos e identidades, isso não aconteceu sem tensão – como vemos ao relembrar relatos de Gilberto Velho (2006). A atuação do IPHAN – e, segundo Lia Motta (2000), também de outros órgãos de patrimônio – ainda segue pautada de acordo com os parâmetros do Decreto-lei 25/37 (MENESES, 2017; MARINS, 2016).

Já nos anos 2000, é possível ver ainda mais o fortalecimento de uma nova abordagem da patrimonialização brasileira, principalmente com a formulação de outra ferramenta para enquadrar bens culturais – o registro. Esse instrumento permite, teórica e legalmente, a salvaguarda de práticas culturais, saindo de um olhar quase que estritamente arquitetônico (FONSECA, 2017). Ressaltamos que o registro tem sido especialmente operado pelo IPHAN e relativo a práticas culturais distantes temporalmente do presente e em contextos rurais (MARINS, 2016: 14).

A literatura existente ressalta que toda essa ampliação do conceito de patrimônio não é um processo de aceitação simples, nem que a chamada lógica de “pedra e cal” deixa de existir (idem, 2016). A importância dessa mudança conceitual, porém, é inegável, ao se apresentar como um novo caminho para os órgãos de preservação. Pontua também que se replicou a criação da figura do registro em outras instâncias, como no CONPRESP<sup>5</sup>, apesar disso não ter sido acompanhado do mesmo fôlego em sua aplicação no IPHAN, como se vê na falta de estrutura organizacional semelhante, no menor número de casos salvaguardados e debates em torno do tema – o paradigma dessa atuação é o federal. Nessa expansão, também cabe pontuar a reconfiguração do campo profissional envolvido, em

<sup>3</sup> Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo.

<sup>4</sup> Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo.

<sup>5</sup> Previsto na Lei Municipal n. 14.406/2007, regulamentada pela resolução 07/Compresp de 2016.

que a antropologia surge como detentor de um saber específico, assumindo espaços dentro do Estado e se confrontando com questões relativas a essa nova atuação (TAMASO, 2018).

Nas resoluções de tombamento relativas ao Estádio, podemos perceber alguma valorização fora do puramente estético/arquitetônico, como nas considerações do CONDEPHAAT:

Considerando a importância do Conjunto Esportivo do Pacaembu para a história do esporte paulista, cujas origens remontam a iniciativa de educação pelo esporte de jovens paulistanos, a realização de campeonatos e competições esportivas de caráter nacional e a solenidades cívicas;  
Considerando a qualidade de sua arquitetura e de sua implantação que soube inserir projeto de grandes dimensões na paisagem, respeitando-a e ao mesmo tempo valorizando urbanisticamente o bairro do Pacaembu (...). (SÃO PAULO, 1998)

E também, mais timidamente, nas razões do CONPRESP, que o considera “marco cultural na história desportiva e amostragem do estilo arquitetônico da Cidade de São Paulo”. Ainda, percebemos a leitura ligada a uma visão de patrimônio urbano presente na atuação do conselho municipal paulistano, que é possível de ser relacionada com a discussão em torno do “patrimônio ambiental urbano”, em que há a tentativa de

romper com a percepção, então quase exclusiva, das unidades ou conjuntos edificados, referências da história e da arquitetura, como vias de conhecimento do passado. Buscavam-se novos parâmetros de atribuição de valores culturais – não exclusivamente históricos ou arquitetônicos –, a partir da historicidade dos espaços, daquilo que nele ficara marcado cumulativamente no decorrer do tempo e que representa a constante transformação da sociedade. Dessa forma o patrimônio seria um veículo de aproximação entre o presente e o passado da sociedade. (TOURINHO, RODRIGUES, 2016: 76)

Podemos perceber que não há nesse momento, nas resoluções dos órgãos de preservação, uma diferenciação na atribuição de valor entre cada parte do estádio, pensando-o como um conjunto, com uma operação de valoração que o transforma em patrimônio cultural integralmente. Ainda, essa operação também se daria pela sua relevância dentro do universo das práticas esportivas, especialmente do futebol.

Em 2017, porém, com a previsão da concessão, há uma mudança no tratamento dispensado pelos órgãos para o conjunto do estádio: o tobogã é deixado explicitamente de lado, inferiorizado à “integração interna” visual e física do conjunto. Assim, se permite sua demolição total ou parcial, ao mesmo tempo que se define a valorização dos elementos arquitetônicos e a integridade do “estádio” (SÃO PAULO, [2017])<sup>6</sup> – que, tendo sido tombado em seu conjunto, sem nenhuma restrição ao tobogã construído décadas antes, agora tem construída uma invisível barreira entre os diversos setores da torcida.

## O Pacaembu como restauro

A proposta em questão é a elaborada por um consórcio das empresas Arena Assessoria de Projetos, BF Capital, Arap, Nishi & Ueda Advogados, Jones Lang LaSalle e Raí + Velasco (CARA, 2017).

<sup>6</sup> Numerado como Ofício 0063-R/2016 do- CONPRESP., está datado e se refere a tema tratado em 2017, sendo utilizada essa última data.



TABELA DE DIRETRIZES DE PRESERVAÇÃO E ATENDIMENTO DO PROJETO			
	ÍTENS	DIRETRIZES	CARACTERÍSTICAS DO PROJETO/ATENDIMENTO
1	Integridade estrutural	Preservação dos edifícios tombados	Proposta de preservação, manutenção e restauro
2	Articulação do conjunto	Consideração dos edifícios como um único conjunto. Não segregar os equipamentos	A retirada do Tobogã e a criação da esplanada com vão livre além do Parque Suspenso promovem essa integração dos equipamentos.
3	Integração interna	Integrar estádio e complexo esportivo, física e visualmente	A retirada do tobogã e a criação da esplanada com vão livre além da pista de caminhada promove essa integração
4	Ambiência	Preservação das perspectivas e relações visuais do interior do estádio	Proposta de preservação e valorização das visuais do estádio, sem aumento de gabarito e sem demolições
5	Valorização	Destacar os elementos arquitetônicos do Conjunto	Nova Pintura na cor original, uniformização das cores dos assentos para valorização do conjunto
6	Percepção externa	Valorização da monumentalidade externa do conjunto, inserção na paisagem, respeito ao entorno	Inserção preservada na topografia, não interferência nas ruas e calçadas
7	Entorno	Remoção de barreiras visuais e de transposição, maior conexão com o meio urbano	O parque de ligação suspenso traz uma maior conexão ao bairro e maior fruição ao pedestre
8	Tobogã	Admitida sua demolição parcial ou integral, qualificando a conexão entre estádio e complexo esportivo	Demolição integral, respeitando o traçado do córrego existente sob o estádio, sem afetar a estrutura das áreas tombadas e preservadas
9	Cobertura	Admissível sua proposição, desde que respeitada sua permeabilidade visual de dentro do estádio para fora e de fora para dentro e mantida a leitura de forma de ferradura do estádio	Preservação da cobertura existente. Não há novas coberturas propostas
10	Praça Charles Miller	Não serão admitidas intervenções na Praça	A Praça não faz parte das intervenções do Projeto
11	Conjunto Esportivo	Considerar integração com o estádio, recuperando a fruição. Contemplar restauro, modernização e conservação do Conjunto Esportivo	Proposta de preservação, manutenção e restauro. Fruição criada pela proposição da marquise e da esplanada sob o edifício principal, integrando Clube e Estádio. Novas visuais no nível do pedestre realizam essa integração e releitura do projeto original
12	Estádio	Não serão admitidas demolições, mesmo que parciais, de áreas de arquibancada e de construção de novos lances de arquibancadas ou pavimentos	Proposta de preservação das arquibancadas, sem novas construções e sem demolições
13	Engenharia	Novas estruturas devem ser independentes das existentes e assegurar a integridade da estrutura monumental	As estruturas do novo edifício são totalmente independentes das existentes e sua integridade é preservada
14	Integração com as ruas e estádio com conjunto esportivo	Admissível a criação de estruturas que integrem fisicamente ruas laterais do estádio e estádio com conjunto esportivo. Não serão permitidas aberturas nos muros do estádio para as Ruas	A cobertura do edifício principal se transforma em um Parque Suspenso que permite a integração Leste Oeste e das Ruas até o nível da esplanada, campo de jogo e clube esportivo, com acesso direto por escadas e elevadores. Muros preservados, sem a criação de novas aberturas
15	Acessibilidade	Deve ser prevista em todo o Complexo	Prevista em todas as áreas públicas do Complexo, desde que respeitadas as diretrizes de Preservação

Quadro 1: Transcrição das diretrizes de projeto referência para a concessão (SÃO PAULO, 2018).

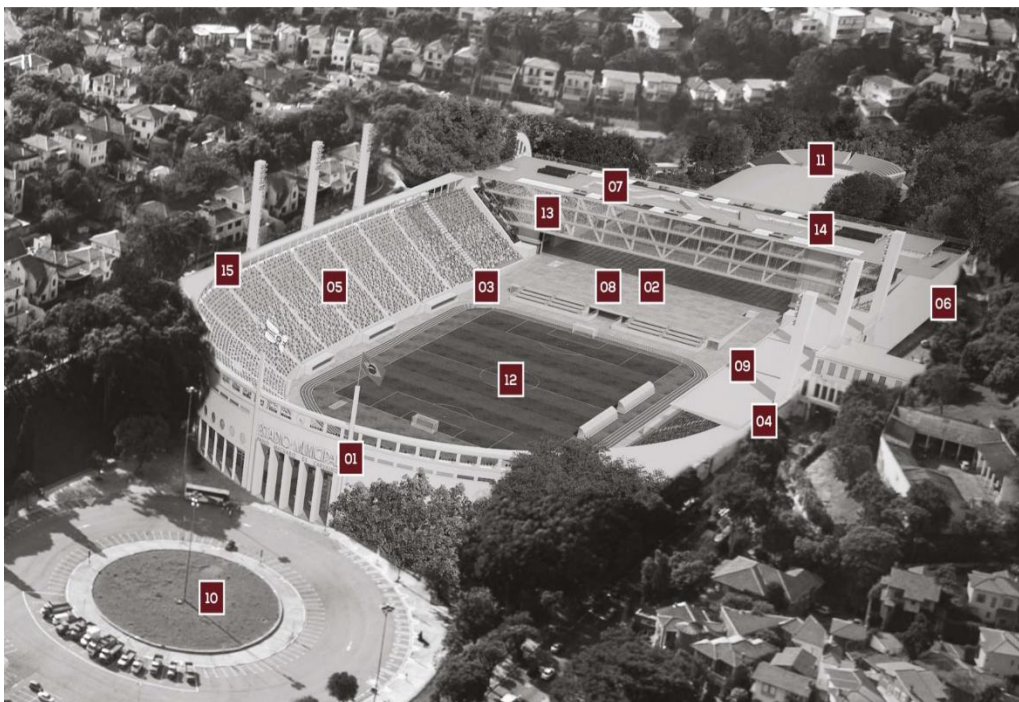


Figura 1: recorte da visão geral do projeto, com numeração que detalha as intervenções propostas (SÃO PAULO, 2018)

Analisando os pontos levantados no projeto, podemos ver que há uma diferenciação de tratamento entre diferentes partes do estádio: as arquibancadas são “preservadas”, como se vê nos pontos 1 e 12, enquanto o tobogã é “retirado” ou “demolido”. Também chama a atenção a utilização de termos como “restauro” ou “preservação” sem conceituação nenhuma. Iremos discutir, principalmente, essas duas questões.

A utilização dos vagos termos de “preservação, manutenção e restauro” nos pontos 1 e 12 do projeto, por exemplo, indicam que há partes do conjunto que são enxergadas como dignas desse cuidado especial, algo que se percebe ao ver a manutenção das arquibancadas em ferradura. A percepção visual, do entorno e a monumentalidade, expostas nos pontos 4 e 6, também são mantidas.



Figura 2: “Preservação, recuperação e valorização” que dirigem a proposta de intervenção no “patrimônio histórico” da concessão do Estádio (SÃO PAULO, 2018).

Ao comparar o atualmente existente com a proposta, é possível perceber algumas modificações.



Figura 3: Foto do estádio (LOPES, 2016)

Percebe-se que o tobogã está fora do enquadramento do que tem valor para ser mantido, ao ser completamente obliterado para que em seu lugar seja realizada a maior modificação do projeto, garantindo assim uma “articulação do conjunto”, “integração interna” e “maior conexão com o bairro”. Sua demolição, inclusive, não alteraria a ambiência da proposta arquitetônica para os escritórios responsáveis; no qual seguem as diretrizes expostas pelos órgãos responsáveis pelo patrimônio, aprofundando ainda mais a diferenciação do tobogã como parte construída daquele local. Como não se explica a escolha por demolir o tobogã – apesar de ser permitida, não era, de forma alguma, obrigatória – acredito que cabem algumas indagações sobre as razões que podem ter legitimado essa escolha projetual, pensando sua inserção dentro do contexto do campo do saber arquitetônico.

Como ponto de partida, é necessário compreender qual reconhecimento que os realizadores do projeto operam sobre o estádio. O apontamento em relação a intervenções em obras de arte é providencial nesse momento: na construção do campo do saber do restauro, se pontua que o reconhecimento da obra como tal é condição para a atuação em relação à mesma (BRANDI, 2004). Se não, apenas são mudanças sem pensar no valor envolvido além da materialidade que dá suporte à obra.

Retomaremos a discussão sobre quais valores que são mobilizados no momento da intervenção numa obra por esse saber legitimado. Giovanni Carbonara (2006) resume parte das tensões clássicas do como restaurar em torno dos aspectos de “historicidade” e “artisticidade” da obra, apresentando como possibilidade legítima a permanência da materialidade de mudanças efetuadas ao longo do tempo.

A tensão entre “história” e “estética”, no restauro, faz-se presente também na criação do conceito moderno de monumento, lembrando de sua importância para a sociedade ao marcar o que deveria ser lembrado (CHOAY, 2011). O monumento seria, portanto, inicialmente carregado de intencionalidade em sua criação. Haveria uma distinção entre o “monumento” e o “monumento histórico”, como defende Alois Riegl, outro autor considerado peça essencial na formulação do

campo (KÜHL, 2006). Este último se caracterizaria por não ser uma criação intencional e sim escolhido por seu “valor histórico”, em suas diversas facetas, e/ou “estético”, requerendo um saber no reconhecimento de qualquer um dos dois aspectos – seja a “intelectualidade” ou uma “sensibilidade estética”. Para Riegl, essas duas facetas requerem ações conflitantes entre si, e que também acabam ao entrar em ainda mais disputas, já que alguns monumentos históricos também eram locais que mantinham seu “uso cotidiano”.

Choay (2011), ao recapitular o contexto em que se definiu o conceito de monumento histórico, marcando-o como parte da Europa ocidental, o aponta como produto, principalmente, do surgimento de uma nova consciência do humano sobre si mesmo e suas criações, como discute em diálogo com Eugenio Garin. Assim, se constroem novas posições para a “atividade estética” e para o “fazer histórico”. Em um primeiro momento, o interesse principal é pelos “aspectos históricos”, suscitado pela diversidade e disponibilidade desses vestígios, ao mesmo tempo que esse passado é desprezado pela vontade de mudança de pontífices e realzas.

Já num segundo momento de conceituação dos monumentos históricos, o da Revolução Industrial, Choay (2011) vê uma mudança em favor de um racionalismo que leva ao estabelecimento de salvaguarda institucionalizada. Pensando a dualidade história/estética, a autora aponta que há uma grande valorização da “história”, ligada ao estabelecimento de nacionalismos; mas, de forma ainda mais marcada, de uma pujança da “estética”, impulsionada pelo romantismo.

Sobre o fazer da restauração de forma mais geral, Choay (2011) aponta que as primeiras correntes do campo, vistas como antagonistas, teriam como proximidade se basear num passado comum e sua valorização, divergindo a partir daí. Podemos perceber que essa construção de regimes de historicidades se faz visível no projeto de concessão do estádio do Pacaembu, em que se percebe o passado ou aspecto histórico como valor no momento de fazer escolhas. Porém, apenas dentro dos aspectos estéticos/arquitetônicos, desconsiderando outras práticas sociais construídas, como os usos esportivos presentes no local.

As diretrizes propostas pelo CONPRESP já apresentam um viés de valorização do passado e as escolhas dos escritórios – também corroboradas e autorizadas por esse e pelo CONDEPHAAT – de possibilidades de intervenções na materialidade aprofundam ainda mais essa questão, a ponto da intervenção no tobogã nem entrar na chave do que poderia ser restaurado.

O projeto arquitetônico reconstrói, de certa forma, um antigo uso daquele espaço e o faz sem a discussão sobre o que seria mais relevante para o conjunto do estádio como um todo, pensando as práticas sociais que o atravessam e significam no presente. Assim, assemelha-se a outros fenômenos atuais de descontextualização arquitetônica, como as reconstruções de pavilhões de exposições de arquitetura, em que o uso percebido reside na prática formal para estudo estético apenas, por vezes dissociada do local em que foi inserida, contribuindo para uma fetichização da historiografia, já que se apagam os contextos sociais das produções, tanto anteriores como atuais (HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, 2015).

Inclusive, vale ressaltar o uso do termo “retirada” do tobogã. As poucas palavras que justificam as escolhas de projeto indicam para uma visão que essa estrutura ocupa um lugar de intrusa, de elemento indesejado e estranho ao estádio, e que pode ser desconsiderada e subtraída sem prejuízo. Não as consideram como em outros momentos da discussão sobre repriminção, ao exemplo de tratá-la de forma diferenciada por constituir a passagem do tempo, como inclusive poderia ser possível dentro da construção do campo de saber do restauro.



Dessa forma, o projeto de intervenção no Pacaembu acaba por perpetuar um apagamento de parte desse passado ao se priorizarem aspectos arquitetônicos, indo de encontro com a noção de monumento histórico debatida por autores dentro desse campo de conhecimento, ou de patrimônio cultural como prática cultural, por exemplo.

## Conclusão

O que se desconsidera por parte do projeto e das diretrizes dos órgãos, porém, é uma das razões da relevância atual do estádio do Pacaembu. O tobogã, como se viu anteriormente, serviu para a ampliação da capacidade de público, permitindo a continuidade de seu uso em um contexto de aumento da prática do futebol desde sua inauguração em 1940, assim como sua relevância. Nos últimos anos, num contexto de afastamento do público que já tratamos anteriormente, o estádio mantém-se em uso, tendo sido palco de duas decisões continentais, além de públicos expressivos, como se percebe no caso do Santos Futebol Clube, em que chega a dobrar o público habitual da equipe, além de servir constantemente para jogos dos outros times da cidade (A TRIBUNA, 2018; GLOBO ESPORTE, 2017).

A demolição do tobogã e a conseqüente diminuição de quase 38 mil lugares para 27 mil acaba por negar esse uso, atual, mas que também faz parte de uma história do futebol no país. Se nega, então, uma leitura do tobogã como uma manifestação material dessa expansão massiva do futebol no país, ligada a uma construção de identidade nacional – processo histórico relacionado à criação das arquibancadas em ferradura e à fachada, que são os elementos arquitetônicos reconhecidos como portadores de valor pelas diretrizes de intervenção de restauro e pela chave de leitura no projeto.

Pensando no campo mais amplo do patrimônio cultural, também podemos perceber que a primazia do aspecto arquitetônico nessa decisão acaba por travar uma compreensão mais complexa do bem: existe, desde as primeiras movimentações para seu reconhecimento como bem cultural e salvaguarda, uma participação da comunidade local em abaixo-assinados e ações judiciais, por exemplo. A monumentalidade do Pacaembu acaba valorizada de forma dissociada do futebol, que o produziu e o inseriu em grande parte da vida cotidiana da cidade e do bairro. A passagem de Nicolau Sevcenko (1992: 59-60) vale ser lembrada:

Uma avaliação do significado profundo da febre futebolística não pode, entretanto, se circunscrever ao âmbito do cobijado estádio ou da curta duração das partidas. O fenômeno esportivo em geral, futebolístico em particular, é uma manifestação plenamente urbana, que palpita de um modo ou de outro por todos os desvãos da cidade e preenche o tempo ampliado das horas de lazer. Ele é ubíquo na fisicalidade concreta das atitudes e expressões que difunde e onímodo na variedade abstrata dos estados emotivos que desperta e alimenta. A cidade dissipada no caos de um crescimento tumultuoso encontra nele a enfiatura de correntes que organizam pela exaltação. Essas correntes conjugam focos de alinhamentos coletivos que se sustentam pela adesão voluntária e a comutação do entusiasmo em doses cotidianas. A cidade não assiste ao esporte como um episódio isolado e externo: ela lhe dá vida, corpo e voz – ela não o vê de fora, ela se vê nele.

Não se discute, também, a importância do Pacaembu dentro da prática do futebol. O uso do estádio como tal é algo que deveria ser mantido? Incentivado? Como a materialidade e o espaço, suas entradas, arquibancadas, capacidade, existentes ou propostas se relacionam com essa prática? E qual o papel do futebol ou do esporte com o patrimônio cultural da cidade ou do estado? São perguntas que o alargamento legal do conceito de patrimônio poderia permitir e que se fazem

timidamente presentes nas resoluções de tombamento, mas que não foram abordadas nesse processo de concessão e de intervenções.

Ao abrir a discussão da historicidade e do contexto social em que se produzem as escolhas e defesas, algo ignorado pelo debate dos órgãos de preservação e do projeto de intervenção no complexo, é possível compreender melhor a ênfase no uso e no aspecto público em críticas à concessão, que retomam a relevância atual do conjunto e das relações sociais estabelecidas em torno dele (SANTOS, 2006, 2018; OKSMAN, 2017). Ainda, também se permite pensar as implicações do apagamento de uma perspectiva etnográfica de abordagem do lugar, reiterando uma determinada monumentalidade e negando a relevância das práticas culturais que envolvem o Estádio. Assim, não deixa de ser compreensível a narrativa produzida dentro da perspectiva estética/arquitetônica reforçada ao longo do processo de apresentação de diretrizes para intervenção no estádio.

Finalmente, pensando na *patrimonialização* como um processo social constante e realizado de diversas formas, o fortalecimento de propostas de construção de espaços que envolvem a diminuição de lugares e a formação de um torcedor-consumidor, centrais para a construção de um modelo de estádio disputado atualmente, são parte desse processo de modificação de uma leitura do passado, reinterpretando sua materialidade e permitindo – ainda que de forma tensa – que executassem projetos políticos daquele presente.

*Recebido em 6 de maio de 2019.*

*Aprovado em 22 de fevereiro de 2020.*

## Referências

A TRIBUNA. No Pacaembu, Santos arrecada quase o dobro do que em jogos na Vila Belmiro. Santos, 05 de março de 2018. Disponível em: <http://www.tribuna.com.br/noticias/noticias-detalle/santos-fc/no-pacaembu-santos-arrecada-quase-o-dobro-do-que-em-jogos-na-vila-belmiro/?cHash=aceefb7b28aa97df1dab4af5f70e6eb6>

ARANTES, Antonio Augusto. “O patrimônio cultural e seus usos nas cidades contemporâneas”. In: MORI, Victor Hugo; SOUZA, Marise Campos et alli (orgs.). *Patrimônio: atualizando o debate*. São Paulo: 9ª SR/IPHAN, 2006. pp. 54-58.

ATIQUE, Fernando; SOUSA, Diógenes; GESSI, Hennan. Uma relação concreta: A prática do futebol em São Paulo e os Estádios do Parque Antarctica e do Pacaembu. *Anais do Museu Paulista*, 23 (1): 91-109, 2015.

BATISTA, Liz. Era uma vez em SP... Concha Acústica do Pacaembu. *Estado de São Paulo*. São Paulo, 26 de junho de 2015. Disponível em: <http://acervo.estado.com.br/noticias/acervo,era-uma-vez-em-sponcha-acustica-do-pacaembu,11200,0.htm>.

BOCCHI, Gabriel Moreira Monteiro. *Do estádio do Pacaembu para a Arena Corinthians: etnografia de um processo de 'atualização'*. Dissertação, Antropologia Social, USP, 2016.

BRANDI, Cesare. *Teoria da Restauração*. São Paulo: Ateliê, 2004.

BUCHLI, Victor. *An anthropology of architecture*. Londres: Blomsbury Academic, 2013.

CARA, Tiago. Fim do Tobogã, cobertura e até hotel e surfe: o que empresas interessadas pensam para o Pacaembu. *ESPN*. 11 de agosto de 2017. Disponível em: <[http://www.espn.com.br/noticia/717774\\_fim-do-toboga-cobertura-e-ate-hotel-e-surfe-o-que-empresas-interessadas-pensam-para-o-pacaembu](http://www.espn.com.br/noticia/717774_fim-do-toboga-cobertura-e-ate-hotel-e-surfe-o-que-empresas-interessadas-pensam-para-o-pacaembu)>.

CARBONARA, Giovanni. Brandi e a restauração arquitetônica hoje. *Desígnio*, 6: 35-47, 2006.

CARSALADE, F. L. "Bem". In: RESENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (orgs.). *Dicionário IPHAN do Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2015. pp. 1-34.

CHOAY, Françoise. *O Patrimônio em questão*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011. pp. 9-43.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FONSECA, Maria Cecília Londres. A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Iphan: antecedentes, realizações e desafios. *Revista do Patrimônio (IPHAN/MinC)*, 35: 157-171, 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-Iphan, 2005, 295 p.

GIOVANNONI, Gustavo. O "Desbastamento" de Construções nos Velhos Centros. O Bairro do Renascimento em Roma. In: KÜHL, Beatriz Mugayar (org). *Gustavo Giovannoni. Textos escolhidos*. Cotia: Ateliê editorial, 2013. pp.137-177.

GLOBO ESPORTE. Após grande público no Pacaembu, Santos fará rodízio com a Vila Belmiro. Santos, 24 de julho de 2017. Disponível em: <https://globoesporte.globo.com/sp/santos-e-regiao/futebol/times/santos/noticia/apos-grande-publico-no-pacaembu-santos-fara-rodizio-com-a-vila-belmiro.ghtml>.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Ascensión. La búsqueda (imposible) del tiempo perdido. Reflexiones en torno a la 'reconstrucción idéntica' definida por Paul Philip-pot". *Revista de Conservación*, 1: 95-116, 2015.

HOBSBAWN, Eric. "A produção em massa das tradições: Europa, 1879-1914". In: \_\_\_\_\_; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KÜHL, Beatriz. História e ética na conservação e na restauração de monumentos históricos. *Revista CPC*, 1: 16-40, 2006.

KÜHL, Beatriz. Notas sobre a Carta de Veneza. *Anais Do Museu Paulista: História E Cultura Material*, 18 (2): 287-320, 2010.

LEITE, Fábio. Projeto de Raí é o único aprovado para a concessão do Pacaembu. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 09 de março de 2018. Disponível em:

<https://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,projeto-de-rai-e-o-unico-aprovado-para-a-concessao-do-pacaembu,70002219880>.

LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos da Cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. 2. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.

LOPES JÚNIOR, Moacyr. [Sem título]. 12 set. 2016. 1 fotografia, color., JPEG, 620x390pixels. Disponível em: <https://f.i.uol.com.br/folha/cotidiano/imagens/17215407.jpeg>;

LUPO, Bianca. Estádio do Pacaembu: do palco de emoções ao gigante sem dono. *Revista CPC*, 24: 107-133, 2017.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. A Inspetoria de Monumentos Nacionais do Museu Histórico Nacional e a proteção de monumentos em Ouro Preto (1934-1937). *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, 25 (3): 233-290, 2017.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Revista Estudos Históricos*, 29 (57): 9-28, 2016.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Repovoar o patrimônio ambiental urbano. *Revista do Patrimônio* (IPHAN/MinC), 36: 39-53, 2017.

MOTTA, Lia. *Patrimônio urbano e memória social: práticas discursivas e seletivas de preservação cultural, 1975 a 1990*. Dissertação (Mestrado), UniRio, 2000.

NASCIMENTO, Flávia Brito do. *Blocos de Memórias: habitação social, arquitetura moderna e patrimônio cultural*. São Paulo: UdUSP/Fapesp, 2016.

OKSMAN, Silvio. O que será do Estádio do Pacaembu? *Minha Cidade*, 17 (203.02), 2017. Disponível em: <http://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/17.203/6567>.

PINHEIRO, Maria Lucia Bressan. *Neocolonial, modernismo e preservação do patrimônio no debate cultural dos anos 1920 no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2011.

SANTOS, Cecília Rodrigues dos. O Estádio do Pacaembu é do povo, como o céu é do avião.... *Minha Cidade*, 6 (69.01), 2006. Disponível em: <http://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/06.069/1950>.

SANTOS, Cecília Rodrigues dos. O Estádio do Pacaembu não é do povo? Mais um ataque ao caráter público do complexo poliesportivo. *Minha Cidade*, 18 (210.07), 2018. Disponível em: <http://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/18.210/6857>.

SÃO PAULO (Cidade). Concorrência internacional nº 01/SEME/2018. Concessão dos serviços de modernização, gestão, operação e manutenção do complexo do Pacaembu. Processo n.º 6071.2018/0000124-3.

SÃO PAULO (Cidade). Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo. Resolução nº 4/88. Estádio Municipal Paulo Machado de Carvalho.

SÃO PAULO (Cidade). Lei Municipal nº 10.032, de 27 de dezembro de 1985. Dispõe sobre a criação de um Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo.



SÃO PAULO (Cidade). Lei Municipal nº 10.236, de 16 de dezembro de 1986. Altera dispositivos da Lei no 10.032, de 27 de dezembro de 1985, que dispõe sobre a criação do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo – CONPRESP.

SÃO PAULO (Cidade). Lei Municipal nº 14.406/2007. Institui o Programa Permanente de Proteção e Conservação do Patrimônio Imaterial do município de São Paulo.

SÃO PAULO (Cidade). Lei Municipal nº 8.204 de 21 de janeiro de 1975. Dispõe sobre a criação da Secretaria Municipal de Cultura.

SÃO PAULO (Cidade). Lei Municipal nº 8.252, de 20 de maio de 1975. Dispõe sobre a criação do Departamento de Informação e Documentação Artística.

SÃO PAULO (Cidade). Ofício nº 0063-R/CONPRESP/2016 no Processo Administrativo 2017-0.119.420-8.

SÃO PAULO (Estado). Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico. Resolução de Tombamento n. 5/98. Estádio Municipal Paulo Machado de Carvalho. São Paulo: 21 jan. 1998.

SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. Nova York: Routledge, 2006.

TAMASO, Isabela. Quando o campo são os patrimônios: conhecimento e práticas científicas na esfera pública. *Revista de Antropologia*, 61 (1): 60-70, 2018.

TOURINHO, Andreia; RODRIGUES, Marly. Patrimônio ambiental urbano: uma retomada. *Revista CPC*, 22: 70-91, 2016.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, 12 (1): 237-248, 2006.

# Os agentes do deus elástico no Baixo Amazonas: apontamentos sobre materialidade e patrimônio do período da borracha

*Tiago Silva Alves Muniz*<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Pará

**Resumo:** As relações entre propriedades elásticas de espécies lactescentes e pessoas junto às comunidades locais na Amazônia confluíram em amalgamado de saberes tradicionais. No Baixo Amazonas, seringueiros e seus remanescentes se apresentam como detentores de tais saberes associados à produção gomífera. Ao reconhecer estas agências e narrativas locais sobre o período da borracha, etnografias sensíveis ao emaranhado de relações, coisas e humanos se apresentam como desafio para a antropologia e para políticas patrimoniais em sua interface material/imaterial.

**Palavras-chave:** etnoconhecimento, saberes tradicionais, políticas patrimoniais, ecologia histórica, Amazônia.

<sup>1</sup> Pesquisador visitante no Departamento de Ciências Culturais, Linnaeus University. Doutorando em Antropologia (Arqueologia) pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

## The agents of the elastic god in the Lower Amazonas: notes on materiality and heritage of the rubber period

**Abstract:** The relationships between elastic properties of lactescent species and people of the local communities in the Amazon region have merged with traditional knowledge. In the Lower Amazon, rubber tappers and their remnants present themselves as holders of such knowledge associated with rubber production. In recognizing these local agencies and narratives about the rubber period, ethnographies sensitive to the tangle of things and human relations present themselves as a challenge to anthropology and patrimonial policies in their material/immaterial interface.

**Keywords:** ethnoknowledge, traditional knowledge, patrimonial policies, historical ecology, Amazonia.

## Los agentes del dios elástico en el Bajo Amazonas: notas sobre la materialidad y el patrimonio del período del caucho

**Resumen:** Las relaciones entre propiedades elásticas de especies lactantes y personas junto a las comunidades locales en la Amazonia confluyeron en amalgamado de saberes tradicionales. En el Bajo Amazonas, caucheros y sus remanentes se presentan como poseedores de tales saberes asociados a la producción gomífera. Al reconocer estas agencias y narrativas locales sobre el período del caucho, etnografías sensibles al enmarañado de relaciones cosas y humanos se presentan como desafío para antropología y políticas patrimoniales en su interfaz material / inmaterial.

**Palabras clave:** etnoconocer, saberes tradicionales, políticas patrimoniales, ecología histórica, Amazonia.

## Introdução

**E**ste artigo busca evidenciar agências de seringueiros a partir de suas narrativas e suas práticas de coleta e armazenamento de látex em comunidades no rio Tapajós (Santarém, Pará). Para tanto, materiais e saberes associados serão apresentados no propósito de dimensionar a amplitude do fenômeno da borracha na região do Baixo Amazonas. Desse modo, esta pesquisa inicia-se apresentando o contexto histórico da época com o intuito de, entre outras coisas, discutir acerca dos “agentes do deus elástico” na região. Em seguida, será discutida a agenda patrimonial referente ao seringalismo e à belle époque amazônica, bem como serão, por conseguinte, tecidas reflexões em torno dos desdobramentos das políticas patrimoniais no cenário político atual.

Assim, iniciando mais propriamente esta pesquisa, temos que o Baixo Amazonas é uma mesorregião do Pará localizada ao noroeste do estado. Santarém, fundada em 1697, já foi considerada como “o assentamento mais civilizado e importante desde o Peru até o Atlântico” (BATES, 1863). A ocupação europeia na região tem início através de missões religiosas e seu crescimento dá-se devido ao destaque como entreposto comercial. A ampliação do poder econômico da região é viabilizada desde o extrativismo ciclo das drogas do sertão, no século XVII, e do plantio do cacau, no século XVIII, tendo sido apenas durante o ciclo da borracha (1850-1920) o momento em que a região desempenha seu período de maior opulência.

No auge do capitalismo industrial do final do século XIX, surge a invenção da belle époque amazônica, a qual, de aspiração parisiense, como metáfora da civilização e do progresso, configura-se como um complexo processo de relações culturais, sociais e mentais, mas, também, materiais e políticas da cultura burguesa, incorporando linguagens, gostos, atitudes, estéticas e sociabilidades que abrigavam o proclamado triunfo do Progresso e da sua homologia, a Civilização (COELHO, 2011). Ainda que houvesse realidades distintas entre as elites locais na Amazônia, a ascensão destas foi possível devido ao produto de exportações em larga escala e à abertura de rios com fins de atender a uma nova tecnologia: o navio a vapor (DAOU, 2004). Entretanto, com a chegada do século XX inicia-se a decadência nas exportações devido à perda do monopólio, mais marcadamente devido ao ato de um inglês: Henry Wickham.

Henry Alexander Wickham efetuou a coleta de 70 mil sementes no povoado de Boim, situado na margem esquerda do Rio Tapajós (HOMMA et. al., 2010). Tal feito de Wickham é percebido hoje como biopirataria e este episódio tem sido considerado, sob percepções atuais do fato, como o de maior repercussão e sucesso da história da biopirataria mundial. O historiador Warren Dean (1987) argumentou que a empreitada de Wickham foi uma de várias operações mais ou menos ostensivas de intercâmbio de espécies vegetais entre países e continentes, desmistificando o caráter “heroico” ou “criminoso” do episódio (DRUMMOND, 1990). Posteriormente, outro interesse estrangeiro na região amazônica era o de

Ford, o qual enxergava, aqui, uma oportunidade de construir a partir do zero a sua visão de uma utopia agroindustrial, contudo, a instalação de uma metrópole na Amazônia, sonho de Ford, a Fordlândia, nunca se concretizou. Hoje, ambos os casos, de Wickham e Ford, são parábolas de uso e abuso da natureza em busca de poder (JACKSON, 2011).

A borracha, em seu auge de produção e exportação, chegou a ser conhecida como ouro negro. Teve seu primeiro ciclo econômico datado entre 1850 e 1920, período em que diversos agentes históricos, físicos, químicos, biológicos e sociais atuaram positiva e fortemente. Nesse sentido, vejamos, a seguir, as transformações que tiveram palco na região de Santarém a partir da atuação dos agentes do deus elástico, bem como o que contam as narrativas locais sobre o período da borracha e quais são os materiais e saberes associados.

### Breve histórico ou os agentes do deus elástico

Em busca das medidas que dão forma ao mundo, a expedição de La Condamine (1751 apud REISZ, 2007) ao arco equatorial fez com que um material com inúmeras propriedades incomuns, que passou a ser de enorme importância na tecnologia de industrialização, fosse descoberto: a borracha (*Hevea sp.*). Segundo Reisz (2007), La Condamine ao descrever as propriedades da “resina elástica” destacou propriedades nunca vistas antes ao pontuar que este material, quando aglutinado em bolas, “saltam mais alto do que o ponto do qual eles foram soltos” e “contrariam as leis da física”. Assim, com tal propriedade, a substância desconhecida viria a ser altamente explorada e manufaturada, moldando o mundo moderno conforme o conhecemos hoje no que diz respeito a um advento, o dos pneus.

Charles Goodyear, em 1839, criou a técnica de adição de enxofre ao látex, o que chamou de “cura”, e Thomas Hancock, em 1842, patenteou como “vulcanização” (HILLS, 1971). Tal advento permitiu a manufatura de bens resistentes à tração e variação de temperaturas, sendo insolúveis em meios orgânicos. A *Hevea brasiliensis*, por ter como seu hábitat natural a Amazônia, fez com que a região se destacasse em sua comercialização, na década de 1850, momento em que a borracha firmou sua supremacia no comércio regional, de modo a, nas décadas seguintes, alcançar o protagonismo na economia mundial, com destaque para o seu monopólio até a década de 1880 (WEINSTEIN, 1993). Nesse contexto, a crescente exportação da borracha visou atender à produção de itens para assepsia de produção europeia e, posteriormente, às fábricas automobilísticas, com a invenção dos pneumáticos.

O feito de Wickham, em 1876, contribuiu para a perda do monopólio comercial e decadência da borracha. Wickham fora retratado como “ladrão no fim do mundo”, contudo, via seu roubo como um ato de patriotismo (JACKSON, 2011). No capítulo “Os Agentes do Deus Elástico”, Jackson menciona as moléstias acometidas a Wickham na Amazônia no ano de 1870, quando contraiu malária e sofreu com uma infestação de berne, para o que Wickham escreveu as notas “escuridão e decadência” em seu diário. Cabe ressaltar que a noção de “paraíso perdido”, como a representação mitológica de “El Dorado”, foi sendo substituída pela perda da *ilusão de um paraíso* com noção de “inferno verde” (MEGGERS, 1954; 1977). Segundo esta abordagem, as populações amazônicas pretéritas teriam sofrido uma espécie de degeneração cultural, sujeita a toda sorte de moléstia biológica e determinada por fatores geográficos, ermo à civilização. Nesse sentido, Jackson (2011) utiliza o termo “agentes do deus elástico” como aquelas barreiras

colocadas à empreitada de Wickham. Contudo, e se considerássemos o próprio Wickham como um agente do deus elástico ou o principal agente da borracha?

Além da ação de Wickham, na Amazônia, outros agentes se destacam. Em 1877, ocorre o início da migração de nordestinos para os seringais (DAOU, 2004: 71). Barbara Weinstein destaca que os anos finais da década de 1870 assinalaram o início do *boom* da borracha, sendo os índices de tal expansão indiscutíveis para os anos de 1878 a 1884, posteriormente estacionando ou diminuindo ligeiramente até 1900 (WEINSTEIN, 1993: 89). As 70 mil sementes coletadas por Wickham foram vendidas em Londres. Destas, apenas 2.800 geminaram e foram introduzidas no Ceilão (atual Sri Lanka) e outras colônias britânicas (SCHULTES, 1984: 9). Nesse sentido, com o desenvolvimento das mudas e o início da produtividade com o plantio extensivo há perda de espaço para o produto brasileiro e, já na virada para o século XX, o início da decadência.

No início do século XX, a exploração de novas áreas nos rios Tapajós e Xingu e sua alta produtividade fez com que o Pará atingisse o ponto mais alto de sua expansão, ao mesmo tempo em que perdia espaço para a produção gomífera de outras cidades amazônicas, ainda na década de 1900, apesar de, com tudo isso, ter-se mantido na liderança econômica. Por outro lado, manter-se na liderança econômica amazônica da borracha fez que a elite paraense preservasse o extrativismo e postergasse o desenvolvimento de setores econômicos alternativos (WEINSTEIN, 1993: 217-218). Nesse mesmo contexto, ao se chegar à década de 1910, a decadência está sendo decretada devido à boa qualidade, menor preço e aumento da produção da borracha asiática. E ah! Se árvores falassem, o que as seringueiras testemunhariam?

Taylor (2016) aponta o conceito de árvore-patrimônio, conforme aplicado em trilhas de caminhada no Jardim Botânico de Cingapura, em que são realizadas ações patrimoniais com as histórias relacionadas às respectivas plantas nos trajetos, com destaque para a seringueira ali introduzida (SHEE *et. al.*, 2014). Assim, outras percepções em torno das árvores, bem como seus usos não necessariamente com fins econômicos, podem ser abordadas durante caminhadas e trocas de experiências.

Mas, retomando o debate sobre o período da borracha e seus agentes, sem dúvida, o agente central aqui discutido é a própria seringueira, árvore testemunha das revoluções clínicas promovidas a partir dos adventos de luvas cirúrgicas e preservativos. De tal maneira, seguindo o debate sobre a construção de laboratórios de Latour (2000): é preciso que existam muitas “caixas-pretas” para que seja dada credibilidade aos discursos científicos, apresentando técnicas e fatos que deem forma aos saberes de tais caixas-pretas e, ao final do processo, não são mais necessários que os mecânicos para abri-la, apenas consumidores. Explorar o período da borracha neste contexto trata-se de ampliar as etnografias da modernidade que, através da inclusão de novos materiais com pretensão asséptica, moldam saberes através de aparato técnico e discursividade moderna, discursos os quais foram legitimados pelas seringueiras.

Ao refletir sobre os impactos ambientais das atividades humanas muitos pesquisadores utilizam o termo Antropoceno. Já Donna Haraway (2015) analisa o processo de fazer parentesco no antropoceno, ou do que a autora chama de “capitaloceno”, “plantationoceno”, ou de “cutuluceno” (em alusão a Cutulu, monstro apocalíptico lovecraftiano), trazendo a categoria parentesco como solução não-natalística para metáfora fúngica de ecojustiça multiespécie. Haraway propõe que se façam parentescos (ciborgues, multiespécie ou humanos) e não bebês! Porém, se hoje vivemos um antropoceno ou capitaloceno (GANE & HARAWAY, 2015),

foi devido ao advento da borracha. Portanto, estudar o patrimônio associado a este período é extremamente necessário para investigar uma arqueologia da modernidade. Com isso, a materialidade do período da borracha pode revelar, ainda, a partir de narrativas locais, emaranhado de relações e materiais que produziram tantos conflitos e riqueza na região.

Cabe ressaltar que outra agência não-humana que se destaca quanto ao período da borracha é o fungo. E, como dito acima, outra empreitada estrangeira na Amazônia com interesse na borracha foi a de Ford. Tal projeto era resultado do interesse estrangeiro no produto da região amazônica que fazia que se enxergasse aqui uma oportunidade de construir, a partir do zero, a sua visão de uma utopia agroindustrial. Todavia, a instalação de uma metrópole na Amazônia, sonho de Ford, a Fordlândia, nunca se concretizou justamente devido ao fungo. Conhecido popularmente como “mal-das-folhas”, o fungo que acomete todas as espécies de *Hevea* abalou a produtividade da borracha sul-americana, tanto na virada do século XIX-XX, como freou o sonho de uma metrópole estrangeira em Fordlândia. Estamos, assim, diante de mais um agente do deus elástico.

Ao refletir sobre a abordagem da agência ecológica, Eduardo Kohn (2013: 224) apresenta que tais emaranhamentos criados a partir do pensamento não-humano também criam relações entre os “eus”, desafiando a antropologia a avançar nesse cenário de alteridades e saberes. Quando estive imerso no habitat de seringueiras, durante acompanhamento de coletas de látex com seringueiros em comunidades do Baixo Tapajós (na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e na Floresta Nacional do Tapajós), observei que “impurezas” caem nos copos coletores de látex (Figura 01). Tais eventos da dinâmica florestal evidenciam como a agência da floresta atua e como os seringueiros lidam com tais eventos e seus agentes. Assim sendo, a presença de “impurezas” no látex em perspectiva relacional também pode ser entendida como vestígio dos agentes do deus elástico, o que pode ter ocorrido de maneira passiva, à medida em que se dava a sangria das seringueiras segundo a dinâmica florestal inerente ao ecossistema, o qual se encarregava de acrescentar matéria orgânica aos recipientes coletores de látex.

A reflexão a partir do reconhecimento de agência de seringueiros e prisma relacional com o mundo de materiais aqui apresentada é que tais impurezas de matéria orgânica, adicionadas ao látex extraído, visam aumentar a produção/quilo. Com isso, ao seguir essa abordagem sobre a dita má qualidade do látex brasileiro frente ao crescente mercado asiático, no início do século XX, pode-se observar que os agentes do deus elástico estão engendrados, desde sua relação histórica, geográfica, biológica, ecológica e humana. Nota-se, ainda, que, hoje, um dos principais esforços atuais para uma sobrevida da comercialização da borracha natural da Amazônia é a conciliação entre saberes tradicionais e boas práticas, desde a coleta à indústria (Figura 02).



Figura 01: Látex solidificado “sernambi”. Acervo: LATEQ/IQ/UnB.



Figura 02: Processo de sangria, coleta e coamento sendo realizado por técnico em química e membros da comunidade de Boim, RESEX Tapajós-Arapiuns. Acervo: LATEQ/IQ/UnB.



O impacto da descoberta do látex de *Hevea brasiliensis* e o beneficiamento de seus derivados produziu discursos sobre a modernidade, os quais, num primeiro momento deram-se com a paramentação médica e, em seguida, com os automóveis e aviões. Mas, se ainda não fomos modernos ou mesmo humanos, conforme afirmam Latour (1994) e Haraway (2009), há um debate em curso. Trata-se de reconhecer a agência das seringueiras (árvores) e dos seringueiros (trabalhadores), nesse contexto, e romper o silêncio e noção inerte das coisas, ou compreender a ontologia das coisas e dos objetos (OLSEN, 2010). Assim sendo, tal abordagem simétrica na arqueologia advoga que ser-se humano é viver com/entre coisas (VALE, 2015). Nesse sentido, partindo de prisma relacional sobre fruir com o ambiente, é necessário contextualizar que as árvores de seringa nativas são encontradas em áreas sob a influência de imperativo ecológico (Figura 03).



Figura 03: 'Estrada de caucho' e difícil acesso às seringueiras nativas devido à intensa dinâmica florestal na área de pesquisa. Acervo: LATEQ/IQ/UnB.

## A borracha e os saberes locais na Amazônia

Esta pesquisa teve início em meados de 2017, enquanto residia em Santarém e lecionava na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), como professor substituto na graduação de arqueologia. Devido à minha formação e experiência em Arqueologia Histórica, fui contatado pelo professor Floriano Pastore Jr. (IQ-UnB) para auxiliar a entender o contexto em que garrafas de grés estavam sendo encontradas nas imediações de seringueiras nativas, próximo a uma comunidade de remanescentes de seringueiros no rio Tapajós (Figura 04). A partir daí, expandi leituras sobre o histórico de Santarém e tomei conhecimento sobre a escassa bibliografia de tal localidade, a vila de Boim. Para a minha surpresa, teria sido Boim o alvo das coletas de sementes de seringa que o inglês Henry Wickham realizou na década de 1870. Boim, então, de um pacato lugar onde hoje residem poucas pessoas, apresentou-se como uma interessante área de pesquisa, a qual teria sido palco do “maior ato de biopirataria do mundo”.

Situado objetivamente neste contexto, em agosto de 2017, direcionei-me ao campo, auxiliando as coletas de látex, medidas de pH e DAP<sup>2</sup>, amostras de solo no entorno de seringueiras e levantamento de dados, a partir da história oral, realizado às duas margens do rio Tapajós, na Reserva Tapajós-Arapiuns e na Floresta Nacional do Tapajós. Cabe destacar que o grupo de pesquisa do Laboratório de Tecnologia Química (LATEQ-UnB) vem realizando coletas e ações voltadas para a sustentabilidade e a autonomia de tais comunidade há décadas. Desse modo, apresentando-se todo este cenário de pesquisa, este trabalho trata-se de um estudo ainda em andamento, sendo objeto de pesquisa de doutorado em Antropologia/Arqueologia, que busca investigar a cultura material associada ao período da borracha no Baixo Amazonas e os agentes envolvidos.

Sobre tais garrafas, Seu João, o seringueiro de Boim que encontrou as garrafas na área de mata, informou-me que após encontrar as garrafas de bebida, ao retornar para casa, ia levando as garrafas aos poucos para não quebrar, havendo uma espécie de tampa que as cobria, a qual deixara apoiada na árvore e, no dia seguinte, quando para ali regressou, não a encontrou mais. Segundo ele, foi uma “visagem” que a levou e que seria um castigo por ter retirado tais peças do solo. Conforme Eden Cohen (1985: 32) aponta, existem muitas lendas na vila de Boim. Cohen é uma ilustre personalidade, nascido e criado em Boim. Estudou até a quinta série primária (sexto ano) e, além dos dois livros publicados sobre a história de Boim, destaca-se como poeta interiorano e em seu trabalho para Boim e comunidades circunvizinhas. Em seus livros conta, como apaixonado pela região, suas histórias, lendas e também que há muito mais a ser escrito do que já foi pesquisado.



Figura 04: Garrafas de bebidas encontradas na Vila de Boim. Foto: Floriano Pastore Jr.

Retomando a discussão sobre as garrafas, quais seriam os possíveis usos de tais objetos? O fato é que pouco se sabe sobre a cadeia de produção da borracha durante o período da borracha. Seriam estas garrafas relacionadas a alguma forma de pagamento por serviços prestados e/ou faziam parte do aparato técnico para coleta e armazenamento de látex? Nesse sentido, na busca por estas ou outras possíveis perguntas/respostas, pretendo expandir a análise de materiais arqueológicos e pesquisa sobre métodos de conservação do látex e quais técnicas foram implementadas na Amazônia. Há relatos históricos sobre os odores fétidos exalados nas matas durante o período da borracha, ao se defumar a borracha, bem como a insalubridade envolvida e a mortandade associadas à qualidade de

<sup>2</sup> DAP: diâmetro a altura do peito.

vida em tais condições de trabalho. Destaco ainda que, durante a observação-participante realizada no Baixo Amazonas, pude constatar que, nas comunidades de Belterra, durante a manufatura do látex para artesanato, utiliza-se amônia para evitar a coagulação do leite, para o que ressalto que a amônia é volátil e deve ser estocada em vidraria, sendo utilizada desde meados do século XIX para o tratamento de látex, conforme destacado no trecho abaixo:

Pelo conjunto dos parâmetros de disponibilidade comercial, baixo custo, facilidade de operação em campo e na indústria, proteção do coloide evitando coalescência e colapso do látex e, finalmente, de protetor biológico, a **amônia** se transformou no protetor universal para LBN<sup>3</sup> em condição que já se estende desde 1853. (BLACKLEY, 1997 apud PASTORE JR., 2017, grifo meu)

Conforme destacado por João Peres Jr. (em comunicação oral), doutor em química pela UnB, em comunidades que visitou no Acre, há relatos para uso de ovo podre entre os elementos adicionados na preparação de borracha em comunidades indígenas da região, o que, traduzindo em elementos químicos, seria a adição de enxofre à mistura, tal qual Goodyear descobriu em 1839. Os dados para as técnicas de produção de borracha na Amazônia são inexistentes. Talvez o relato de Henry Bates sobre o processo de coleta, modo de fazer e usos seja o relato de etnoconhecimento mais apurado na literatura específica.

Nesse sentido, Bates (1863: 144-5) destaca que o

processo é muito simples, todas as manhãs, cada pessoa, homem ou mulher, a quem é atribuído um certo número de árvores, passa uma jornada recolhendo em um grande recipiente a seiva leitosa que escorre dos cortes feitos na casca na noite anterior, que coletou em pequenas xícaras de barro ou em conchas de Ampullaria colocadas sob as feridas das árvores. A seiva, que a princípio é da consistência de creme, logo engrossa; os coletores recebem um grande número de moldes de madeira da forma em que a borracha é desejada e, quando voltam para o campo, mergulham-na no líquido, imergindo, durante vários dias, uma camada após a outra. Quando isso é feito, a substância é branca e dura; a cor e a consistência adequadas são dadas passando-se através de uma espessa fumaça negra obtida pela queima das nozes de certas palmeiras, após as quais o processo está pronto para a venda. A borracha é conhecida em toda a província apenas pelo nome de seringa, a palavra portuguesa para seringa; deve esta denominação à circunstância de que foi nesta forma que os primeiros colonizadores portugueses notaram que ela era empregada pelos aborígenes. Diz-se que os índios aprenderam a fabricar seringas de borracha vendo tubos naturais formados por ela quando a seiva de fluxo espontâneo se reunia em volta dos galhos projetados. Os brasileiros de todas as classes ainda o usam extensivamente na forma de seringas, pois as injeções formam uma grande característica no popular sistema de cura; a borracha para este fim é transformada em uma garrafa em forma de pera, e uma pena é fixada em seu pescoço longo. [tradução livre]

Não havendo demais relatos sobre os elementos adicionados durante a coleta ou no tratamento do látex. Mas nas comunidades do Baixo Amazonas, as comunidades possuem suas próprias “receitas” sobre quais ingredientes adicionam para tratamento da borracha e estes se diferem entre cada comunidade, aferindo saberes locais e modos de fazer dentro deste complexo de comunidades de seringueiros. Para fins de preservar o conhecimento tradicional da comunidade, as receitas não serão expostas aqui, somente, após nova etapa de campo com autorização para tal.

<sup>3</sup> Sigla para látex de borracha natural.

## Patrimônio do período da borracha

*No começo pensei que estivesse lutando para salvar seringueiras,  
depois pensei que estava lutando para salvar a Floresta Amazônica.  
Agora, percebo que estou lutando pela humanidade.*

**Chico Mendes**

A frase acima revela o complexo emaranhamento a partir dos saberes amazônicos e posicionamento político do seringueiro, sindicalista e ativista ambiental Chico Mendes. A atuação de Chico Mendes como porta-voz de trabalhadores e ambientalistas contribuiu para a criação do conceito de reserva extrativista, através da conservação do meio ambiente sendo realizada pelas populações tradicionais e indígenas. Superando a noção preservacionista de uma natureza intocável, Chico Mendes viveu por esta luta e por ela foi assassinado. Reconhecido pela Organização das Nações Unidas (ONU) como um dos 500 ambientalistas mais influentes do mundo, Chico Mendes recebeu vários prêmios e, em 2007, foi homenageado, dando nome ao ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – que atua na conservação e gestão ambiental federal, criando e fiscalizando unidades de conservação. Além disso, a Casa de Chico Mendes em Xapuri (Acre) foi inscrita no Livro do Tombo Histórico, tombamento realizado em 2011.

Além da história de Chico Mendes em torno de seu ativismo ambiental, museus e exposições sobre a borracha são encontrados em Rio Branco (Acre), como o Museu da Borracha; em Manaus (Amazonas), o Museu do Seringal Vila Paraíso; em Guajará-Mirim (Rondônia), o Memorial dos Seringueiros, situado no Museu Histórico Municipal, em que se contam histórias dos seringueiros por meio de materiais por eles deixados. O distrito de Fordlândia, localizado em Aveiro (PA), é mais um desses espaços, tal qual muitas outras localidades na Amazônia. Nas imediações de Fordlândia, os municípios de Belterra e Santarém abrigam moradores remanescentes de seringueiros que trabalharam para engenheiros americanos na construção de ‘Forlândia’ (como falam na região). Desse modo, há ainda um amplo coletivo de narrativas locais e memórias sobre o segundo ciclo da borracha, que narram desde aspectos sobre a dureza e o isolamento aos saberes associados à ecologia, coleta e armazenamento do ‘leite da seringa’, ou ‘lateque’. Alguns desses interlocutores, nas comunidades do Baixo Tapajós, ainda vivem da borracha, entretanto, não mais a partir da venda da matéria-prima, mas sim do produto por eles manufaturado, assim como do turismo (de base comunitária) histórico e ecológico associados à borracha (Figuras 05 e 06). Outros produtos como biojoias, bolsas e calçados também são fabricados nas comunidades da região. Contudo, há uma baixa comercialização desses produtos, dado o difícil acesso e escoamento de produção, carecendo de incentivos no sentido da autonomia econômica dessas comunidades.





Figura 05: Produtos artesanais criados a partir da folha do látex: porta-copos, cadernos e carteiras. Acervo: LATEQ/IQ/UnB.



Figura 06: Demonstração de uma das etapas da cadeia operatória e processo de secagem das “folhas de borracha natural” após tingimento. Acervo: LATEQ/IQ/UnB.

Conforme a crítica de Laurajane Smith (2006), o movimento patrimonial é voltado apenas para os monumentos e coisas tangíveis. De tal maneira, Laurajane advoga por uma análise crítica de discursos e afetividades. Rodney Harrison (2013), em sua abordagem crítica ao campo de estudo do patrimônio, propõe que a materialidade e discursividade sejam entendidas sob o prisma de ontologias co-

nectivas *no e para* o futuro. Dessa maneira, Harrison (2015) propõe que a polaridade cartesiana (natural x cultural) seja dissolvida para políticas ontológicas, para que uma série de modos de cuidar e valorizar assumam uma postura ética em relação ao futuro e aos seus patrimônios. De modo similar ao que Appadurai (2013) havia sugerido como ‘políticas de esperança’ para a base de uma antropologia do futuro.

Em tal processo de construção de patrimônios, Harrison (2018: 17) aponta que objetos, lugares e práticas do patrimônio são intervenientes, construindo presentes, compondo mundos e projetando futuros. Nesse sentido, o autor aponta para novas que iluminam as maneiras pelas quais as “coisas” e suas dimensões afetivas podem se tornar uma nova área de foco para estudos críticos de patrimônio, explorando conexões importantes entre patrimônio e outras questões contemporâneas de política, preocupação social ou ecológica.

A partir de tal abordagem interpretativa e de abordagem contextual cada vez mais minuciosa, a arqueologia pode compreender como as interações se deram no passado e como podem visibilizar pessoas, trajetórias, seus materiais e fluxos, assim como identidades para contribuir com a construção de uma disciplina cada vez mais analítica, semântica e menos arqueográfica, em que o impacto da etnografia das coisas e lugares possam dialogar com as compreensões que as comunidades no presente têm acerca de seu próprio passado, na mediação entre coisas / pessoas e objetos / pesquisador, para materialização de significados e dissolução de fronteiras da dicotomia natural x cultural. E vemos, aqui, na alquimia da borracha, a diluição desses saberes, agências e substâncias que dão liga aos reagentes elásticos.

João Pacheco de Oliveira Filho (1979) aponta que há dois modelos básicos de organização das atividades produtivas nos seringais: o seringal caboclo e o seringal do apogeu. Talvez possamos entender esse modelo de práticas caboclas de produção gomífera, conforme as práticas de coleta narradas por Henry Bates (1863) e paisagens persistentes. João Peres Jr. (2019) identificou o plantio caboclo de seringueiras às margens do Tapajós, em que, no presente, comunidades remanescentes de seringueiros manifestam práticas e saberes associados à borracha, segundo um sistema caboclo; enquanto que as práticas do seringal do apogeu são associadas aos modelos de barracão, amplamente empregados na exploração de borracha cultivada, mais comum em meados do século XX. Dessa forma, neste artigo busquei apresentar os agentes envolvidos com a materialidade do período da borracha, os remanescentes de seringueiros que vivem nas localidades pesquisadas, os materiais associados e possíveis desdobramentos para políticas patrimoniais para a borracha frente o contexto político atual.

Assim, ao apresentar os saberes e materiais envolvidos neste contexto, cabe resgatar, a partir de Shanks & Tilley (1988), que a arqueologia é uma ação sociopolítica no presente, bem como nos lembra McGuire (2008), que todo conhecimento é político, e que toda forma de construir discursos sobre o passado também é política. Por fim, Castañeda (2008) pontua que o observador, a pesquisa e o campo se entrelaçam e a visão de arqueologia como ação política desafia os mecanismos de opressão e produção de desigualdades para emancipação. Desse modo, refletir a partir dos objetos e das coisas para pensar as transformações sociais e econômicas pode reverberar numa práxis relacional de correspondência, coerência e contexto voltados para as consequências que ainda impactam o ‘bem viver’ no Baixo Amazonas e, ainda, quais políticas para futuros patrimônios podem ser estimuladas a partir de tal debate.

## Considerações finais

Cada vez mais modos de fazer e saberes locais têm sido reverenciados como práticas culturais indissociáveis entre o patrimônio cultural material e o imaterial em ações de tombamento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), tal qual o debate acerca do registro do “Complexo Cultural do Boi Bumbá do Médio Amazonas e Parintins” como patrimônio cultural imaterial brasileiro, inscrito no livro de registro de celebrações em região adjacente à área de pesquisa aqui apresentada (para relações entre Parintins e Santarém vide MUNIZ, 2019). Cabe ressaltar que a diluição entre o entendimento de imaterial e material configura o emaranhamento entre pessoas (humanas e não-humanas) e as coisas. Nesse sentido, este artigo visa enumerar e apresentar como atuaram alguns agentes da borracha e o contexto atual de algumas comunidades no Baixo Amazonas em que vivem os remanescentes do período da borracha na região. Assim, a partir de observação participante, durante coleta de látex junto a tais interlocutores, foram registradas narrativas locais sobre o período da borracha e alguns saberes locais associados.

Nesse contexto de reflexões discutidas, pensar na fluidez de materiais, coisas, e pessoas para pensar nos saberes e modos de fazer ao propor etnografias sensíveis ao emaranhamento é um dos desafios atuais da antropologia, desafio, inclusive, para que as comunidades locais e povos tradicionais possam manter suas identidades e, à medida em que atuam também para a conservação do meio ambiente. E com estas discussões, reitera-se que este artigo trata de um projeto em andamento que visa dar visibilidade às agências de seringueiros, historicamente denegadas, e promover mais pesquisas sobre a região, para que as comunidades ali existentes tenham suas vozes multiplicadas. As imagens de coletas realizadas no cotidiano visam ilustrar os agentes encontrados pelos seringueiros no entorno de árvores nativas frente à expansão da borracha de cultivo.

Para não concluir, é necessário destacar que este artigo trata de uma tese de doutorado em andamento, cujos eixos contexto histórico, materialidade do período da borracha, saberes amazônicos e políticas patrimoniais ainda serão mais explorados, estando previsto retorno ao campo nos próximos meses. Dessa forma, as relações de emaranhamento entre as árvores de seringa, seringueiros e suas coisas serão ainda mais especificamente abordadas, de forma a abranger tais modos de vida e identidades na região do Baixo Amazonas.

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001, segundo a portaria 206, de 4 de setembro de 2018. Ao meu orientador Diogo Costa pelas conversas sobre a pesquisa que colaboraram para o artigo. Aos membros do GT 53: Políticas Patrimoniais, Conservadorismo Político e os Novos Desafios da Antropologia da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia: Direitos Humanos e Antropologia em Ação, pelo amplo debate e trocas que foram conduzidas. A toda equipe do Laboratório de Química da Universidade de Brasília. À todas as comunidades amazônicas que ainda hoje resistem através da produção de borracha.

Recebido em 23 de abril de 2019.  
Aprovado em 22 de fevereiro de 2020.

## Referências

- APPADURAI, Arjun. *The Future as a Cultural Fact*. London: Verso, 2013.
- BATES, Henry Walter. *The Naturalist on the River Amazons*. Vol. 1. London: John Murray, Albemarle Street, 1863.
- BLACKLEY, D. C. *Polymer Latices. Volume 2: Types of Latices*. 2. ed. London: Chapman & Hall, 1997.
- CASTAÑEDA, Q. “The ‘Ethnographic Turn’ in Archaeology”. In: *Ethnographic Archaeologies*. Londres: Altamira Press/Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- COELHO, Geraldo Mártires. Na Belém da belle époque da borracha (1890-1910): dirigindo os olhares. *Escritos: Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa*, 5 (5), 2011.
- COHEN, Elisio Eden. *Vila de Boim (1690-1986) sua história, seu povo*. Santarém: Ed. Tiagão, 1985.
- DAOU, Ana Maria. *A belle époque amazônica*. Zahar. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DEAN, W. *Brazil and the struggle for rubber; a study in environmental history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- DRUMMOND, José Augusto. Resenha: Brazil and the struggle for rubber. *Cad. Dif. Tecnol.*, 7: 179-183, 1990.
- GANE, N.; HARAWAY, D. Se nós nunca fomos humanos, o que fazer? *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP* (on line), 6, 2010.
- HARAWAY, Donna Jeanne. *Des singes, des cyborgs et des femmes: la réinvention de la nature*. Paris: Jacqueline Chambon, 2009.
- \_\_\_\_\_. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. *Environmental humanities*, 6 (1), 159-165, 2015.
- HILLS, Dennis Ashley. *Heat transfer and vulcanisation of rubber*. N. York: Elsevier Publishing Company, 1971.
- HARRISON, Rodney. *Heritage: Critical Approaches*. Abingdon and New York: Routledge, 2013.
- \_\_\_\_\_. Beyond “natural” and “cultural” heritage: toward an ontological politics of heritage in the age of Anthropocene. *Heritage & Society*, 8 (1): 24-42, 2015.
- \_\_\_\_\_. On Heritage Ontologies: Rethinking the Material Worlds of Heritage. *Anthropological Quarterly*, 91 (4): 1365-1383, 2018.
- HOMMA, A. K.O.; COSTA, N. A. da; GARCIA, A. R.; SANTOS, J. C. dos. Linha do tempo do Baixo Amazonas Paraense:(Re) territorialização de um espaço de várzeas. *Embrapa Amazônia Oriental-Documentos (INFOTECA-E)*, 2010.



JACKSON, Joe. *O ladrão no fim do mundo: como um inglês roubou 70 mil toneladas de seringueira e acabou com o monopólio do Brasil sobre a borracha*. São Paulo: Objetiva, 2011.

KOHN, E., *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: Univ. of California Press, 2013.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Bauru: Unesp, 2000.

McGUIRE, R.H. *Archaeology as Political Action*. Berkeley: University of California Press, 2008.

MEGGERS, Betty Jane. Environmental Limitation on the Development of Culture. *American Anthropologist*, 56: 801-824, 1954.

\_\_\_\_\_. *A Ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

MUNIZ, T. S. A. Materiais e fluxos na Amazônia Colonial: evidências da presença de africanos escravizados no Sítio Aldeia (Santarém, Pará). *Revista de Arqueologia*, 32 (2): 16-35, 2019.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica do século XIX”. In: SILVEIRA, E. (org.). *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. pp. 101-140.

OLSEN, B. *In defense of things: archaeology and the ontology of objects*. New York: Rowman Altamira, 2010.

PASTORE JR, F. *Tratamento do látex de borracha natural com tanino vegetal*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 2017.

PERES JR., João Bosco Rodrigues. *Estudo das características do látex e da borracha de Hevea brasiliensis cultivadas e nativas da Amazônia*. Tese de Doutorado. Instituto de Química, Universidade de Brasília, 2019.

REISZ, Emma. Curiosity and rubber in the French Atlantic. *Atlantic Studies*, 4 (1): 5-26. 175, 2007.

SHANKS, M.; TILLEY, C. *Social Theory and Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988.

SCHULTES, Richard Evans. The tree that changed the world in one century [Hevea, history, rubber plantations and industry]. *Arnoldia*, 44 (2): 2-16, 1984.

SHEE, Z. Q.; ANG, X. Q.; WIJEDASA, L.; TAYLOR, N. *Tall Tales. Singapore Botanic Gardens Heritage Trees Trail Guide*. Singapore: National Parks Board, 2014.

SMITH, Laurajane. *Uses of Heritage*. Abingdon: Routledge, 2006.

TAYLOR, N. P. Living collections at the Singapore Botanic Gardens: historic and modern relevance. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 9 (5): 120-134, 2016.

VALE, Ana. A Arqueologia e as Coisas. A disciplina e as correntes pós-humanistas. *Almadam* (on line), 20 (1), 2015.

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.

# Interfaces entre os agenciamentos políticos do Estado e das micropolíticas das travestis do Zero na Baixada Cuiabana

*Haydeé Tainá Schuster<sup>1</sup>*

Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** A partir da etnografia realizada no ano de 2018, o presente artigo possui como objetivo articular as interfaces entre a política do Estado e a micropolítica que é agenciada pelas travestis que são trabalhadoras do sexo no Zero. Essas interfaces se dão no relacionamento que as travestis possuem com as políticas de saúde, com a polícia e com a hierarquia interna, que impactam diretamente nas categorias nativas de agressão, violência e transfobia. Para reflexão se faz interessante as discussões oferecidas pela antropologia da saúde através de Didier Fassin, da antropologia urbana por José Guilherme Magnani e da das noções de política molar e molecular, oferecidas por Félix Guattari.

**Palavras-chave:** Antropologia da Saúde; Antropologia Urbana; Micropolítica; Transfobia; Travestis.

SCHUSTER, Haydeé Tainá. Interfaces entre os agenciamentos políticos do Estado e das micropolíticas das travestis do Zero na Baixada Cuiabana. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (11): 97-110, janeiro a julho de 2019. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Graduada em Psicologia pela Universidade de Várzea Grande (UNIVAG), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

# Interfaces between the political agencies of the State and the micropolitics of transvestites from Zero in Baixada Cuiabana

**Abstract:** Based on the ethnography carried out in the year 2018, this article aims to articulate the interfaces between the politics of the State and the micropolitics that is run by transvestites who are sex workers in Zero. These interfaces are found in the relationship that transvestites have with health policies, with the police and with the internal hierarchy, which have a direct impact on the native categories of aggression, violence and transphobia. For reflection, the discussions offered by the anthropology of health through Didier Fassin, of urban anthropology by José Guilherme Magnani and of the notions of molar and molecular politics, offered by Félix Guattari, are interesting.

**Keywords:** Anthropology of Health; Urban Anthropology; Micropolitics; Transphobia; Travestis.

# Interfaces entre las agencias políticas del Estado y la micropolítica de travestis de Zero en la Baixada Cuiabana

**Resumen:** A partir de la etnografía realizada en el año 2018, el presente artículo tiene como objetivo articular las interfaces entre la política del Estado y la micropolítica que es agenciada por las travestis que son trabajadoras del sexo en el Cero. Estas interfaces se dan en la relación que las travestis poseen con las políticas de salud, con la policía y con la jerarquía interna, que impactan directamente en las categorías nativas de agresión, violencia y transfobia. Para reflexión se hace interesante las discusiones ofrecidas por la antropología de la salud a través de Didier Fassin, de la antropología urbana por José Guilherme Magnani y de las nociones de política molar y molecular, ofrecidas por Félix Guattari.

**Palabras clave:** Antropología de la Salud; Antropología Urbana; micro; transfobia; Travestis.

## O Zero em si

Inicialmente, o Zero foi delimitado como um espaço para realizar a etnografia que resultou na dissertação de mestrado, que agora se faz presente neste artigo com um de seus capítulos. Esse território é conhecido pela alta rotatividade de pessoas que trabalham com o mercado do sexo. No que concerne às protagonistas desta pesquisa, as travestis do Zero, elas compreendem a complexa rede de relações que é estabelecida com seus pares e o restante da população como o “mundo de dentro” e “lá fora”, que podem ser mediados pelo que pode ser chamado de “mundo do meio”.

O Zero é um território localizado na cidade de Várzea Grande (MT), que faz parte da Baixada Cuiabana, devido à proximidade com a capital. O imaginário que circunda a cidade e, em especial, a região conhecida como Zero é de altos índices de violência, tráfico de drogas e prostituição.

Esse medo da violência é efetivo, uma vez que as estimativas apontam para um número considerável de crimes na região, entretanto, o restante da população nutre um imaginário sobre a violência, cercado a região de histórias sobre assaltos, homicídios e tráfico de drogas, muitas vezes colocando como vítima nas histórias a pessoa que vem “de fora” do Zero, enquanto os números apontam para crimes motivados por transfobia e contra prostitutas cisgênero. As pesquisas estatísticas apontam que, em 70% dos ataques homofóbicos (como são contabilizados), os suspeitos são do gênero masculino e que o segundo crime mais praticado, após a calúnia e difamação, é a lesão corporal<sup>2</sup>. Isso reforça o imaginário de violência, mas que se torna confuso: as principais vítimas são as pessoas que trabalham na região e não o cidadão “de fora”.

A região do Zero ficou conhecida assim, pois quando a cidade de Várzea Grande começou a ser urbanizada, o posto de gasolina que havia na rodovia e que leva o nome de “Posto Zero” foi considerado o início da cidade. Na década de 1980, esse posto era o único da região e, por isso, caminhoneiros paravam para pernoitar enquanto mulheres cisgênero já faziam ponto ali<sup>3</sup>. Com o aumento de número de motéis na região, o número de trabalhadoras do sexo também aumentou e o território começou a ganhar visibilidade para as pessoas do meio.

Atualmente o Zero é um espaço praticamente no centro da cidade de Várzea Grande, onde se instalaram comércios voltados para mecânica, bares e motéis distribuídos em quatro quadras. Diuturnamente existem pontos de prostituição de mulheres cisgênero e travestis na região, que se organizam entre as ruas. Em 2006, as profissionais que trabalhavam na região reuniram-se por intermédio do Centro de Referência em combate à Homofobia e estabeleceram um código de

<sup>2</sup> Dados divulgados pelo Grupo Estadual de Combate aos Crimes de Homofobia (GECCH), com levantamento estatístico entre 2011 e 2015.

<sup>3</sup> “Fazer ponto” é a expressão utilizada para quando as trabalhadoras estão na rua esperando algum cliente. O ponto de prostituição só existe quando alguém está ali, por isso ele é “feito”.

moral e conduta que abrange desde comportamentos, vestimentas, além de permanência ou proibição de acesso a determinadas ruas.

Esse acordo apenas esclareceu e legitimou as organizações internas que as travestis do Zero já possuíam, que culminam na divisão de espaços por meio dessa organização e numa classificação que varia de acordo com as modificações corporais realizadas. Essa classificação é dividida entre “as gays” – algumas travestis falam com artigo feminino, outra no masculino, “os gays”, e outras chamam a mesma categoria de “bichas”, que é quando o “garoto” homossexual afeminado decide iniciar sua construção como como travesti – as travestis, propriamente ditas, e as “tops”. A categoria “gays” pode ser modificada através do tempo de trabalho, quando as bichas vão mudando seus corpos e tornam-se travestis. Isso significa que elas podem ocupar uma rua mais perto da avenida e pontos mais próximos de portas de Motel, enquanto as gays/bichas ficam em pé, normalmente numa esquina ou embaixo de alguma árvore, como explicou Ana<sup>4</sup>. Quanto mais feminina e mais “natural” forem unhas e cabelos, mais elas se aproximam da Rua Um do Zero, ou “a rua das tops”. Além das gays/bichas, travestis e tops, o território é também dividido com mulheres cisgênero.

Apesar do constante afronte das bichas em relação às travestis, segundo as regras pré-estabelecidas, a bicha só poderá passar para uma rua mais clara e mais próxima da avenida, caso faça alguma intervenção no corpo, como cirurgia no nariz ou “bombar”<sup>5</sup> peito e bunda, e após trabalhar certo tempo no Zero. É dessa maneira que a performatividade<sup>6</sup> de gênero se constrói a partir do território ocupado e do pertencimento e acaba por constituir as categorias nativas.

Também será mais valorizada se morar em uma das pensões das travestis mais velhas, que acolhem e recebem essas bichas logo que se assumem, quando são expulsas de casa ou saem por conta própria para prostituir-se, ponto que será abordado mais adiante. Por conta disso, além de bichas, travestis e travestis tops, a hierarquia também inclui o símbolo máximo e ascensão: ser dona da pensão onde as travestis moram e administrar os pontos. As donas de pensão do Zero são figuras conhecidas por serem as primeiras a se prostituir na região e abrir espaço dos pontos para travestis. São elas que ocupam o lugar de reconhecimento e, por isso, insinuar que a dona da pensão é uma cafetina ou agenciadora pode gerar grandes conflitos. Essas são as travestis que merecem mais respeito, pois “*se dão ao respeito*”, ou seja, levam a prostituição a sério e não usam o dinheiro para festas e bebida, mas para sobrevivência.

Haraway (2004) e Rubin (1984) compreendem como o gênero também demarca questões de poder e status, que no contexto do Zero são percebidas das relações entre travestis e clientes, travestis e bichas, travestis e donas da pensão. Também são pensadas como os usos desse poder na hierarquia interna e acabam ressoando na questão da violência que existe em relação às bichas e travestis periféricas e, mais ainda, em como a hierarquia se torna importante estratégia de segurança.

A hierarquia interna e a relação com as pessoas que são consideradas do “*mundo de fora*” contribuem para a categorização de quais atos são considerados agressões, quais são violência e quais são transfobia. O “mundo de dentro” é con-

<sup>4</sup> Nome fictício de uma das informantes que participaram da pesquisa. Como as informantes permitiram o uso do nome original apenas para dissertação, optamos por nomes fictícios em textos que seriam publicados.

<sup>5</sup> Inserir silicone industrial no bumbum e nas coxas. As bombardeiras, como são conhecidas as travestis mais antigas que realizam esse procedimento, possuem um dos papéis mais importantes no processo de construir-se como travesti.

<sup>6</sup> Performance de gênero é compreendida pela autora Judith Butler (2003) em termos genéricos

siderado a relação entre os pares, as relações hierárquicas internas entre as categorias que as diferenciam, enquanto o “mundo de fora” são os clientes e outros homens que vão até o Zero para praticar atos de violência transfóbica.

## Hierarquização e micropolítica

Partindo do que Guattari (1996: 128) analisa a respeito da micropolítica e de suas relações com a política do Estado, a reflexão acerca de que “*as lutas sociais são ao mesmo tempo molares e moleculares*” torna-se importante aqui. Isso significa que as lutas molares são travadas entre as camadas, ou seja, as pessoas de fora do Zero e o Estado com as pessoas de dentro do Zero. Já as lutas moleculares se dão no âmbito das relações internas e da micropolítica.

Tanto a violência quanto a transfobia possuem categorizações diferentes e significados distintos para as travestis do Zero, sendo distinguidas principalmente pelo objetivo do agente que pratica e por qual a relação desse agente com a vítima (se é uma luta molar ou molecular). Por isso, tanto a micropolítica interna, quanto as relações com as organizações não governamentais servem de base para compreensão do que seria violência e do que seria transfobia.

A micropolítica é pensada por Guattari (1996: 127) como uma “*questão analítica das formações do desejo no campo social*”. As lutas sociais são molares no sentido das diferenças amplas entre camadas – aqui travestis do Zero e a população cisgênero – ou a violência das pessoas do “mundo de fora”/Estado para o mundo de dentro. Já as moleculares, que envolvem a hierarquia interna e as questões de poder, se dão entre as pessoas do “mundo de dentro”. Essa distinção entre o que é molar e o que é molecular torna-se importante na medida em que a categoria violência (ato praticado como consequência a um prévio comportamento da travesti) e a categoria transfobia estão totalmente conectadas a esses níveis.

Essas esferas micro (moleculares) e macro (molares) não se encontram opostas ou separadas, elas tendem a ser encontradas de maneiras simultâneas nos processos de singularização ou de tentativa de representatividade e identidade. Numa situação de agressão a uma travesti, podemos perceber níveis molares de violência – principalmente no que se refere ao agente praticante – e os níveis moleculares – a organização interna estabelece essas diferenças de poder e de abuso dele. Por isso, “*toda prática micropolítica consistiria exatamente [em] tentar agenciar processos de singularidade no próprio nível onde eles emergem*” (GUATTARI, 1996: 130). Uma análise micropolítica está justamente na interseção das esferas molares e moleculares de uma determinada realidade social.

Em um nível molar, a violência nas narrativas das travestis do Zero está ligada aos clientes que se vingam quando são furtados, ou quando um policial age de maneira agressiva numa revista, ou, ainda, quando existe um suposto motivo prévio para essa violência. A violência que ocorre no nível molar (entre as camadas) é distinta da transfobia em si por conta desse motivo prévio, dado pela própria travesti, enquanto a transfobia é uma agressão de caráter de cunho pessoal, sem nenhum motivo. Embora ambos os casos haja agressão, a violência não possui um caráter de ataque pessoal e só realizada por que foi motivada, enquanto a transfobia possui esse caráter de ataque pessoal.

As agressões passíveis de observação são, na maioria das vezes, físicas e verbais e, para as travestis, só ocorrem por alguns motivos como, por exemplo, o caso das travestis mais periféricas que são acusadas constantemente de arrumarem brigas com clientes e “*queimarem*” o ponto de prostituição por terem reputação de “barraqueiras”. Negar-se a buscar droga para o cliente, quando combinado

previamente no valor do programa, também pode acarretar em violência. Outras situações que podem ser consideradas gatilhos de violência são as quais as travestis ameaçam expor clientes a público caso não paguem “a mais” que o combinado ou furtam os clientes. Inclusive, nessa mesma categoria de “violência”, ainda existe a agressão que parte do segurança particular que, em nome da dona da pensão, pode agir com medidas corretivas caso haja desorganização de espaço.

Quando falam sobre violência, é comum recorrerem a essas situações. Rosa<sup>7</sup> sempre que voltava a esse assunto, comentava: “*eu já vi muita travesti morrer de graça por vingança de cliente. Por isso tem que ter a disciplina do segurança da dona da pensão para preservar elas mesmas de sofrerem violência depois pela própria rebeldia de não respeitar o espaço e a organização*”.

A questão da violência recai quase sempre no uso de drogas e medicamentos, uma vez que os furtos a clientes são motivados pela compra de drogas para elas mesmas e esse seria o principal motivador da contrapartida da violência. Também existe um índice bastante alto de uso e prescrição de medicamentos para ansiedade e depressão, que são usados por vezes em substituição às drogas.

Drogas e medicamentos são assuntos pouco falados entre elas e entram mais como forma de acusar outras travestis que “*queimam*” o ponto do que para compreensão de que existe algum tipo de adoecimento. As *travestis tops* se vangloriam por não usarem drogas e que esse é um dos principais motivos delas não terem muitos casos de violência em relação aos clientes e que é por serem “limpas” (por não usarem drogas) que conseguiram subir na hierarquia do território.

Contudo, a maioria das *tops* relata já ter entrado no Zero sendo “apadrinhada” com mais carinho pela dona da pensão. A dona da pensão não é percebida como alguém que use de violência para organizar o território do Zero e as quitinetes, mas sim como a figura que organiza o espaço e disciplina os comportamentos inadequados que gerariam a violência de fato. A agressão da dona da pensão é compreendida como uma medida educativa.

Larissa Pelúcio (2009: 70) explica sobre esse espelhamento do corpo de uma travesti para com a outra e principalmente a questão da identificação com as travestis mais velhas: “*Nas esquinas é que as travestis, muitas vezes, têm a sensação de pertencer a algum lugar. Um lugar que começa no corpo de outra travesti*” e que se estende à tribo. É como Ana se refere à pensão como uma segunda família que recebe e não julga sua sexualidade, mudança de gênero e trabalho e que cuida para que não sejam violentadas “*pelas pessoas do mundo lá fora*”.

Já as travestis periféricas se consideram rebeldes e nutrem pouca estima pela dona da pensão. Haraway (2004), apesar de referir-se mais às teorias de gênero que explicam o feminismo, compreende as relações de poder que permeiam a transversalidade que o olhar a partir do gênero pode possibilitar. As questões raciais e, principalmente, de região geográfica de origem possibilitam que as *tops* estejam mais perto do binarismo<sup>8</sup>, sendo geralmente brancas, de família de classe média baixa e alta, sendo também as maiores compactadoras do papel importante que a dona da pensão possui para a manutenção do sistema hierárquico.

São essas travestis *tops* que são recorrentemente chamadas para representarem as travestis do Zero em reuniões, propagandas vinculadas à mídia, serem

<sup>7</sup> Rosa também é nome fictício para uma das informantes que participou da pesquisa. Rosa trabalha no Zero há pelo menos quatro anos e já fez modificações suficientes para trabalhar na “Rua das Tops”. Ela é um pouco mais velha que a média das travestis do Zero (45 anos) e também é considerada uma travesti “de respeito” pois leva a prostituição a sério, empenhando-se para obter sempre melhorias no corpo como um investimento no trabalho.

<sup>8</sup> A inteligibilidade dos corpos está próxima ao conceito de binarismo. Quanto mais próxima da inteligibilidade homem/mulher, mais aceita socialmente e maior aceitabilidade em espaços públicos.

porta-vozes das ONGs. Essa questão da representatividade é algo bastante recorrente, uma vez que essas travestis possuem um nível maior de escolaridade e de poder aquisitivo e financeiro. Enquanto isso, a outra parte de maioria esmagadora depende exclusivamente da renda da prostituição para não passar fome e não possuem rede de apoio social alguma que as ampare. Por isso, é comum delas – as travestis periféricas – não quererem se envolver nos assuntos “oficiais” do Zero ou fazer parte de qualquer coletivo que seja, pois não se sentem representadas pelas travestis *tops* e não querem também “bater de frente” com as que são mais próximas da dona da pensão.

Esse tipo de atrito culmina nas brigas internas, que ocorrem normalmente porque alguma travesti “*queimou o ponto*” ou tentou se realocar num ponto que não pertence à dona da pensão em que está instalada. Outro motivo de conflito é quando travestis que chegam de outras cidades e ainda não estão instaladas e acabam indo até o Zero sem se importar muito com essa organização, afinal “*a rua é pública e ninguém é dona dela*”, uma fala recorrente. Apesar de todas essas tensões internas, as brigas, a agressividade e ameaça de despejo constante da dona da pensão, não são relações consideradas violentas, pois a violência vem dos clientes e de representantes do Estado, como a polícia, e não do nível molecular (entre seus pares).

Guattari (1996), quando se propõe a pensar na análise de uma micropolítica interna, coloca em questão o modo de como o nível molecular irá reproduzir a subjetividade dominante, percebendo como as diferenças de nível molar são repensadas e reeditadas no nível molecular, que emergem principalmente quando caímos na esfera de um grupo minoritário que discute o que é representatividade. O território do desejo é visto como algo confuso e nebuloso, que precisa ser mediado, na falta do Estado, por uma figura que realize essas mediações – a dona da pensão. Esse conflito interno pode ser pensado e nomeado pela ótica do que Guattari chama de “*ruptura de agenciamento*”: as travestis não podem fazer o que bem entendem, são cerceadas de seus agenciamentos: pela polícia, pela dona da pensão e por seus próprios pares.

Para além da ruptura do agenciamento, a vida de uma travesti é cercada de violência em níveis subjetivos e físicos, de negação a vida social e todos outros direitos de ser reconhecida como pessoa: pela sua família, pela escola, pelo mercado de trabalho. Não é uma surpresa que esse seja o assunto mais recorrente em suas conversas e que haja níveis distintos de interpretação do que é somente agressão, do que é violência e do que é transfobia, afinal, é algo tão constate e corriqueiro que, conforme Rosa:

*já estamos calejadas. Tem coisa que estamos tão acostumadas que nem achamos mais que é violência. Transfobia, então, só se houver algo pessoal envolvido. Não adianta se estressar por coisa pequena de agressão, de batida policial e nem de nada. Aprendemos a ser fortes desde que nos assumimos homossexuais na adolescência. É uma defesa nossa não prestar atenção em certas violências.*

A antropóloga Veena Das (2011) dedica-se a pensar sobre violência, gênero e subjetividade de forma interseccional e apesar de refletir sobre feminismo e violência de gênero mais propriamente contra mulheres em regiões de conflitos, pauta-se em algumas linhas de pensamento muito interessantes para reflexão acerca do que as travestis do Zero vivenciam e relatam.

É comum a visão da violência como algo extraordinário, pensando o campo da violência constituído de papéis rígidos entre agressor/vítima. Contudo, o que se percebe no Zero é uma distinção: quando se trata de violência, não existe agressor ou vítima, pois houve uma situação prévia em que a travesti praticou algum



ato transgressor. Já a transfobia é vista como uma violência unilateral, com agressor e vítima, uma vez que ocorre sem situação prévia e possui um caráter de acusação pessoal.

Veena Das (2011) constrói a reflexão acerca da violência percebendo que o tempo possui agência e trabalho. O tempo é capaz de fazer com que a pessoa violentada volte a inserir-se na sociabilidade, torna a pessoa menos vulnerável a atos violentos considerados de menor escala ou que deixam de ser categorizados como violência. Em contrapartida, a existência dessas pessoas e a sobrevivência – algo simples para quem não faz parte desse ciclo de violência – passa a ser considerado um ato de heroísmo. O gênero e nesse caso o que não é nem reconhecido como gênero, mas como algo além dele – o prefixo *trans* – demarca de fato a sub-existência dessas pessoas, passa a ser o principal fator que gera violência.

Sobreviver se torna um ato de heroísmo, por isso dificilmente uma travesti irá fazer grandes planejamentos de sua vida. É bem possível que até os 30 anos, faixa etária próxima ao limite de expectativa de vida, vive-se um dia de cada vez e pouco tenha se imaginado num futuro. Não há planejamento de compras de imóveis ou veículos, de fazer graduação ou engajar num relacionamento sério. Diariamente lembram a morte de suas colegas de trabalho e todas elas já perderam alguma parceira de ponto, sem exceções.

Contudo, a vida não se resume à prostituição ou a estarem fadadas a nunca terem planos. Dentro do projeto de vida, cabem algumas alternativas que inserem o status “dona de pensão” dentro do campo de possibilidades. Esse campo de possibilidades pode ser compreendido como um rol de opções de expectativa de vida e de planejamento, dentro dos processos sócio-históricos e dos contextos sociais que movimentam a trajetória de vida do indivíduo social (VELHO, 2003). Por isso, torna-se compreender as relações hierárquicas de poder na micropolítica e como as formas de agressão também impactam no modo de perceber e compreender as trajetórias individuais e pessoais de cada informante dessa etnografia.

## **Relações com a política do Estado: o nível molar de relações de poder**

Partindo da política molecular que trata das estruturas de poder e da hierarquização internas do Zero, da categorização do que é hostilidade, do que é violência e do que é transfobia, dos modos de existência e resistências possíveis, pela negociação constante da identidade, que se passam no “mundo de dentro”, deparamo-nos com outro tipo de violência: a do nível molar, praticada pelo Estado. A agressão em um nível molecular se dá de maneira interna – na micropolítica – enquanto a violência está ligada a um nível molar – referente as estruturas do Estado. Apesar da violência praticada pelos representantes do Estado estar ligada à identidade de gênero das travestis, não é algo visto por elas como transfobia.

Essa relação de abjeção do Estado em relação à pessoa *trans* é bastante refletida por Berenice Bento (2017: 35), percebendo o gênero como uma máquina de produção de corpos binários e que necessitam passar por uma inteligibilidade, tanto em sua estética, quanto estar em consonância com o papel que a reconhece como cidadã – a certidão de nascimento – e que atesta seu gênero. O que se nota é uma “infantilização”, nas palavras de Berenice Bento, de negar a capacidade de agência de mulheres *trans* ou não: “a infantilização e a patologização são retóricas do poder colonial”.

Quando a autora se pergunta: “os direitos humanos são para quais humanos?”, ela coloca em xeque as categorias “humanos” e “direitos”, considerando

que humano e humanidade não são categorias evidentes e nem constructos naturalizados. Quando uma travesti é vítima de transfeminicídio, o que temos é uma negação da humanidade dessa pessoa e, quando o Estado nega o direito de segurança e de existência a um sujeito inserido na sociedade, empurra as travestis para o abismo da abjeção e, em casos extremos, ao transfeminicídio, negando-lhes o direito de serem humanas.

É interessante perceber como o Estado utiliza de grandes categorias como “pessoa *trans*” para criar leis, deslocando-as de uma realidade dura e violenta, como no caso das travestis, e colando-as em formas tão virtuais que se tornam inacessíveis de serem colocadas em prática como leis. Berenice Bento (2017) entende como a academia tem dividido os sujeitos entre “velhos sujeitos” e “novos sujeitos”, enquanto o Estado tem buscado algo bastante semelhante, uma vez que as leis acerca de cotas, identidade de gênero, ações afirmativas para pessoas *trans* são discussões sobre “novos sujeitos” que não cabem nas leis para “velhos sujeitos”.

O dispositivo do medo e da vergonha se mostra quando a vítima consegue sobreviver à violência e não denuncia o agressor, seja porque naturaliza a violência contra si (“ela merece uma punição por não agir de acordo com o esperado”) ou mesmo porque sabe que de nada adianta acionar o Estado, demandando justiça via ação criminal (BENTO, 2017: 57).

O que aparece fortemente marcado é que as leis existem no legislativo, mas não são executadas. Isso ocorre porque as leis deveriam ser pensadas em consonância com o coletivo, como uma forma escrita de representação de regras comuns. Inversamente a isso, as leis no Brasil são construídas com o objetivo de criar esse inconsciente coletivo e barrar atitudes de violência que são legitimados em seu âmbito estrutural, como a transfobia. É claro que há o objetivo de que, ao se criar uma lei de combate à transfobia, isso fomente uma consciência sobre o assunto, mas o que percebemos são os arranjos em que a pessoa que pratica o crime realiza para não ser penalizada, pois a lei não representa aquele coletivo (BENTO, 2017).

Enquanto os debates acerca do gênero crescem na academia, o legislativo (em todos os níveis), em contrapartida, recebe a cada eleição, mais e mais deputados conservadores. Esse é só um dos pontos de origem de toda a situação que se reflete no Zero hoje. O transfeminicídio é uma questão recorrente já que no Zero o índice de mortes de travestis é bastante alto, o que corrobora com os índices mencionados inicialmente – um dos países que mais assassina pessoa *trans* no mundo. A transfobia se inicia no nível material primeiramente: a pessoa *trans* carrega marcas no seu corpo que são impossíveis de passarem despercebidas, enquanto gays e lésbicas podem “não dar pinta” e passarem despercebidos em situações de perigo eminente. Quando esses crimes ocorrem, grande parte deles tende a ser contabilizados como vítimas gays ou lésbicas.

Em entrevista com Cláudia, a coordenadora do Centro de Referência de Entretamento à Homofobia (CRDH), que esteve ativamente no Zero entre 2002 e 2008, ela comenta casos nos quais a polícia em investigação apontava a vítima nos autos como gay, descrevendo toda a investigação utilizando os pronomes no masculino. Ao ver as fotos dos autos do processo, Cláudia identificava que se tratava de uma travesti. Um caso que ficou bastante marcante aconteceu em 2006, quando houve o homicídio de uma travesti que costumava atender no Zero. O caso foi notificado como homofobia. Apesar de ela ter se chocado com o uso do termo homofobia para o homicídio de uma travesti, ainda não existia o termo “transfeminicídio” no trabalho dela.

Ela conta que estava no centro de referência realizando trabalhos administrativos e tentava encaminhar algumas meninas lá do Zero para reabilitação devido ao uso abusivo de substâncias químicas, detectado em atendimentos anteriores. Já havia, inclusive, acionado os familiares dessas garotas cisgênero e *trans* que estavam nessa situação de vulnerabilidade. Nessa época, a polícia notificava ao CRDH, caso qualquer coisa relacionada às garotas de programa do Zero ocorresse, e o órgão mantinha contato para garantir que nenhum direito dessas pessoas fosse violado pelo Estado.

Nesse momento, as proposições do centro de referência foram a de mudança do gênero que constavam nos autos do processo como masculino, a contabilização da vítima como crime motivado pelo gênero e não pela orientação sexual (como seria no caso de homofobia) e o uso do nome social toda vez que o processo se referisse à vítima. É interessante perceber que a peça de uso exclusivamente feminino – a calcinha – foi crucial para definição do gênero da vítima e desvelar a motivação do crime.

## O dispositivo da travestilidade: as agências dos próprios corpos

O processo de modificação corporal para uma travesti é totalmente atrelado à sua existência, enquanto identidade de gênero e pessoa. Enquanto estiver viva, procedimentos de modificação corporal serão realizados, como a fala recorrente da interlocutora Dani<sup>9</sup>: “*se eu parar de mexer no meu corpo é por que estou morta*”. Por isso, a relação delas com o saber biomédico<sup>10</sup>, que regulamenta seus corpos e oferece esses procedimentos dentro da normatização, é algo que merece atenção.

Uma das modificações realizadas e que realmente as coloca no “mundo das travestis” é a hormonização. Essa é uma das primeiras modificações que são “internas”. Enquanto as outras mudanças estão ligadas a unhas, cabelo e maquiagem, a hormonização é um procedimento irreversível e que é colocado “dentro” do corpo. Esse é também o momento inicial da relação entre travestis e médicos, uma vez que a hormonioterapia é oferecida pela rede pública de saúde e realizada por profissionais da saúde, após avaliações psicológicas e socioeconômicas. Contudo, não é um serviço procurado pelas travestis do Zero, sendo mais usual que mulheres transexuais o utilizem.

Para realizar a hormonioterapia, existe a necessidade de enquadramento no Manual de Diagnósticos e Doenças Mentais – o DSM V – no que é reconhecido como “transtorno de Disforia de Gênero”, que compreende essa “disforia” como uma identificação com o sexo oposto, não se reconhecendo no corpo biológico. Do DSM IV para o DSM V, revisto em 2013, a mudança do termo “transtorno de identidade de gênero” para “disforia de gênero”, retirou a homossexualidade e a transexualidade da condição de patologias – apesar de ainda fazerem parte de um manual de diagnóstico de doenças. Contudo, a travestilidade continua no quadro geral de patologias ligadas a identidade e personalidade.

Esses fatores contribuem para que as pessoas que se considerem transexuais aceitem essa nomenclatura e, inclusive, se apoderem do discurso acerca da disforia de gênero para combater ataques transfóbicos. Já as travestis, que ainda estão categorizadas como portadoras de uma patologia, negam totalmente a disforia de

<sup>9</sup> Uma das principais interlocutoras dessa etnografia. Dani trabalha no Zero há alguns anos e já está na Rua das Tops.

<sup>10</sup> Ciência médica tradicional que produz a “verdade” sobre os corpos.

gênero e não utilizam esse discurso para autodefesa, uma vez que o próprio discurso já as condena. Por não serem percebidas dentro da disforia<sup>11</sup> de gênero e, em contrapartida, não haver identificação com nenhuma das definições que o termo “disforia” carrega, elas optam em não acessar os serviços formais de saúde que necessitam desse enquadramento para realizar atendimento (BENTO, 2017).

Os laudos utilizados pelos profissionais da saúde precisam necessariamente atestar que existe um desconforto do indivíduo em relação ao seu corpo para ter acesso aos procedimentos estéticos. Mas a noção de corpo perpassa apenas a um órgão: a genitália. Fassin e Rechtman (2009) compreendem a noção de “trauma” como algo recorrente na identificação dos sujeitos pelo Estado. A necessidade de mediadores que produzam provas concretas e que atestem esse “trauma” para assim significar a experiência ao sujeito que se submete ao saber biomédico e, nesse caso, a transexualidade necessariamente precisa ser atestada através de “eventos traumáticos”.

Essas apropriações das técnicas do saber biomédico e que se tornam agenciamento em relação às modificações corporais, que se encontra com as técnicas que são utilizadas para exercer o poder sobre seus corpos, são expressas tanto pela política quanto pela própria tecnologia médica que, em contrapartida, se apropria das técnicas de cada um em relação aos seus corpos (FASSIN, 2004). Então, por mais que o Estado exerça o poder sobre os corpos, não existe de fato uma via unilateral e horizontal de poder, mas, sim, uma contaminação de práticas de ambos os lados.

As questões tratadas pelo Estado no que se refere às travestis que trabalham no Zero está focada nas questões que consideram “de saúde” – reduzir números de doenças – sendo essas suas ações diretas. Contudo, as resoluções do Estado afetam-nas e retiram seus meios de existência como pessoa, restando a prostituição como via de reconhecimento do outro para constituir-se como pessoa. A biopolítica exercida pelo Estado foi interpretada por Fassin (2009) como a política que governa a vida e, dentro desse sistema, a medicina passa a ser pensada como um sistema cultural que age a partir sempre de um ponto de vista do processo de adoecimento e a enfermidade de maneira individual.

As reflexões pautadas no que é ser homem ou mulher de maneira instituída e que, conseqüentemente, chegam até a circulação de poder, também permeiam o que é ser uma travesti “de verdade”. O dispositivo transexual então se pautaria na produção de corpos inteligíveis, partindo do princípio que pessoas *trans* necessariamente possuem o desejo de readequação de suas genitálias, como supõe o CID 10 e o DSM V, e que estaria em sofrimento ao não se adequar totalmente, virando uma pessoa *trans* “de verdade” (BENTO, 2012). Podemos resgatar a noção de “trauma”, pautada por Fassin e Rechtman (2009), para compreender o motivo de o Estado precisar de uma comprovação de sofrimento.

A noção de trauma pode ser compreendida como um motivo de intervenção do Estado sobre os corpos, como uma maneira de produzir dados materiais acerca da insatisfação com o próprio sexo para, então, a partir da confirmação do sofrimento dos indivíduos, intervir também. Contudo, para as travestis, a genitália não é o que define seu gênero, mas os seios e a bunda, dotados do simbolismo do feminino. O uso da terminologia “dispositivo”, então, se torna bastante coerente na medida em que demonstra esse assujeitamento às normas biomédicas de determinação da transexualidade, em que se “chegou ao ponto de negociar a própria condição de sujeito” (BENTO, 2017, p. 150).

<sup>11</sup> Não há consenso ainda sobre os usos da terminologia “disforia” estar carregada ainda de estigma e da necessidade de laudos com enquadramento para realização da cirurgia transgenitalizadora.

O dispositivo da travestilidade perpassa o cotidiano de pessoas *trans* de maneira mais clara e opressiva do que o dispositivo da sexualidade se faz presente na vida vivida de pessoas cisgênero:

A patologização significa que você precisa seguir protocolos e alguém precisa assinar um documento confirmando que você é quem você afirma ser [...]. O Ministério da Saúde oferece uma carteira que reconhece sua identidade de gênero, sem perguntar nada sobre a cirurgia, sem perguntar se a pessoa passou ou quer passar pela cirurgia. Apenas reconhece [...]. Por que então eu preciso de um protocolo para alterar meus documentos oficiais de identificação? (BENTO, 2017: 160)

Esse paradoxo demonstra de tal maneira, o quanto o dispositivo da travestilidade está engendrado no Estado e não se dá de maneira coerente. A obsessiva busca e preocupação por uma identidade essencial fixa, como problematiza Bento, faz com que o Estado ora assuma o posicionamento de contribuir para que a identidade seja o mais rápido possível reestabelecida e que fique transparente e ora reprime para que haja coerência.

O dispositivo da travestilidade perpassa de uma maneira ainda mais complicada pelo Estado, uma vez que não há o desejo de consonância e uma suposta adequação dos corpos ao gênero performado socialmente. A coerência cobrada pelo Estado, que se torna minimamente possível no dispositivo da transexualidade, é impraticável quando a questão são os agenciamentos dos corpos e da existência das travestis.

Recebido em 17 de junho de 2019.

Aprovado em 15 de outubro de 2019.

## Referências

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Fifth Edition (DSM-V)*. Arlington, VA: America.

BENTO, Berenice Alves de Melo. A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade. *Revista Bagoas* (UFRN), 4: 95-112, 2009.

\_\_\_\_\_. *O que é transexualidade?* Coleção primeiros passos. 2ª ed, São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo” (1993). In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O Corpo Educado*. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos pagu* (Unicamp), 37: 9-41, 2011.

- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1993.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *The Empire of Trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- FASSIN, Didier. Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. *Revista Colombiana de Antropología*, 40: 238-318, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GUATTARI, Félix. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- HARAWAY, Donna. Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu* (Unicamp), 22: 221-246, 2004.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. A antropologia Urbana e o desafio da metrópole. *Tempo social* (USP), 15 (1): 81-95, 2003.
- PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Anablume, 2009.
- RUBIN, Gayle. “Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da sexualidade (1984)”. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SILVA, Hélio R. S. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

em branco

## “A escuta sensível para além das grades”: oficinas com mulheres aprisionadas

*Márcio Alessandro Neman do Nascimento*<sup>1</sup>  
*Kesley Gabriel Bezerra Coutinho*<sup>2</sup>  
*Lorena Lopes de Oliveira*<sup>3</sup>  
*Anita Cristina Gonçalves da Rocha*<sup>4</sup>  
*Jefferson Adriã Reis*<sup>5</sup>  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** O presente artigo objetiva apresentar atividades socioeducacionais e políticas desenvolvidas com mulheres em condição de privação de liberdade em uma unidade prisional de um município de médio porte do sul de Mato Grosso. O posicionamento teórico-metodológico esquizoanalista apoia a tríade teoria-prática-supervisão por meio de “rodas de conversas” executadas por discentes de um curso de Psicologia. Concluímos que as atividades desenvolvidas produzem condições para a expressão de subjetividades normatizadas, mas também produzem maneiras singulares de condução de suas existências, estabelecendo uma conexão polifônica aberta e coletiva, baseada em respeito, compreensão e problematizações importantes sobre como superar o processo de institucionalização e construir um projeto de vida ao retornarem ao convívio social em meio aberto.

**Palavras-chave:** Prisão; Gênero; Subjetividade; Psicologia.

<sup>1</sup> Psicólogo. Professor adjunto do curso de Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)/Campus Rondonópolis. Coordenador do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI). Membro do Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais - NAPPlus (ICHS/UFMT/Câmpus Universitário de Cuiabá).

<sup>2</sup> Graduado em Psicologia pela UFMT/Campus Universitário de Rondonópolis. Membro do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI). Mestrando em Antropologia Social da UFMT.

<sup>3</sup> Graduada em Psicologia pela UFMT/Campus Universitário de Rondonópolis. Membro do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI).

<sup>4</sup> Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduada em Psicologia pela UFMT/Campus Universitário de Rondonópolis. Membro do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI).

<sup>5</sup> Graduado em Letras-Português e graduando em Psicologia pela UFMT/Campus Universitário de Rondonópolis. Membro do Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI).



## “Sensitive listening beyond the bars”: workshops with women in deprivation of liberty

**Abstract:** This article intend to present socio-educational and political activities developed with women deprived of liberty in a prison unit of a medium-sized city in the south of Mato Grosso State, Brazil. The schizoanalytic theoretical-methodological approach is based on a theory-practice-supervision triad by means of "dialogue circles" carried out by students of a Psychology course. We conclude that the activities developed produce conditions for the expression of normalized subjectivities, but also produce singular ways of conducting their existences, establishing an open and collective connection, based on respect, understanding and important problematizations about how to overcome the institutionalization process and build a life project when returning to social life.

**Key-words:** Prison; Gender; Subjectivity; Psychology.

## “La escucha sensible más allá de las rejas”: talleres para mujeres aprisionadas

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo presentar actividades socioeducativas y políticas desarrolladas con mujeres en condición de privación de libertad en una unidad prisional de un municipio de mediano porte del sur de Mato Grosso. El posicionamiento teórico-metodológico esquizoanalista apoya la tríade teoría-práctica-supervisión por medio de "ruedas de conversaciones" ejecutadas por discentes del un curso de Psicología. Concluimos que las actividades desarrolladas producen condiciones para la expresión de subjetividades normatizadas, pero también producen maneras singulares de conducción de sus existencias, estableciendo una conexión polifónica abierta y colectiva, basada en respeto, comprensión y problematizaciones importantes en cómo superar el proceso de institucionalización y construir un proyecto de vida al retornar a la convivencia social en medio abierto.

**Palabras clave:** Prisión; Género; Subjetividad; Psicología.

*“É impossível passar por uma prisão e sair sem marcas e feridas. Acontece com todos. Com os que pra lá são mandados, para cumprir uma pena. Com funcionários e visitantes. E, por que não, com pesquisadores?”*  
(LEMGRUBER, 1983: 13)

O projeto de extensão intitulado *A escuta sensível para além das grades: produzindo oficinas e clínica ampliada esquizoanalista a mulheres em situação de privação de liberdade* é uma ação extensionista incorporada ao Laboratório Esquizoanalista de Produção de Subjetividades e(m) Interseccionalidades (LEPSI), apresentando em sua constituição uma das funções que compõem os pilares da instituição Universidade ao se configurar enquanto processo de integração entre ensino e pesquisa.

Assim sendo, esse projeto promove a integração entre os conhecimentos acadêmicos e os saberes populares, possibilitando processos (in) formativos que acontecem em uma construção polifônica de experiências horizontalizadas e solidárias. As premissas constantes no Plano Nacional de Extensão Universitária (2000/2001) corroboram que um projeto de extensão deve se produzir para além do assistencialismo, tendo como objetivo maior congregar o que se aprende e produz na universidade com práticas realizadas em territórios, comunidades e instituições, de maneira implicada, ética e compromissada com o processo educativo, científico e cultural das populações e dos extensionistas.

De modo complementar, as ações extensionistas do referido projeto se basearam nas exigências da formação acadêmica de discentes de Psicologia, que é sustentar a prática profissional a partir de leitura, supervisão e estágio/prática extensionista. As ações empreendidas podem ser consideradas como um conjunto de ações e serviços de atendimento em uma perspectiva da clínica ampliada, que segue normativas do Código de Ética Profissional do Psicólogo anunciadas pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP), seguindo também normas e diretrizes técnicas características da prática profissional do psicólogo, além de privilegiar a escuta sensível das especificidades da população atendida, no que tange às interseccionalidades dos marcadores sociais: classe social e econômica, raça/etnia, geração, gênero, sexualidade e orientação sexual, características culturais e de formação escolar/profissional, entre outros.

Desse modo, traçamos como objetivo do presente artigo a apresentação e análise das escutas, vivências e intervenções realizadas por discentes/extensionistas do quarto e do quinto anos do curso de Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT/Campus Rondonópolis) junto a mulheres em condição

de privação de liberdade que aguardam ou cumprem sentença judicial na Cadeia Municipal de Rondonópolis (MT).

## **No calor do Cerrado, na secura da vida aprisionada, insurge a presença das mulheres**

A quem serve o aprisionamento de mulheres? Esse questionamento surge ao problematizarmos: a quem e a quais políticas essas mulheres infringem?

As práticas privativas de liberdade de mulheres podem ser compreendidas como a privação de liberdade de locomoção determinada por ordem judicial e/ou em caso de flagrante delito, ou seja, mulheres ditas em situações irregulares com a lei e que tenham cometido alguma transgressão presente no Código Penal Brasileiro (1940). A aplicabilidade dessas medidas deve levar em consideração fatores como a gravidade ou incidência da prática ilegal, o contexto em que ocorreu, bem como o perfil e histórico da autora da infração.

De acordo com Simone Francisca de Oliveira (2015), o aprisionamento de mulheres é mais uma das violências as quais a classe de mulheres é sujeita a passar. Em uma perspectiva sócio-histórico-política e cultural, as violências vividas e cometidas estão inerentemente atadas às condições insalubres e precárias de vida, tais como: empobrecimento feminino, aumento do número de famílias monoparentais (em que a mulher é arrimo de família), compulsoriedade da responsabilização dos cuidados dos filhos, má remuneração devido à supremacia masculina no mundo do trabalho, abandono familiar, entre outras variáveis sócio-histórico-políticas e culturais. Ainda nessa conjuntura de análise, é salientado um alto índice de feminicídio, em muitas ocasiões recorrentes de práticas sociais violentas relacionadas a questões intrafamiliares, conjugais e/ou de gênero, ou seja, a luta pela sobrevivência também torna essas mulheres acusadas de serem criminosas.

Em uma análise sobre a construção do machismo a partir da metáfora *casados-homens*, apresentada por Welzer-Lang (2001), podemos pensar que o sistema prisional se constitui como uma *casa-dos-homens* habitada por mulheres, uma vez que as relações misóginas, machistas, sexistas e heteronormativas que acontecem na macropolítica social também possuem fortes efeitos que “empurram” essas mulheres a serem punidas triplamente: a) violam as leis políticas e jurídicas dos homens ao não se submeterem às leis regidas *por* e *para* homens; b) buscam romper, afastadas do domínio masculino, a barreira das violências estruturais e produzir sua autonomia diante da dependência econômica e existencial e; c) a micropolítica institucional violenta que as obrigam a passar por condições precárias de aprisionamento e isolamento familiar.

A insalubridade das prisões brasileiras em consonância com a cultura sistemática de violência institucional faz com que o sistema brasileiro seja uma instância da sociedade que regularmente desacata as premissas primeiras dos Direitos Humanos (Oliveira, 2015). Convergindo com a denúncia supracitada, a feminista negra Angela Davis (2003), na obra *Are prisons obsolete?* (As prisões estão obsoletas?), problematiza a reforma carcerária atual, que mantém a proposta escravagista de aprisionamento, principalmente direcionadas socialmente à raça negra e pessoas oriundas de classe social e econômica baixa. Ou seja, o empobrecimento populacional e as ineficientes políticas públicas impulsionam o aumento no número de incidências de mulheres em atividades criminalizadas e, por sua vez, apreendidas em instituições prisionais.

Embora muito se anuncie a incompletude institucional contemporânea como modelo contrário à política das instituições totais, encontramos em Goffman (2010) e em Foucault (1987, 2003a) que as instituições brasileiras ainda mantêm características semelhantes ao denunciado pelos autores, mantendo a tendência marcada por barreiras físicas e particularidades disciplinares e de controle que procuram limitar a relação social e o contato com o mundo externo dessas mulheres inseridas nessas instituições.

Nesse contexto, as práticas violentas estabelecidas *por e contra* as mulheres chamam a atenção, despertando o investimento de pesquisadores, tanto pela frequência com que ocorrem, quanto pelo reconhecimento acadêmico dos movimentos sociais ligados aos Direitos Humanos que procuram construir e implantar efetivamente políticas públicas organizadas que direcionem práticas interventivas de prevenção e assistência para mulheres em contextos e situações de vulnerabilidades pessoais, sociais, programáticas e institucionais. A Psicologia Crítica Contemporânea tem analisado as questões sociais elencadas como sendo uma problemática de saúde mental e coletiva, extrapolando a visão dessas questões como pertencentes apenas aos âmbitos legal, jurídico e de segurança pública.

## **A quem serve a violência contra a mulher? O Sistema Prisional e suas unidades como mantenedor da violência de gênero**

As construções sociais da mulher e da feminilidade são problematizações referenciadas pelos estudos relacionados às hierarquias e relações de poder entre gêneros (Butler, 2003, 2008), que, por sua vez, são produzidas por maquinários sociais que agenciam discursos sócio-histórico-políticos e culturais e produzem subjetividades normatizadas (Guattari, 1993; Guattari & Rolnik, 2005). Entre esses discursos podemos citar: enunciações médicas, religiosas, jurídicas, educacionais, psicológicas e morais. Nesse sentido, muitos são os efeitos de diversas tecnologias de gênero (Lauretis, 1994), que se conectam a uma rede social estabelecida e mantida por instituições que buscam na diferenciação sexual uma forma de regulação da vida biopsicossocial na qual incidem disciplina e controle sobre as mulheres, crianças, negros, pessoas vivendo em situação de pobreza, analfabetos, entre outros (Foucault, 2003b, 2005).

Os estudos contemporâneos de gênero trazem como urgente a problematização do conceito *mulher*, composto na intersecção com outros marcadores sociais (Nogueira, 2001, 2017) encontrados na construção social dos humanos, tais como: classe social e econômica; geração; raça/etnia; sistema sexo/gênero/práticas sexuais/desejo; crença/religião; grau de escolaridade; estética corporal; oriundos/as de territórios periféricos, entre outros. Muitas dessas condições descritas geram (des) vantagens ou marcas sociais para determinados grupos pertencentes à população brasileira, que acabam por serem distanciados da acessibilidade e disponibilidade de direitos básicos, passando por violações de direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988. Essas marcas sociais, denominadas *estigmas* por Goffman (1988), produzem sujeitos desacreditados em seus suplícios e denúncias.

De modo ampliado e atualizado, Parker e Aggleton (2001) apresentam o conceito *processos de estigmatização*, que nos auxilia na análise do *estigma* como um acontecimento processual, contextual e localizado. Ou seja, um agenciamento sócio-histórico-político e cultural que faz intersecção com vários analisadores

(marcadores sociais), potencializando os processos identificatórios de modo somático, conectado e crescente (Hall, 2001, 2003). No caso específico deste artigo, as condições conjugadas de identidades “mulher” e “bandida” são utilizadas estrategicamente para reproduzir relações assimétricas e desiguais de poder, estabelecidas e mantidas nas falhas das instituições sociais e nas ausências das políticas públicas nos contextos de vulnerabilidades sociais e de extremas adversidades relacionadas às violências estruturais em que essas mulheres se encontravam anteriormente ao crime sob a condição marginalizada e excludente.

## **Método: a cartografia como posicionamento teórico-metodológico**

O posicionamento teórico-metodológico e político-ético praticado nas intervenções e análises no campo social deste estudo é o método cartográfico. Esse modo de produzir pensamentos e práticas é pensado a partir da *Filosofia da Diferença* de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996) e na literatura de Suely Rolnik (2007), autores que problematizam os fenômenos da produção de subjetividades e suas movimentações e transformações, propondo um modo de pensar/fazer a produção de conhecimento que desinstitucionalize os campos conceituais e técnico-práticos como áreas distintas, aceitando as parcialidades e a inseparabilidade entre as produções desejantes e o contexto sócio-histórico-político e cultural, que se conectam em processos coletivos e saberes localizados para problematizar sujeitos e acontecimentos (Kastrup & Barros, 2009).

A cartografia se compõe como uma possibilidade de acompanhar processos de produção de subjetividades, forças e fluxos. Como uma estratégia política, implica-se nas composições de humano a partir dos acontecimentos, dos afetos, das potências e das construções de territórios existenciais. Nesse processo, o corpo do (a) pesquisador (a) se implica nos movimentos sensíveis das linhas de forças (in) dizíveis e (in) visíveis. A partir de um movimento rizomático mapeia os elementos macro e micropolíticos que se conectam e constituem as paisagens psicossociais, ou seja, a transversalidade que compõe sujeitos, grupos e instituições.

A cartografia realizada com grupos de mulheres em uma unidade prisional no interior mato-grossense acontece por meio de vivências, olhares implicados, posicionamentos críticos, observância de cenas institucionais, práticas discursivas e experimentações dos corpos das participantes e dos membros da equipe que efetiva a pesquisa-intervenção, processos os quais são descritos e problematizados em diário de campo. As problematizações e análises acontecem em superviões, momento em que discentes/extensionistas trazem os pensamentos e inquietações disparados pelas experimentações no campo cartográfico.

## **Caracterização da unidade prisional cartografada**

As representações do espaço prisional, como argumenta Frinhani (2005), encontram-se articuladas com as representações de diferentes signos: dos espaços, das relações, dos valores e das práticas vivenciadas cotidianamente. Portanto, ao falarmos da caracterização da unidade prisional onde foram realizadas as intervenções e análises por meio de oficinas com mulheres em situação de privação de liberdade, é imprescindível lembrar que, assim como a realidade da maioria das unidades prisionais brasileiras, esta em questão também não foi pensada para mulheres, sendo uma adaptação de uma pequena e antiga cadeia que não comportava a quantidade de aprisionados do município de Rondonópolis (MT). Por

causa disso, as instalações da unidade não abrangem as necessidades específicas do público ali recluso no que se refere às suas acomodações, oferecendo restritos espaços para atividades coletivas socioeducacionais e atendimentos especializados. As atividades que adentram a rotina semanal incluem visitas familiares aos fins de semana e funcionamento de Ensino Fundamental e Médio com poucas condições estruturais e quantidade deficiente de atividades profissionalizantes.

A unidade prisional conta com a capacidade máxima de 120 mulheres apreendidas, entre sentenciadas e não-sentenciadas. No entanto, esse número pode ser consideravelmente aumentado em momentos recorrentes de superlotação, condição comum relatada por profissionais e pelas participantes das oficinas. Frequentemente aparece nas falas dessas mulheres que a superlotação aumenta o desconforto da permanência na ala, fazendo com que algumas precisem dormir na “toca”, que é o pequeno espaço que fica entre o chão e a cama de cimento. A umidade das paredes, o cheiro de mofo, o odor do “boi” (latrina), o pouco espaço de movimentação e a falta de recursos materiais são relatados como condições que maximizam o sofrimento físico e mental dessas mulheres.

Também é relatado pelas participantes que as mulheres que estão há muito tempo aprisionadas e aquelas que apresentam delitos considerados de alta periculosidade estabelecem regras e hierarquias entre as conviventes. Os crimes que atribuem prestígio para as “donas da ala” geralmente estão relacionados a retaliações contra companheiros violentos, passagens recorrentes no sistema prisional e pertencimento a quadrilhas ou facções conhecidas. Nessa cultura “cadeieira” também são essas mulheres que mobilizam o desprezo e reprovação contra algumas recém-chegadas que cometeram crimes relacionados à violência contra crianças e familiares consanguíneos, como mãe, pai, irmãos, avós e filhos. Mesmo diante desses impasses, geralmente é muito difícil o trânsito para outros espaços devido à falta de alas, o que faz com que algumas dessas mulheres necessitem ficar em um local ainda mais restrito chamado de “isolamento”.

## Participantes

Em se tratando das participantes das oficinas, embora cada um dos três grupos contasse com o número de 15 a 18 participantes (com idades entre 18 e 60 anos), a rotatividade fez com que a quantidade de mulheres distintas que passaram pelas oficinas fosse superior a 80 participantes. Tanto mulheres sentenciadas (que já possuíam condenação) quanto não-sentenciadas (que esperavam julgamento) participaram das oficinas desenvolvidas na unidade cartografada.

Ao nos depararmos com essas mulheres, foi perceptível que a maioria era pertencente à raça/etnia negra e embora elas tivessem entre 18 a 60 anos, muitas delas se enquadravam na faixa etária de 18 a 24 anos e relatavam estar apreendidas pela primeira vez em uma unidade prisional. Um grande número de participantes cursava o Ensino Fundamental, sendo que algumas delas tratavam-se de pessoas analfabetas.

Em se tratando de maternidade, poucas participantes relataram ter filhos. Dentre as mulheres com filhos, houve a queixa comum sobre a dificuldade de manter vínculos afetivos com essas crianças, uma vez que as avós, cuidadoras e responsáveis, não costumam levar os infantes para visitar suas mães. Essa condição foi justificada pelas participantes ao afirmarem que tanto as avós quanto as próprias mães sentem vergonha de explicar para as crianças o motivo do aprisio-

namento. Ainda sobre vínculos afetivos, a queixa unânime entre todas as participantes foi em relação às poucas ou nenhuma visita que recebem, seja por parte de suas famílias de origem quanto por parte de seus companheiros.

Notamos também que as mulheres que participaram das oficinas eram maioritariamente advindas da região Norte e Centro-Oeste e que algumas eram de países vizinhos. Isso aponta uma especificidade de Mato Grosso, um dos Estados Federativos do Brasil que fazem fronteira com outro país, neste caso, a Bolívia. A condição fronteiriça e o fato de ligar as regiões Norte e Sul/Sudeste favorecem a realização do tráfico de drogas, o que justifica a predominância de apreensões de mulheres que atuam como “mulas” (pessoas que transportam drogas ilícitas), geralmente apreendidas nos trechos rodoviários do sul de Mato Grosso transportando drogas para o tráfico de diversas localidades do país.

No que se refere às características do público aqui analisado, devemos salientar os dados alçados por meio do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN), que procurou compreender um período de 14 anos, entre 2000 e 2014. A partir desses estudos pudemos obter descrições que possibilitaram a análise da realidade da unidade prisional cartografada, que foi comparada a dados demográficos de outras unidades femininas brasileiras.

O estudo realizado pelo INFOPEN (2014) buscou promover o levantamento de diferentes dados, procurando estabelecer informações sobre o número de mulheres ligadas a essa rede, bem como suas etnias, raças, idades, escolaridades, dentre outros aspectos considerados aqui relevantes a todo e qualquer estudo que se comprometa com esse público específico. Constatou-se que essas mulheres em condição de privação de liberdade compartilhavam em sua maioria características estruturais, físicas, econômicas e sociais, caracterizando-se enquanto mulheres negras com Ensino Fundamental incompleto e apreendidas em grande parte por manter relações com tráfico de drogas (entorpecentes).

De acordo com o INFOPEN (2014), 50% do referido público era constituído por mulheres entre 18 e 29 anos, 68% formado por uma população negra e 50% com Ensino Fundamental incompleto. No que diz respeito a esse perfil das mulheres em condição de privação de liberdade, nota-se uma aproximação com os resultados obtidos pelos estudos realizados pela colaboração entre o Centro pela Justiça e o Direito Internacional e demais organizações, de modo que esses estudos, no ano de 2007, já delineavam os aspectos aqui demonstrados.

Por intermédio da prática indissociável de nossa atuação, passamos a atestar que o perfil das mulheres em situação de privação de liberdade alçado pelos estudos acima compreende de maneira muito próxima o público de mulheres apriacionadas da cadeia pública feminina de Rondonópolis-MT, sendo acrescido que desde que as ações do projeto se iniciaram, no ano de 2016, a cada semestre é observado o aumento do contingente de mulheres jovens.

## Procedimentos

As atividades desenvolvidas neste trabalho acadêmico seguiram o plano de ação constante no projeto de extensão de fluxo contínuo *A escuta sensível para além das grades: produzindo oficinas e clínica ampliada esquizoanalista a mulheres em situação de privação de liberdade*, que foi registrado sob o protocolo 290320171407321158, tendo sido aprovado o relatório final de 2017 e renovada a continuidade das ações extensionistas pela UFMT por meio da Pró-Reitoria de Cultura, Extensão e Vivência (PROCEV). Na homologação constava a anuência

da direção da Cadeia Pública Feminina de Rondonópolis-MT, autorizada por suas instâncias superiores.

De modo a garantir o anonimato das participantes, não foram publicizadas especificidades que possam identificar qualquer uma delas. Para tanto, utilizamos, de modo cuidadoso com o anonimato, a identificação fictícia das participantes com nomes de flores.

Dentre as ações desenvolvidas no interior da unidade prisional durante o ano de 2017 e 2018, destacamos que as oficinas aconteceram em formato de “rodas de conversas” e se configuraram como um trabalho grupal de atividade participativa e democrática que promoveu polifonias e difrações sobre temas que emergiram nos diversos contextos da vida e nas situações vivenciadas na unidade cartografada. Ao todo, foram realizadas 42 oficinas com 3 diferentes grupos de mulheres.

As oficinas foram coordenadas por discentes/extensionistas do quarto e do quinto anos do curso de Psicologia e aconteceram semanalmente durante as aulas do Ensino Fundamental (turma I e II) e Ensino Médio (turma I), juntamente com as professoras da escola prisional, que aceitaram a parceria e colaboraram com temas transversais que resultaram em práticas interseccionais e sociopedagógicas de leituras, textuais e artísticas (desenhos, cartazes, fortalecimento das disciplinas letivas de História, Português (Literatura e Redação), entre outros. Durante o período da aula era proposta a interdisciplinaridade entre as construções de saberes problematizados nas oficinas: família, sexualidade, cuidado de si, vida egressa, perspectivas, profissionalização, entre outros.

As oficinas foram pensadas como processos de intervenção-participativa, que emergem da produção desejante de seus participantes em localizado campo social (a unidade prisional cartografada), e só assim legitimadas em análises psicossociais que se compõem nos contextos macro e micropolíticos e na intersecção entre cultura e produção de subjetividades (Zimerman & Osório, 1997; Afonso, 2000; Barros, 2013).

Em relação aos relatos de si e às ações que ocorreram nas oficinas, foram realizados registros em diários de campo a partir da intervenção-participativa que, subsequentemente, se transformavam em relatórios semanais. Esses registros foram problematizados teoricamente por meio de supervisões, momentos em que também acontecia a elaboração das oficinas a partir do desejo das mulheres privadas de liberdade. Ou seja, na busca de analisar as situações vivenciadas pelas participantes, as oficinas foram planejadas em conformidade com os interesses das próprias mulheres, estabelecendo uma relação mútua de responsabilidades entre extensionistas e grupos de mulheres.

Na análise cartográfica são evidenciados, na escrita do diário de campo, os acontecimentos que insurgem das/nas “paisagens psicossociais” que se constroem pela conexão pesquisador (a)/observador( a) implicado (a) com o campo social, de modo a dar vazão aos “afetos que pedem passagem” (Rolnik, 2007: 23).

## Resultados e Discussão

Estar inserido em determinado campo social exige necessariamente que o/a discente/extensionista se implique sobre conhecimentos acerca da realidade sócio-histórico-política e cultural que também produzem seus modos de subjetivação. Nessa perspectiva, Bleger (1984) afirma que não se pode ser psicólogo, se não se é, ao mesmo tempo, um analisador dos fenômenos que se quer intervir e,



para ser um analisador, é preciso problematizar a própria prática e a realidade na qual se está inserido.

Assim, partimos da compreensão que realizar oficinas com mulheres institucionalizadas requer que os coordenadores estejam integrados a uma série de atividades e publicações do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e Centro de Referências Técnicas em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP) que trazem como princípios éticos o afastamento da psicopatologização do dito comportamento criminoso e também de toda e qualquer prática que possua um caráter segregador e disciplinar, ou mesmo, que sirva como ferramenta de controle do Estado. Nas palavras de Odete Maria de Oliveira (2003), é preciso superar o caráter punitivo e discriminatório das prisões para se estabelecer novas metodologias e atuações que deem conta de reintegrar essas pessoas ao campo social que tanto lhes foi interdito.

Em conformidade com a relação horizontalizada, baseada na igualdade e respeito mútuo, e por meio de uma escuta sensível, as mulheres participantes das oficinas expuseram seus desejos e preferências diante da metodologia e temáticas a serem desenvolvidas, apresentando singulares propostas intervencionais e demonstrando participação ativa no processo.

No que tange à análise, a partir dos relatos e problematizações que aconteciam durante as oficinas (e redigidas no diário de campo) foram criadas quatro categorias a partir de temas recorrentes nos três grupos trabalhados, temas estes que atravessavam as composições dessas mulheres e eram frequentes em quase todas as oficinas, sendo eles: 1) Os assuntos elencados por elas; 2) A produção socioeconômica de autoras de crimes; 3) As violências institucionais de gênero; e 4) Rede solidária entre mulheres institucionalizadas e perspectivas para a vida egressa.

## Os assuntos elencados por elas

No decorrer das oficinas, os principais discursos trazidos pelas mulheres nos remetiam a desejo de liberdade e reconstrução da vida, que outrora fora interrompida por um “erro” dito como pontual: “Quando eu sair daqui, vou voltar a morar com a minha família, porque eu quero construir uma nova vida, quero arrumar um trabalho honesto, quero fazer um curso técnico, quero ter a minha casa, dar uma vida melhor pros meus filhos, é isso que eu penso hoje, quero que eles entendam que tudo isso que eu passei não é vida, não quero que eles passem por isso jamais” (Tulipa, 24 anos). Declarações como a de Tulipa são recorrentes nos discursos das mulheres aprisionadas. O desejo de “ser feliz” e almejar uma “vida normal” estabelecida socialmente como “certa” é sempre um tópico abordado nas oficinas, desejos que entram em descompasso com a representação estigmatizada que a sociedade faz delas.

A ausência de uma realidade possível de vida faz com que planos e esperanças sejam um modo de suportar o cotidiano, o isolamento social e a perspectiva egressa. Seus sonhos são baseados em representações hegemônicas, construídos a partir de identidades (Hall, 2001; 2003) e construções sociais aceitas e reconhecidas pela sociedade, como se a partir dessa “nova vida” elas conseguissem apagar definitivamente esse período que estão vivendo. Como se ao aderirem à normativa de vida, conseguissem finalmente ser aceitas no seio da sociedade como cidadãs legítimas.

Um segundo assunto muito levantado por elas remete ao machismo macro e micropolítico institucional. Embora a lógica do aprisionamento incluía homens e

mulheres, tornando-os sujeitos invisíveis para a sociedade, é fato que as mulheres enfrentam uma dupla invisibilidade nesse espaço: aprisionada e mulher. Elas representam um menor contingente se comparado à população masculina, o que faz com que os programas e as políticas públicas sejam construídos tendo como base somente os presídios masculinos. Dália, 36 anos, relata:

*A gente aqui (cadeia) somos esquecidas. Lá na cadeia pros homens eles têm como trabalhar para reduzir a pena, podem fazer diversas coisas. Aqui até para receber os advogados é difícil, ninguém vem aqui. Nós fala, mas ninguém faz nada.*

Essa desigualdade destacada na fala de Dália pode ser entendida como um reflexo das práticas sociais misóginas e machistas, em que até mesmo no processo de punição legal os homens possuem privilégios.

No entanto, é importante apontar que quando Dália diz que existe maior possibilidade de redução de pena e de atividades para os homens, fala especificamente de uma situação ocorrida, em que tanto as aprisionadas da Cadeia Municipal Feminina quanto os homens da Penitenciária Regional de Rondonópolis saíam para trabalhar em meio aberto, porém, devido a problemas ocasionados por quebra de confiança (tanto por parte das aprisionadas quanto dos aprisionados), elas perderam a possibilidade de trabalho em meio aberto, o que não aconteceu com eles. Entretanto, tendo a fala de Dália em vista, de que os homens apreendidos têm diversas possibilidades para reduzir a pena, é importante salientar que os aspectos sócio-histórico-políticos e culturais produzem realidades severamente cerceadas tanto para homens quanto para mulheres, uma vez que o número de homens que acessam o meio aberto para trabalho é muito baixo, mesmo quando comparado à inexistência dessa atividade na cadeia feminina.

Ainda sobre as questões de gênero, o sistema carcerário reproduz a lógica sexista presente na sociedade livre. Quando uma mulher é presa, sendo mãe, logo vem alguém para questionar: “Mas por que ela não pensou nos filhos antes de cometer o crime?”, desabafa Dália. A mulher, nessas circunstâncias, não é apenas julgada pelo ato infracional ou crime, mas pelo papel social atribuído a ela.

Durante as oficinas, foram costumeiras as constatações de que o corpo aprisionado feminino, que menstrua, que tem especificidades de adoecimento, que apresenta a necessidade de cuidados muito característicos em relação à saúde (exames preventivos) e que pode se apresentar como corpo grávido/lactante, não é respeitado em suas peculiaridades, a qual podemos citar a falta de materiais básicos para higiene pessoal, como absorventes íntimos.

Outro tema recorrente diz respeito aos abandonos e ausências, sejam institucionais (Estado), sociais (famílias) e afetivos (companheiros). Essas condições de abandono e ausência foram reveladas por meio de discursos frequentes que expressam esses sentimentos de rejeição e solidão. Elas justificaram que repetem esses discursos nas oficinas como um modo de resistir ao próprio esquecimento. A respeito disso, Dália diz: “Nossos companheiros não visitam a gente aqui, mas lá na ‘Mata Grande’ [Penitenciária Regional de Rondonópolis], as mulheres são obrigadas a visitarem seus companheiros presos. A gente é ameaçada pra não deixar de ir”.

## **A produção socioeconômica de autoras de crimes**

É cada vez maior a participação das mulheres na criminalidade urbana brasileira. Seja por envolvimento direto nas inúmeras facetas do crime ou por colaboração com maridos/namorados e/ou outros familiares. Barciski e Cúnico (2016) argumentam que as mulheres são em sua maioria iniciadas nas atividades

criminosas por homens, um efeito das relações amorosas que essas estabelecem. Ainda segundo esses autores, o tráfico de drogas é o delito com maior número de aprisionamentos, mesmo em cidades interioranas, como as situadas na região sul de Mato Grosso.

Ao comentar sobre sua história no crime, Jasmim, 19 anos, revela:

*Eu entrei aqui porque fui enganada, sabe? Eu nem tinha culpa, errei por amor, estava na casa e a polícia chegou e encontrou as drogas dele. Na outra vez, o que aconteceu foi que eu saí e voltei pra casa do mesmo rapaz, aí a polícia passou lá e encontrou as drogas de novo, como eu já tinha passagem, eu voltei.*

Moura (2007) relaciona a expressividade da participação feminina na criminalidade com a invisibilidade dos estereótipos de gênero. Enquanto a masculinidade estaria atrelada à agressividade e violência, o feminino seria marcado por uma imagem de cuidado e fragilidade, não representando uma ameaça para a sociedade. A violência criminal, por necessitar de métodos silenciosos e discretos, faz uso da imagem estereotipada da fragilidade das mulheres e as usam como bode expiatório, principalmente em se tratando do tráfico.

Um contraponto ao poder masculino também aparece no discurso de algumas mulheres. O desejo e o prazer de se sentir “poderosa”, “safa”, respeitada e independente motivou Magnólia, 24 anos, a ingressar no tráfico de drogas: “Me sentia superior. De certo modo, todos do meu bairro me temiam e respeitavam. Mesmo aqui dentro”. Magnólia ainda diz que é difícil levar uma vida de falta de comida, de vestuário, de lazer e de cuidado de si.

## As violências institucionais de gênero

O número de mulheres em situação de privação de liberdade apresenta um crescimento estarrecedor e questões peculiares a esse grupo em específico necessitam de uma atenção diferenciada, pois, como se sabe, essas mulheres apresentam estilísticas de existências próprias que se diferem de maneira significativa do público penitenciário masculino. Viabilizando essa concepção de particularidade ao público feminino, o Estado busca fornecer por meio de normativas, como a portaria interministerial n. 210, de 16 de janeiro de 2014, uma relação diferenciada com o público da rede penitenciária no país, de modo que institui algumas determinações que deliberam condições mínimas a serem adotadas no que tange à saúde física e mental das mulheres aprisionadas. No entanto, o que ocorre é que há avanços no plano jurídico que contrastam com o descompasso da falta de efetividade no plano social/institucional. Esses aspectos ainda devem ser superados, principalmente no que se refere aos processos de subjetivação que promovem padronizações, domesticações e assujeitamentos (Foucault, 1987). Sobre isso, Oliveira (2003: 250) afirma que: “A prisão é um mal em si mesma. Estabelecimento fechado, de regime totalitário, prisionaliza a mentalidade de todos os seus ocupantes”.

O discurso que reforça a exclusão é reproduzido por juízes (as), familiares, agentes prisionais e advogados (as), representando, para as mulheres reclusas, uma condenação antes mesmo da sentença. Durante as oficinas, em diversos momentos foram proferidos relatos que elucidavam a condenação em forma de abandono. Seja o companheiro que não a procurou após a prisão, a mãe e/ou pai que “abriu mão” e não visita, os filhos que são proibidos de visitarem, enfim, são inúmeras situações de violências por diversas instituições sociais.

Durante uma oficina com a temática “família: sua constituição e vivências”, Margarida, 42 anos, demonstra de forma patente a relação de marginalização e

abandono que se estabelece a ela e a uma extensa parte do grupo de mulheres. Ao relatar sobre sua família, ela explica: “Ninguém vem me ver, nem meus pais, nem meu marido, aí eu sinto saudade, né? Mas tem que esperar agora, né?” A punição, nessa situação de cárcere, transcende os muros das prisões e alcança a instituição família, que passa a funcionar como um mecanismo perverso de esperança, do desejo de que familiares possam lhes “dar uma chance” por meio de visitas, cartas e ajuda financeira.

Um discurso relatado durante as oficinas corrobora com os estudos indicados pelo Centro pela Justiça e pelo Direito Internacional (2007), o de que é preferível estar em uma unidade insalubre e superlotada próxima ao município de residência de seus familiares do que se transferir para uma unidade distante que permita remição da pena por meio do trabalho e outras atividades, uma vez que o desejo de estabelecer/manter vínculo afetivo e receber visitas funciona como um fio condutor de esperança para suportar o intenso sofrimento psíquico causado pela institucionalização.

## **Rede solidária entre mulheres institucionalizadas e perspectivas para a vida egressa**

Grande parte das mulheres aponta que dividir o espaço de convivência com outras mulheres em uma unidade prisional é um processo desgastante e peculiar. Regras, dividir ou não desejar dividir objetos pessoais e falta de espaço para dormir e transitar tornam-se motivos para desavenças, discussões, ameaças e até mesmo violência física. Durante as oficinas, foi comum algumas mulheres não estabelecerem diálogos com outras participantes, visto que não dividiam a mesma ala ou cela, portanto não possuíam convívio direto. O relacionamento interpessoal fragmentado por paredes institucionais muitas vezes as faziam manter rixas sem sequer conhecer as outras participantes em outros contextos fora da oficina.

Desse modo, as atividades de cooperação foram necessárias para pensar a minimização dos processos de individualização dessas mulheres, resultando em relatos de bom convívio e de construção de uma rede solidária entre elas. Em relação à construção de amizades, mesmo que somente durante o período de internação prisional, encontramos nas palavras de Margarida, 42 anos, o sentimento nomeado como “ciúme”, comum entre as que dividem o mesmo alojamento: “Aqui a gente se cuida, né? É uma pela outra”. Em outra situação, Rosa, 19 anos, diz, referindo-se a uma mulher aprisionada há mais de 10 anos e referência para as normativas de convivência: “Essa aqui é a mãe de todas, ela cuida de todo mundo, ela fala e todo mundo escuta”.

A população carcerária feminina, em sua supremacia, é formada por mulheres em alguma situação de vulnerabilidade social que, ao saírem da prisão, passam a carregar o estigma de “ex-presidiária”, o que dificulta as chances de conseguirem algum emprego e prosperarem nessa nova oportunidade. A situação se torna mais delicada ao considerarmos que a maioria dessas mulheres não possui qualquer formação profissional, muitas das quais não completaram nem mesmo o Ensino Fundamental. O mercado de trabalho, que, por vezes, configura-se como um espaço competitivo, representa ainda para muitas mulheres uma árdua e constante luta para combater as desigualdades e disparidades no tratamento em relação aos homens.

Essa situação, atrelada à condição de “ex-presidiária”, dificulta a reinserção dessas mulheres, expondo os preconceitos e constantes punições a esse público.

Os processos identificatórios estigmatizantes somados ao desamparo do Estado fazem com que a egressa do sistema prisional se torne mais uma marginalizada na paisagem psicossocial e contribuem para que algumas delas reincidam e retornem ao sistema prisional, segundo análise conjunta das próprias participantes durante as oficinas.

Outra situação observada referente à vida egressa dessas mulheres está atrelada à dificuldade de visualização e concretude nos planos para a vida fora da prisão, suas metas e objetivos. São comuns os planos de difícil concretização, quase sempre distantes da realidade de cada uma. Hortência, 22 anos, reclusa há seis meses, relata seus planos para quando sair do cárcere: “Quando eu sair daqui vou fazer uma faculdade e montar meu próprio negócio, minha família vai me ajudar”. Hortência não consegue, contudo, explicar como fará para ingressar em uma instituição de Ensino Superior, ou em que constituirá seu próprio negócio.

Discursos religiosos que projetam em um ser superior o destino de suas próprias vidas são recorrentemente apresentados por essas mulheres, que, no entanto, não vislumbram meios objetivos para conseguir vencer as adversidades que as esperam, o que pode ser percebido no relato de Petúnia, 25 anos, sentenciada a 6 anos de reclusão e que cumpriu um quarto dessa pena:

*Aí eu tinha 16 anos e comecei a namorar um rapaz que vendia drogas... daí eu comecei a gostar dessa vida, ganhava as coisas, ia nas festas e comecei a me sentir bem, sabe? Eu era muito nova. Fui detida já duas vezes quando ainda era de menor, mas não aprendi. Sempre voltava, agora estou aqui. Mas tenho fé em Deus que irei sair logo e conseguir me manter longe daqui.*

A ausência de políticas públicas para uma possível vida egressa e a presença das facções e do tráfico dificultam a construção de uma vida cidadã que faça essas mulheres compreenderem os processos sócio-histórico-políticos e culturais e, subsequentemente, a construção de condições favoráveis para que elas subtraíam as vulnerabilidades pessoais, sociais e institucionais referentes ao coletivo de mulheres.

## Considerações finais

Estar recluso em um sistema prisional leva as pessoas a um ambiente hostil, que interditará, em muitas ocasiões, qualquer possibilidade de produção de subjetividade que conduza a vidas mais autônomas e habilidosas frente ao mundo extramuros. Nessa acepção, este artigo buscou apresentar o trabalho participativo realizado por discentes de Psicologia com mulheres aprisionadas em uma unidade prisional na região sul de Mato Grosso. Dentre as ações desenvolvidas, destacamos as oficinas socioeducacionais, que visaram promover intervenções que remontassem um ambiente protegido para as mulheres aprisionadas falarem de suas vulnerabilidades, potencialidades e modos possíveis de enfrentamento dos embates e tensões diárias vivenciadas no ambiente institucional.

Desse modo, podemos dizer que apesar de histórias distintas e constituições singulares de existência, essas mulheres compartilham algo em comum: a privação da liberdade e um histórico imensurável de negligências e vulnerabilidades de diversas ordens possíveis, mas, para além disso, o desejo de uma vida potente, respeitosa e prazerosa. Ao trazermos os relatos com nomes ficcionais de flores (Tulipa, Dália, Jasmim, Margarida, Rosa, Magnólia), oferecemos um jardim polifônico de experiências que se repetem, cada qual com sua singularidade, mas repetidas em saudades, solidão, abandonos, medos, dúvidas, família, desejo de liberdade, esperança e reflexões de perspectivas egressas.

Dito isso, a utilização de recursos e estratégias sociopedagógicas como poesia, música, cinema, conto, teatro, desenho, entre outros, pode parecer uma atividade irrelevante para olhares desatentos, mas é um dispositivo disparador de subjetividades que nos permite acesso a informações sobre preferências, estilos de vida e narrativas que, de todo modo, foram as ferramentas mais necessárias para a proposta de intervenções colaborativas, respeitadas e democráticas, permitindo, assim, que as mulheres aprisionadas e os extensionistas compartilhassem suas histórias e experiências.

Podemos perceber nos discursos das mulheres privadas de liberdade uma realidade social marcada pela naturalização das desigualdades e tragédias vivenciadas, principalmente relacionadas às questões econômicas, raciais e de gênero. Essas mulheres reproduzem e observam suas vivências e experiências de forma intrínseca e inalterável, sem analisar a perversidade dos atravessamentos que as constituem, o que demonstra uma série de falhas no que se refere às políticas públicas vigentes em sua realidade, que não fornecem meios para que compreendam o próprio processo de encarceramento em universos macro e micropolíticos. Em outras palavras, reconhecer os atravessamentos que as constituem enquanto seres desejantes, suas potencialidades e limitações, buscando trazer elucidações frente à constituição e produção da subjetividade.

Driblar a matriz e a inteligibilidade ou propor rupturas com os processos de estigmatização de “mulher presidiária” requer resistir aos atravessamentos normatizadores de subjetividade que se conectam em redes de práticas e discursos institucionalizantes que delimitam contornos identitários rígidos e fixos. Quase todas as pessoas que buscam fugir do estigma da vida institucionalizada caem em relações hierárquicas e de poder que as diferenciam e as empurram à margem, à exclusão, aos processos de estigmatização, de preconceitos e de discriminação.

Para aquelas mulheres aprisionadas, as quais recaem como sujeitos da diferença em uma polarização de inadequação social ou marginalizada, recorreremos ao conceito de abjeto (Butler, 2003). Essas mulheres, esquecidas pela sociedade, recebem o repúdio ao apresentarem dificuldades para superar as arbitrariedades sociais que as conduzem ao aprisionamento. A zona inabitável e inóspita é destinada aos seres abjetos, que devem aceitar cabisbaixos e sem questionamento a condição de doentes, bandidos, intoleráveis e indesejáveis, que os desqualifica enquanto sujeitos de direitos.

Em avaliações conjuntas entre coordenador, discentes/extensionistas e participantes do projeto, que foram realizadas semestralmente e com os três grupos de mulheres, discutiu-se a pertinência das atividades desenvolvidas. Nesse momento de fala livre, tanto as participantes quanto os (as) discentes/extensionistas discorreram sobre o que aprenderam e apreenderam com os encontros. Da parte das mulheres participantes, ouviu-se que as oficinas facilitavam o convívio entre elas, ajudavam na resolução de problemas, na construção de uma política solidária e funcionavam como um momento de escuta e de fala. Da parte dos (as) discentes/extensionistas, ouviu-se sobre a importância da aprendizagem ética-profissional em uma unidade prisional, local em que se faz necessário resistir diante das inúmeras limitações.

Por fim, ao nos depararmos com essas mulheres, frequentando as oficinas propostas, não tínhamos a expectativa de que nunca mais iriam reincidir em algum delito criminal. Grande parte das condições que as conduzem para o aprisionamento permanece invisível aos olhos de uma sociedade punitiva, controladora, que age na ordem de um binário que desprivilegia a composição dessas cidadãs de direitos em interseccionalidade com diversos marcadores sociais. Aos

poucos, a equipe de extensionistas descobriu essas flores no “jardim das esquecidas”, com cada uma de suas especificidades, cores, texturas, quantidade de pétalas, que mesmo no terreno árido do cerrado renascem e desabrocham em flores de aço: delicadas e resistentes.

*Recebido em 31 de agosto de 2019.*

*Aprovado em 15 de outubro de 2019.*

## Referências

AFONSO, Maria Lucia Miranda. “Construindo a oficina: demanda, foco, enquadre e flexibilidade”. In: AFONSO, Maria Lucia Miranda. *Oficinas em dinâmica de grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006. pp. 31-61.

BARCINSKI, Mariana; CÚNICO, Sabrina Daiana. Mulheres no tráfico de drogas: retratos da vitimização e do protagonismo feminino. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 16 (1): 59-70, 2016.

BLEGER, Judith. “Psicologia Institucional”. In: BLEGER, Judith. *Psico-Higiene e Psicologia Institucional*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984. pp. 31-54

BRASIL. *Decreto-Lei n. 2.848 de 07 de dezembro de 1940*. Brasília: Código Penal Brasileiro. Diário Oficial da União, 1940.

BRASIL. *Portaria Interministerial n. 210, de 16 de janeiro de 2014*. Institui a Política Nacional de Atenção às Mulheres em Situação de Privação de Liberdade e Egressas do Sistema Prisional, e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 2014.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós, 2008.

CENTRO PELA JUSTIÇA E O DIREITO INTERNACIONAL. *Relatório sobre mulheres encarceradas no Brasil*. 2007.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de ética profissional dos psicólogos*. Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2005.

DAVIS, Angela Yvonne. *Are prisons obsolete?* New York: Seven Stories Press, 2003.

DE BARROS, Regina Benevides. *Grupo: A afirmação de um simulacro*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio e Calvim, 1996.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: DE HOLLANDA, Heloisa Buarque. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. pp. 206-242.

DE MOURA, Tatiana Whately; RIBEIRO, Natália Caruso Theodoro. *Levantamento nacional de informações penitenciárias*, Infopen: junho de 2014. Brasília: Departamento Penitenciário Nacional-Ministério da Justiça, 2014.

DE OLIVEIRA, Odete Maria. *Prisão: um paradoxo social*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.

DE OLIVEIRA, Simone Francisca. “Mulheres em situação de prisão”. In: FLEURY-TEIXEIRA, Elizabeth Maria; MENEGUEL, Stela Nazareth. *Dicionário feminino da infâmia: acolhimento e diagnóstico de mulheres em situação de violência*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2015. pp. 244-245.

FÓRUM DE PRÓ-REITORES DE EXTENSÃO DAS INSITUIÇÕES PÚBLICAS DE EDUCAÇÃO SUPERIOR BRASILEIRAS. *Plano Nacional de Extensão Universitária*. Brasília: Rede Nacional de Extensão, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. “Prisões e revoltas nas prisões”. In: DA MOTTA, Manuel Barros. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a. pp. 61-68.

FOUCAULT, Michel. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2003b. pp. 243-276.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 2005.

FRINHANI, Fernanda de Magalhães Dias; DE SOUZA, Lídio. Mulheres encarceradas e espaço prisional: uma análise de representações sociais. *Psicologia: teoria e prática*, 7 (1): 61-79, 2005.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GUATTARI, Félix. “Da produção da subjetividade”. In: PARENTE, André. *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. pp. 177-191.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. “Subjetividade e história”. In: GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005. pp. 33-148.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?” In: DA SILVA, Tomaz Tadeu. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2003. pp. 103-133.

KASTRUP, Virgínia; BARROS, Regina Benevides. “Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia”. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; DA ESCÓSSIA, Liliana (orgs.). *Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp. 76-91.



LEMGRUBER, Julita. *Cemitério dos vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres*. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

MOURA, Tatiana. *Rostos invisíveis da violência armada: um estudo sobre o Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

NOGUEIRA, Conceição. Feminismo e Discurso do Gênero na Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 13 (1): 107-128, 2001.

NOGUEIRA, Conceição. *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Salvador: Devires, 2017.

PARKER, Richard; AGGLETON, Peter. *Estigma, discriminação e AIDS*. Rio de Janeiro: ABIA, 2001.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*. 9 (2), 460-482, 2001.

ZIMERMAN, David Epelbaum; OSÓRIO, Luiz Carlos. *Como trabalhamos com grupos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

# Segurança Alimentar, produção de alimentos e saúde: um olhar para os territórios agrícolas de Mato Grosso

*Marcia Leopoldina Montanari Corrêa<sup>1</sup>*  
*Wanderlei Antônio Pignatti<sup>2</sup>*  
*Marta Gislene Pignatti<sup>3</sup>*  
Universidade Federal de Mato Grosso

**Resumo:** O modelo de produção de alimentos pautado no uso de insumos químicos, produção de monocultivos e transgenia traz consequências à saúde e segurança alimentar das pessoas e dos territórios, impondo-se como hegemônico. O presente ensaio parte das reflexões teóricas de uma pesquisa sobre contaminação de alimentos realizada na região da Bacia do Rio Juruena em Mato Grosso entre os anos de 2015 e 2018 e discute a imposição aos agrotóxicos como categoria presente na determinação social do processo saúde doença naquele território.

**Palavras-chave:** Segurança Alimentar, Resíduos de Agrotóxicos; Produção de Alimentos; Saúde Ambiental.

<sup>1</sup> Nutricionista, mestre em Saúde Coletiva, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. Docente do Instituto de Saúde Coletiva (UFMT).

<sup>2</sup> Médico, mestre em Saúde e Ambiente (UFMT) e doutor em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz. Professor titular aposentado do Instituto de Saúde Coletiva da UFMT.

<sup>3</sup> Graduada em Ecologia pela (Unesp), mestre e doutora em Saúde Coletiva (Unicamp). Professora titular do Instituto de Saúde Coletiva da UFMT.

## **Food Security, food production and health: a look at the agricultural territories of Mato Grosso**

**Abstract:** The food production model based on the use of chemical inputs, monoculture production and transgenic has consequences for the health and food security of people and territories, imposing itself as hegemonic. This paper starts from the theories of a research on food contamination carried out in the Bacia do Rio Juruena region in Mato Grosso between 2015 and 2018 and discusses the imposition of pesticides as a category present in the social determination of the health disease process in that territory.

**Keywords:** Food Safety, Pesticides Residues; Food Production; Environmental health.

## **Seguridad alimentaria, producción alimentaria y salud: una mirada a los territorios agrícolas de Mato Grosso**

**Resumen:** El modelo de producción de alimentos basado en el uso de insumos químicos, producción de monocultivos y transgénicos tiene consecuencias para la salud y la seguridad alimentaria de las personas y los territorios, imponiéndose como hegemónicos. Este ensayo parte de las reflexiones teóricas de una investigación sobre contaminación de alimentos realizada en la región de Bacia del río Juruena en Mato Grosso entre 2015 y 2018 y analiza la imposición de pesticidas como categoría presente en la determinación social del proceso de enfermedad de la salud en ese territorio.

**Palabras clave:** Seguridad alimentaria; Residuos de plaguicidas; Producción de alimentos; Salud ambiental

## Introdução

A agricultura é uma das mais antigas e tradicionais formas de trabalho humano, por meio da qual se superou o nomadismo e estabeleceram-se diferentes formas de organização social (SANTOS, 2001). Para além da produção de alimentos e produtos para atender necessidades humanas, desde o período pós-guerra, a terra e as formas de produção agrícola sofreram transformações mediadas pelo avanço do capitalismo no campo e caracterizadas pela produção das “*commodities* agrícolas”, cujo valor de uso se dá pelos interesses do capital que regulam os processos de importação e exportação, em detrimento das necessidades de consumo. São produzidas mercadorias agrícolas para produção de biocombustíveis, como o etanol à base de cana e milho, a plantação de árvores para produção de celulose e uso em siderúrgicas, a produção de grãos, como a soja, o milho e o girassol, além de algodão, exportados como produtos primários para outros países (ARAÚJO e OLIVEIRA, 2017).

Estes cultivos encontram no Brasil e, mais particularmente, no bioma Cerrado as condições adequadas ao manejo da produção agrícola que demanda extensas áreas, plantio de poucas espécies, uso de insumos agrícolas, maquinários, fertilizantes químicos, agrotóxicos e transgenia (PORTO e SOARES, 2012; MELGAREJO, 2018; PIGNATI e MACHADO, 2011).

O termo *commodity* significa literalmente “mercadoria” e designa um tipo particular de produto em estado bruto ou primário de importância comercial, (SANDRONI, 1999) cujos preços são definidos em nível global por expectativas ditadas pelos mercados internacionais, pautadas na alta volatilidade devido à natureza cíclica de seu processo produtivo, passível de crises sanitárias, adversidades climáticas, instabilidade cambial, níveis de estoques, oferta e demanda (MARTINS, 2009).

Uma *commodity* enquanto produto primário é utilizada na cadeia agroindustrial de alimentos processados, produção de combustíveis, roupas e outros produtos finais, retornando ao consumidor com suas características iniciais modificadas, ou seja, como um novo produto, uma mercadoria. Ainda que componha a alimentação em forma de alimento processado, o modelo de produção de *commodities* pode comprometer a produção e abastecimento local, reduzindo a oferta de variedades de alimentos naturais e expondo as populações e ambientes aos riscos do seu processo produtivo.

A sociedade pós-moderna produz seus alimentos para atender às demandas de consumo cada dia mais desigual. Por um lado, o ultraprocessamento de alimentos alavancado pela indústria alimentícia coloca à disposição do mercado preparações de composição pouco saudável, evidenciando o papel da mídia na formação e fidelização de novos consumidores, cujos indicadores de saúde apontam um perfil de adoecimento crônico, progressivo e altamente letal (MONTEIRO, 2009; 2013). Por outro lado, coexistem a fome, deflagrada ou oculta, daqueles que não têm acesso regular e contínuo a alimentos, de forma diversificada

e segura com indicadores de subnutrição e insegurança alimentar (SEGALL CORREIA et al, 2009; SANTOS et al, 2018). E, de forma transversal a todo este processo de transição nutricional, epidemiológica e sanitária, consumidores de alimentos e de água estão submetidos a um processo de contaminação química derivativa do processo produtivo de alimentos e *commodities* agrícolas.

A produção de monocultivos, para além de seu impacto decorrente da imposição aos agrotóxicos e aos transgênicos, também pode comprometer o acesso à alimentação adequada por restringir a diversidade de alimentos disponíveis, produzidos localmente. A relação entre contaminação dos alimentos, do ambiente e produção agrícola é presumível em regiões de intensa utilização de insumos químicos, como é o caso dos municípios de Sapezal, Campos de Júlio e Campo Novo do Parecis, da região da Bacia do Rio Juruena. A soberania alimentar é necessária para a garantia da segurança alimentar e nutricional e diz respeito ao direito dos povos em definirem o que, para quem e em quais condições produzir, ou seja, representa a soberania dos agricultores e agricultoras, extrativistas, pescadores e pescadoras, entre outros grupos, sobre sua cultura e sobre os bens da natureza (CONSEA, 2017). Neste sentido, a discussão da Soberania e Segurança Alimentar também se apresenta como necessária à compreensão do processo saúde-doença nestes municípios.

O presente ensaio discute o processo de contaminação dos alimentos em sua dinâmica impositiva como um determinante de saúde em região de intensa produção agrícola no estado de Mato Grosso a partir dos pressupostos teóricos da Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional dos Territórios. Compreende o cumprimento do Direito Humano à Alimentação Adequada como condição para o Direito à Saúde, com vistas ao qual se faz necessário discutir os modelos de produção e obtenção de alimentos, partindo do paradigma da determinação social do processo saúde-doença, que busca embasamento nos preceitos do Realismo Dialético para discutir a questão da produção de alimentos e a exposição aos agrotóxicos.

## **Cenários de Produção Agrícola e uso de agrotóxicos em Mato Grosso**

A ocupação dos territórios de produção no Brasil não é um processo recente. Iniciou-se com os ciclos econômicos no Brasil Colônia, primeiro como parte da exploração extrativista vegetal, nos ciclos de Pau-Brasil e mineral, com a extração de ouro e outros minérios, seguindo para a produção de cana-de-açúcar, café, cacau, borracha, com os territórios ocupados por latifúndios, exploração de força de trabalho indígena e negra, produção em monocultivos, exportação para o império, lógica de poder dominada pela elite da aristocracia rural e hegemonia política e econômica do patriarcado rural (PRADO JR., 2000; HOLANDA, 2016).

Atualmente segue com a produção de soja, milho e algodão, sob os auspícios do *agribusiness* ou agronegócio, conceito norte-americano, cuja origem data de 1957, com a publicação do livro *A Concept of Agribusiness*, de John Davis e Ray Goldberg, evidenciando os avanços tecnológicos no campo e repercutindo no embate político de apoio e disseminação de seus preceitos (MENDONÇA, 2015). A evolução deste modelo pauta o período pós-Segunda Guerra Mundial, com a chamada “Revolução Verde”, inaugurando a tecnificação dos processos de trabalho agrícola nos países desenvolvidos e, posteriormente, nos países em desenvolvimento, baseado nas monoculturas, utilização de insumos químicos, maquinários

e progressiva redução da população agrícola, alterando os cenários de campesinato rural para um novo processo de agricultura mecanizada (HOBSBAWN, 2014).

Nos últimos anos, este processo tem se intensificado com a globalização que, dentre outros aspectos, trouxe ao cenário agrícola as grandes empresas transnacionais (MEDINA, 2016) e a desterritorialização da agricultura (SANTOS, 2001; BREILH, 2006), ditando as regras da produção, por meio da dominação do mercado consumidor, do próprio modelo produtivo sobre os quais ele influi e dos territórios de produção (OLIVEIRA, 2016). Segundo Milton Santos, “com a globalização, o que temos é um território nacional da economia internacional, isto é, o território continua existindo (...), ainda que as forças mais ativas do seu dinamismo atual tenham origem externa” (SANTOS, 2001: 37). Ampliam-se, dessa forma, as contradições entre os interesses internos e externos, prevalecendo os interesses externos na pauta de prioridades de governo, sem que haja uma participação nacional efetiva na governança das cadeias do agronegócio (MEDINA, 2016).

Neste contexto, o estado de Mato Grosso tem se consolidado nas últimas décadas como uma região estratégica para a expansão do agronegócio, com a utilização de extensas áreas para produção de monoculturas. Em 2017, Mato Grosso produziu 27% da soja no Brasil, em 9,2 milhões de hectares, 30% do milho, em 4,7 milhões de hectares, e 67% do algodão em 600 mil hectares (IBGE-SIDRA/PAM, 2017).

De acordo com censo agropecuário de 2017 (IBGE, 2017), Mato Grosso apresenta quatro grandes regiões produtivas de lavouras: na porção oeste do estado, os municípios de Campos de Júlio, Sapezal, Campo Novo do Parecis, Tangará da Serra e Diamantino; no centro norte, os municípios sinalizados são Lucas do Rio Verde, Sorriso Sinop e Nova Mutum; no sudoeste estão os municípios de Primavera do Leste e Campo Verde; e, ao sul, os municípios de Rondonópolis e Itiquira. Recentemente o avanço das fronteiras agrícolas segue para o leste e nordeste do estado, abarcando municípios de Água Boa, Canarana e Querência, ampliando as áreas destinadas às monoculturas e, conseqüentemente, o desmatamento e a exposição aos agrotóxicos, conforme é possível observar na Figura 1.

Os maiores volumes de utilização de agrotóxicos se concentram em áreas destinadas à produção de *commodities* agrícolas no estado. Conforme metodologia proposta por Pignati et al (2017), que estima o volume de uso de agrotóxicos partir da área plantada, com base no consumo médio de litros de produto formulado utilizado para cada cultura agrícola, estas mesmas regiões utilizaram grandes volumes de agrotóxicos em suas lavouras no período analisado, com destaque para os municípios de Campos de Júlio, Sapezal e Campo Novo do Parecis que apresentaram uma média registrada de utilização de agrotóxicos acima de 1 milhão de litros no ano de 2017, conforme é possível observar na Figura 2.

### Área plantada em hectares, Mato Grosso 2017

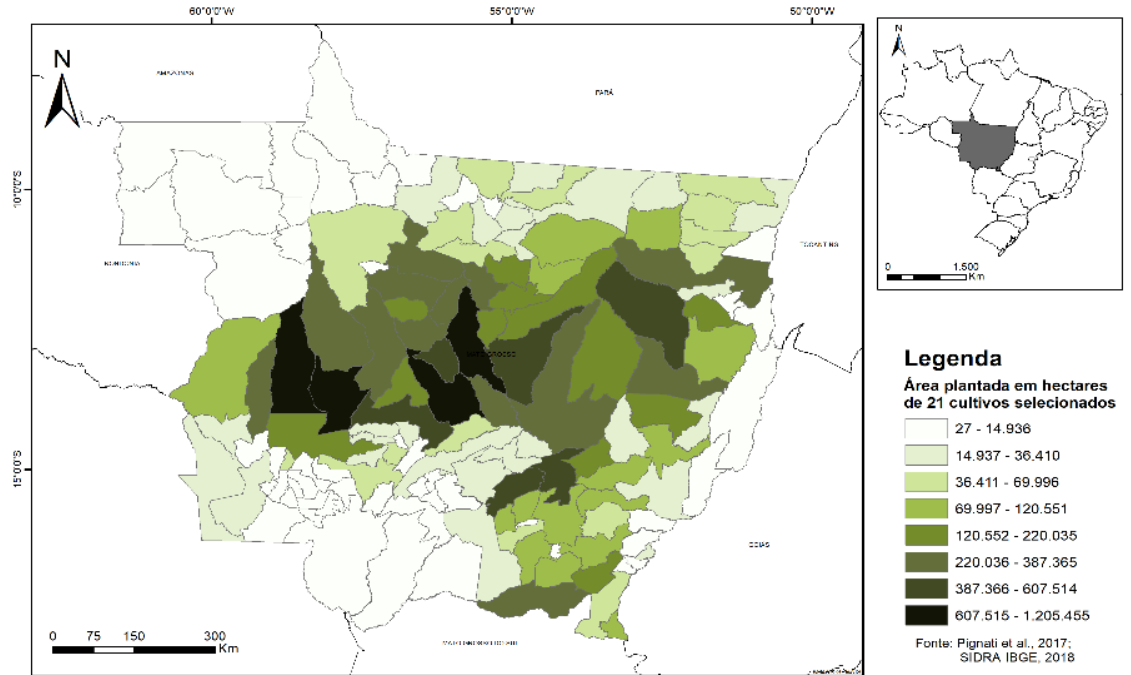


Figura 1. Mapa de área plantada nos municípios de Mato Grosso, 2017. Fonte: NEAST/ISC/UFMT, setembro de 2018.

### Estimativa de consumo de agrotóxicos em litros de produtos formulados, Mato Grosso 2017

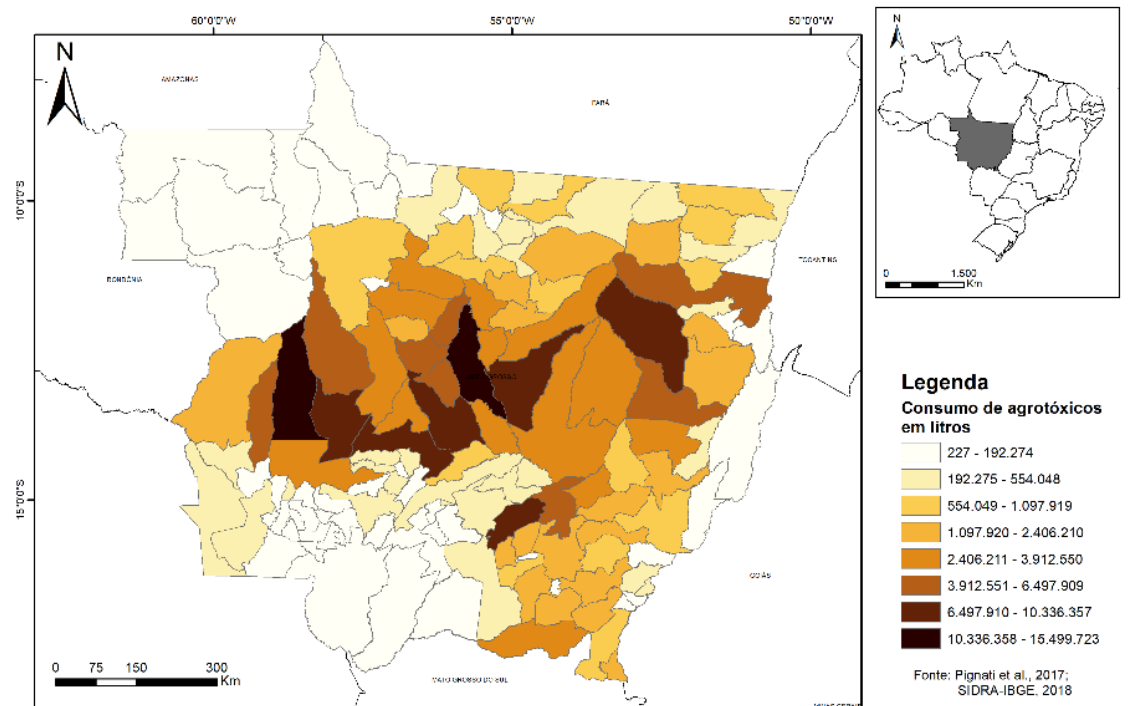


Figura 2. Mapa de Utilização de agrotóxicos por município do estado de Mato Grosso, 2017. Fonte: NEAST/ISC/UFMT, setembro de 2018.

O estado de Mato Grosso é o maior produtor nacional de soja, milho, algodão, bovinos e lidera também o ranking quando se trata da utilização de agrotóxicos nas suas lavouras. Dos 141 municípios, 82 destinam parte de seus territórios à produção de monoculturas, tendo colhido área superior a 10 mil hectares de soja na safra 2016 (IBGE-CENSO AGROPECUÁRIO, 2017). Dentre estes municípios se destacam Campo Novo do Parecis, Campos de Júlio e Sapezal que fazem parte das bacias dos rios Juruena, Tapajós e Amazonas e localizam-se na porção oeste do estado de Mato Grosso. O processo de colonização dos territórios intensificou-se na década de 1970 com o avanço das fronteiras agrícolas pelo estado de Mato Grosso. Atualmente, os municípios têm sua economia pautada pela produção de *commodities* agrícolas, estando classificados entre os 20 maiores PIB relativos ao agronegócio no Brasil (IBGE-SIDRA/PM, 2018).

O PIB per capita dos três municípios é em média R\$ 134 mil, em valores atuais, cerca de quatro vezes o valor do PIB per capita estadual e nacional. A agricultura empresarial ocupa lugar de destaque na região que desponta no cenário nacional sob a administração de grandes (e poucos) grupos econômicos, além da concentração fundiária e produção hegemônica de *commodities* agrícolas. Os municípios, juntos, correspondem 10% da produção estadual em toneladas de soja, 12% do milho, 37% do algodão, 43% do girassol e 17% da cana-de-açúcar, enquanto contribui com 3% da produção estadual em toneladas de arroz e 12% do feijão (IBGE-SIDRA/PAM, 2018).

A maior parte dos estabelecimentos rurais nos três municípios, cerca de 74%, tem acima de 2,5 mil hectares, com uma média de 6 mil hectares. Poucos estabelecimentos rurais têm menos de 100 hectares na região, correspondendo a uma área inferior a 5% do total, sendo estas áreas majoritariamente destinadas à produção de *commodities* agrícolas e as áreas destinadas a agricultura camponesa pouco expressivas (OLIVEIRA et al, 2018). A região também utiliza elevados volumes de agrotóxicos, conforme aponta a figura 2, com média de 12 a 15 litros de produto formulado por hectare para todas as culturas produzidas no ano de 2017 (IBGE-SIDRA/PAM, 2018; PIGNATI et al, 2017).

Apesar de utilizar grande porção de seus territórios para a produção de grãos, cana e algodão, aproximadamente 96% dos territórios agriculturáveis dos três municípios, há uma dependência de alimentos produzidos em outras regiões, sobretudo frutas, hortaliças folhosas e não folhosas, arroz, feijão, leite e derivados, carnes e outros produtos, o que corresponde a um descompasso entre a produção local e regional e a produção de *commodities*. Tal fato é observado na definição dos territórios de produção, cuja hegemonia do modelo produtivo do agronegócio se insere até mesmo nas práticas agrícolas de pequenas propriedades nestes municípios, implicando na “homogeneização da produção agrícola”, haja vista as dificuldades expressas em produzir alimentos “de outras formas”, situações que evidenciam a ausência de discussões acerca da soberania e segurança alimentar e nutricional dos territórios em questão.

Para Altieri (2012), um dos principais problemas decorrentes da homogeneização dos sistemas agrícolas é o aumento da vulnerabilidade dos cultivos a pragas e doenças que podem ser devastadoras em grandes plantações, aumentando exponencialmente a utilização de agrotóxicos para combatê-las e reduzindo sua efetividade e seletividade. Também a ausência ou insuficiência de complementaridade entre as atividades agrícolas desempenhadas nas grandes fazendas e a dependência para a aquisição de sementes e insumos vulnerabilizam a sustentabilidade do modelo.



## Soberania e segurança alimentar e nutricional, o direito humano à alimentação adequada e à saúde: interface de conceitos

A alimentação adequada é um direito humano fundamental, indispensável à realização dos direitos consagrados no Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e na Constituição Federal Brasileira. Segundo a Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN):

A Segurança Alimentar e Nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. (LOSAN, Artigo 3º)

Para seu efetivo alcance, preceitua a ampliação das condições de acesso aos alimentos por meio da produção, em especial da agricultura tradicional e familiar, a utilização sustentável dos recursos, a garantia de qualidade dos alimentos e o respeito à soberania.

A “ideia” de Soberania Alimentar vem sendo discutida desde a década de 1940, tendo como precursor no Brasil, Josué de Castro, médico pernambucano que discutia a questão da fome e da produção de alimentos como um determinante social *produzido* pelo capitalismo. A fome não era apenas descrita como um fenômeno biológico, mas como um fenômeno político, engendrado e produzido pela concentração de terras, ausência de reforma agrária e baixa tecnificação no campo, o que incorria em abandono das terras e migração para as cidades, acentuando a exclusão, a fome e as doenças (CASTRO, 2007).

Em *Geografia da Fome*, ele trata da questão alimentar brasileira tendo como cenário as décadas de 1940 e 1950, discutindo a precarização da agricultura brasileira, que à época utilizava técnicas “feudais” de produção, bem como a concentração de terras e a pobreza dos agricultores que, sem condições de produzir, migravam para as cidades.

Mesmo industrializando-se, a nossa economia seguiu os ditames de uma economia de tipo colonial, politicamente desinteressada pela sorte da maioria, apenas ocupada em desenvolver mais o já desenvolvido e em enriquecer mais os já enriquecidos pelo sistema vigente. E é nesse aspecto desequilibrante que o nosso desenvolvimento econômico não corresponde a um autêntico desenvolvimento social, que representa a autêntica aspiração das massas brasileiras. (CASTRO, 2007: 275)

Apesar das contribuições de Josué de Castro, o conceito de Soberania Alimentar passou a ser discutido mais amplamente a partir de 1996 com a participação dos movimentos sociais de agricultores da Via Campesina na Cúpula Mundial de Alimentação, sendo compreendida como o direito dos povos a definir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos, respeitando suas próprias culturas (DESMARAI, 2013: 41).

Dentre os compromissos da Declaração de Roma, a garantia do Direito Humano a Alimentação Adequada, bem como a preocupação com a produção de alimentos de forma ambientalmente sustentável e justa, valorizando sistemas alimentares regionais e locais, priorizando a produção de alimentos para abastecimento local, com base nas necessidades alimentares e na cultura de cada país (DECLARAÇÃO DE ROMA, 1996), contrapõem a lógica mercadológica do modelo de agricultura imposta e fortalecida pela Revolução Verde. Para WITTMAN (2010: 92), um dos aspectos mais relevantes da perspectiva da Soberania

Alimentar está em ampliar as discussões no campo da Segurança Alimentar e Nutricional, para além do acesso regular e permanente aos alimentos, numa perspectiva de promoção da reconexão entre alimentos, natureza e comunidades. Outros elementos estruturam a Soberania Alimentar: a luta contra a agricultura industrial corporativa, pelas devastações ambientais e sociais que provoca; a reafirmação do pequeno agricultor, no contexto atual da globalização; a perspectiva da constituição de uma nova ordem alimentar mundial, sustentável e socialmente justa (BERNSTEIN, 2015: 278).

A chamada “modernização da agricultura” gerou inúmeros impactos no ambiente e na saúde das pessoas, sendo as intoxicações por agrotóxicos um dos principais agravos entre os problemas de saúde (CARNEIRO et al, 2015). Além de acometer quem manipula diretamente os produtos formulados, seja na mistura ou na aplicação, estudos apontam para a elevada incidência de doenças associadas à exposição aos agrotóxicos em populações de regiões de intensa produção agrícola e que mais utilizam estes produtos em suas lavouras (MOREIRA et al, 2012; PIGNATI et al, 2017; RIGOTTO et al, 2013; MOSTAFALOU E ABDOLLALI, 2017).

Além da exposição aos agrotóxicos em alimentos *in natura* e processados, a reduzida diversidade de espécies que se consome na alimentação humana, intensifica a produção e o consumo de alimentos altamente industrializados, nutricionalmente pobres em vitaminas e minerais e ultraprocessados (MONTEIRO, 2013). Tal situação traz impactos à saúde, pois a diversidade de hábitos alimentares e os recursos naturais são importantes contributos para uma dieta rica em micronutrientes, que poderia ser melhor promovida por sistemas alimentares descentralizados, baseadas em circuitos regionais e locais de produção de alimentos, distribuição e consumo com base em uma agricultura familiar diversificada (MALUF et al, 2015: 2306) e ambientalmente sustentáveis, pautados em sistemas agroecológicos de produção (ALTIERI, 2012).

A ocupação desigual do território também afeta o trabalho e a saúde. Dados nacionais do Censo Agropecuário de 2017, recentemente publicados, apontam uma redução de 9,5% no número de estabelecimentos classificados como de agricultura familiar e redução de 2,2 milhões de postos de trabalho na agricultura familiar, em relação ao último Censo, de 2006 e, apesar de representar o maior contingente dos estabelecimentos agrícolas do país (77%), ainda ocupam uma área menor equivalente a 80,89 milhões de hectares, ou 23% da área agrícola total do país.

Para BREILH a ligação entre o sistema agrícola e a saúde não está reduzida à relação entre abastecimento e consumo de alimentos, mas amplia-se para a determinação de problemas de saúde como excesso de peso, diabetes, várias formas de câncer, intoxicação crônica e aguda, malformações congênitas e deficiências (BREILH, 2016). A produção de alimentos está associada ao processo de industrialização, urbanização das cidades no período pós-guerra, ao êxodo rural e às intensas transformações nos modos de consumo das pessoas. Neste sentido está também associada às mudanças nos perfis de ocupação dos territórios, alterando as próprias relações sociais. Consequentemente é um fenômeno associado à questão da saúde.

## Imposição dos agrotóxicos nos territórios de produção agrícola e além

Olhar para a ocupação dos territórios de produção agrícola sob o viés do Realismo Dialético implica em analisar as dimensões real e atual (BREILH, 2006; OLIVEIRA et al, 2017), da imposição do uso de agrotóxicos e suas implicações na disponibilidade de alimentos, poluição ambiental e contaminação da água e dos alimentos que abastecem estas regiões.

Milton Santos discute o conceito de territórios para além de um espaço geográfico delimitado, ampliando-se para as relações sociais e de poder, os modos de vida, as formas de reprodução social determinando seu processo de ocupação e legitimação (SANTOS, 2001). Atualmente, os territórios tendem a sofrer uma “compartimentação generalizada”, no qual a interface entre os movimentos gerais da sociedade global e os movimentos particulares de cada ação local e regional se confrontam (SANTOS, 2001: 37) movimentos que, segundo o autor, retiram a capacidade de decisão das pessoas sobre seus destinos, tal qual se observa na ocupação de territórios pela agricultura moderna, científica e mundializada, em países como o Brasil (SANTOS, 2001).

Os territórios do interior do Brasil são hoje ocupados hegemonicamente por uma agricultura mecanizada e tecnológica, sob gestão empresarial fortemente associada às perspectivas liberais de acumulação de capital, que se organiza e se insere em todos os campos da vida social, o econômico, o político, o sanitário, o ambiental. Sob um discurso neomalthusiano de ampliação das capacidades produtivas dos territórios para atender à crescente demanda mundial por alimentos, o agronegócio se justifica, se autorregula e legitima um discurso de homogeneização dos modos de vida, ampliando a acumulação de capital por pilhagem dos recursos naturais, explorando os territórios em toda sua capacidade produtiva e expondo as populações aos riscos deste processo produtivo degradante.

As diferentes formas de se produzir e consumir alimentos foram se transformando à medida que o capitalismo, a industrialização e, mais recentemente as novas tecnologias foram incorporando novas formas de organização social, processo desenvolvido e experimentado de diferentes formas em diferentes lugares do mundo pelos grupos sociais, territórios e países. Mazoyer e Roudart (2010) chamam a atenção para as desigualdades entre as diferentes formas de agricultura praticadas no mundo e colocam duas perspectivas principais mediante as quais os problemas alimentares da humanidade foram evidenciados, acentuando-se estas desigualdades: a Revolução Agrícola Contemporânea, caracterizada pela elevada motorização, mecanização, seleção de variedades de plantas e de raças de animais, utilização de fertilizantes e produtos para tratamento de plantas e animais domésticos e a Revolução Verde, que avançou na especialização e tecnificação da agricultura e na modernização dos mercados de circulação global de mercadorias e insumos agrícolas.

Para os autores, estas formas de agricultura não foram acessíveis a todos os agricultores do mundo, os quais permaneceram na agricultura camponesa não mecanizada, sofreram os impactos da baixa dos preços reais de produção, desigualdades no acesso às terras e aos insumos, além das poluições ambientais, obrigando muitos ao êxodo rural e conseqüente migração para as periferias das cidades ou para áreas pouco produtivas, perfazendo um cenário de empobrecimento extremo e fome (MAZOYER E ROUDART, 2010). As populações rurais mais pobres e grupos tradicionais, como indígenas e quilombolas, permanecem submetidos e expostos às injustiças socioambientais ainda hoje (ONU, 2017).

Diante da atual divisão internacional do trabalho e do processo de globalização em curso, o Brasil – e a América Latina como um todo – têm reforçado um modelo econômico fortemente voltado ao seu papel enquanto exportador de mercadorias baseadas nos recursos naturais, como é o caso dos produtos do agronegócio, da mineração e da siderurgia, setores de especial relevância na exportação brasileira (PORTO, 2007: 509).

O modelo de dominação do capital pela comercialização de alimentos no mercado mundial influi muito negativamente na estrutura produtiva familiar camponesa, sendo que a isso se liga a práxis difundida pelas transnacionais agroquímico-alimentar-financeiras, de que a produção agropecuária tem que servir aos mercados (THOMAZ JÚNIOR, 2013: 370).

Nesta direção, o cenário atual aponta para a formação de oligopólios transnacionais que dominam a produção e o consumo de alimentos no mundo, com a fusão de empresas em complexos agroindustriais (PELAEZ, 2013), além das grandes redes de supermercados e marcas de alimentos industrializados. Para Maluf et al, 2015, tal processo de produção baseado em larga escala por monoculturas altamente mecanizadas estão inter-relacionadas com tendências atuais para a monotonia alimentar e o empobrecimento das dietas alimentares, refletindo a ausência de políticas de Soberania Alimentar (MALUF et al, 2015: 2305).

Por outro lado a falta de investimentos nas formas sustentáveis de agricultura e no fortalecimento da agricultura camponesa e familiar, evidenciam a iniquidade no acesso a terra e ao alimento, com cenários futuros apontando para o aumento das desigualdades, da fome e das doenças crônicas e subcrônicas relacionadas à alimentação em todo o mundo. Para Mazoyer e Rodart (2010), cenário duplamente malthusiano do qual o aumento de produção agrícola pela tecnificação dos métodos não resolverá a questão se não forem discutidas a produção local sustentável e a circulação das mercadorias em nível global, pautada em princípios éticos, não pelas vicissitudes dos mercados, pois “os produtos agrícolas e alimentares não são mercadorias como as outras: seu preço é o da vida e, abaixo de um certo patamar, o da morte” (MAZOYER e ROUDART, 2010: 34).

A “imposição” aos agrotóxicos subscreve a ocupação dos territórios pelo modelo hegemônico de produção e se desdobra em diversas outras evidências, como a contaminação das águas e dos alimentos nos municípios brasileiros. A contaminação das águas de abastecimento tem sido recentemente discutida, a partir da publicação dos resultados do SISÁGUA, programa do Ministério da Saúde, responsável pelo monitoramento das águas de abastecimento nos municípios, cuja periodicidade de análise para resíduos de agrotóxicos é semestral, conforme preconiza a Portaria de Potabilidade da água 2914/2011 (MS, 2011). Os resultados apontam que em 1.396 municípios brasileiros, abrangendo uma população total de mais de 85 milhões de pessoas, há traços de todos os 27 agrotóxicos na água para consumo humano pelo menos uma vez entre 2014 e 2017, estando a maioria localizado no corredor agroindustrial do Brasil, estendendo-se do Sul/Sudeste ao Centro-Oeste e até o Nordeste (GABERELL E HOINKES, 2019).

Com relação ao monitoramento de resíduos de agrotóxicos em alimentos, o programa da ANVISA denominado PARA (Programa de Análises de Resíduos de Agrotóxicos em Alimento) vem realizando análises de presença de resíduos de agrotóxicos em vegetais desde sua implantação em 2001. Em seu último relatório, evidenciou a presença de resíduos de agrotóxicos em 70% das 12 mil amostras de alimentos testadas entre 2013 e 2015, sendo que 20% das amostras apresentaram resíduos de agrotóxicos que excederam os níveis permitidos ou continham agrotóxicos não autorizados para cultura (PARA/ANVISA, 2015). Ainda que existam

programas de monitoramento vinculados ao Ministério da Saúde, não há uma atuação mais intensa dos órgãos governamentais no sentido de rastrear a produção e promover a correção das cadeias produtivas. Análises caras, não abrangentes da totalidade de ingredientes ativos autorizados no Brasil, processos de coleta feitos por amostragem e o não cumprimento da periodicidade da análise da água de consumo pelos municípios evidenciam que os resultados de contaminação podem ser mais graves que os atualmente apresentados e divulgados pelos programas de monitoramento.

Nesta perspectiva a exposição aos agrotóxicos abrange toda a população, em graus variáveis, desde uma exposição mais intensa em territórios de produção agrícola até a exposição aos resíduos presentes em alimentos e na água de abastecimento, resquícios de um modelo que desconsidera a saúde e a vida. Essa exposição tem caráter impositivo, pois desconsidera o direito humano à alimentação adequada ao não garantir o acesso à informação sobre os modelos produtivos, uso de agrotóxicos, presença de resíduos e riscos à saúde, além da insuficiência de políticas públicas de incentivo à produção de alimentos por outros modelos produtivos mais sustentáveis e não químico – dependentes.

## Considerações finais

A relação entre produção de alimentos, soberania alimentar e saúde se dá na interface de diversos fatores: a contaminação da água de consumo, do ar, dos rios, dos alimentos repercute de forma aguda e crônica no processo de adoecimento das populações e representam importantes mecanismos na determinação social do processo saúde-doença, com base na imposição às consequências do modelo de produção químico-dependente.

A ausência de informações ao consumidor de alimentos e água acerca dos modelos de produção e seus processos apontam a manipulação das informações de contaminação e distanciamento entre os consumidores e produtores, entre o ser humano e o alimento. Exemplos disso são:

1. Expansão desenfreada e desregulada das áreas de produção de monocultivos em detrimento de áreas destinadas à produção familiar, em circuitos locais e regionais, evidenciando a ausência de áreas livres de agrotóxicos para a produção de alimentos orgânicos e agroecológicos nos territórios estudados e no estado de Mato Grosso, dificultando este tipo de produção no estado;
2. Ausência de informações sobre os transgênicos: quais são, para que servem, quais seus possíveis impactos à saúde dos consumidores, dos sistemas produtivos e do ambiente; apesar de haver legislação que obriga a indústria a informar o uso de alimentos transgênicos na composição de alimentos industrializados, grande parte da população desconhece seus conceitos, usos e riscos, ainda que parte expressiva dos territórios de Mato Grosso seja destinada ao plantio de sementes transgênicas.
3. Informações sobre tipos de lavouras (convencionais, orgânicas, transgênicas, agroecológicas, sintrópicas). A ausência de informações sobre as formas de se produzir os alimentos transfere a mensagem de que há

apenas uma única forma possível de produção de alimentos, induzindo uma narrativa de defesa do agronegócio em detrimento dos seus riscos sanitários e ambientais.

4. Ausência de transparência na divulgação de informações sobre comercialização e utilização dos agrotóxicos, condições climáticas de aplicação, misturas realizadas nas caldas, com potencial tóxico de interação e sinergia.
5. Ausência de informações acerca de resíduos de agrotóxicos em alimentos. As análises do PARA são escassas, irregulares, representam uma pequena amostra dos alimentos de origem vegetal produzidos e consumidos no país e sua divulgação sofre interferências políticas, não permitindo uma atuação sanitária corretiva das cadeias produtivas de alimentos em tempo hábil. As mudanças nas metodologias de divulgação dos resultados dos relatórios do PARA/ANVISA de avaliação da ingestão crônica para avaliação de risco de ingestão aguda, o fato de não analisar produtos de origem animal e desconsiderar o monitoramento dos agrotóxicos mais utilizados no país, tais como glifosato, paraquat e 2,4-D, evidenciam que há lacunas de informação e que os cenários de contaminação alimentar por agrotóxicos podem ser ainda mais complexos;
6. Os Limites Máximos de Resíduo (LMR) de agrotóxicos em alimentos, assim como os Valores Máximos Permitidos (VMP) na água são maiores em comparação a outras legislações (BOMBARDI, 2017). Tal condescendência também se reflete nas mudanças de classificação toxicológica dos agrotóxicos autorizados no Brasil, além da liberação de 325 agrotóxicos até setembro de 2019, sendo 310 são produtos genéricos e 15 à base de ingredientes ativos novos (MAPA, 2019), alguns dos quais extremamente tóxicos e proibidos na União Europeia, como é o caso do inseticida Dinotefuram, que será utilizado nas culturas de arroz, aveia, batata, café, cana-de-açúcar, centeio, cevada, citros, feijão, milho, pastagem, soja, tomate, trigo e triticale (ANVISA, 2019);
7. Ausência de fiscalização do uso de agrotóxicos e do cumprimento das Boas Práticas Agrícolas na produção de hortaliças e produtos hortícolas, tanto em escala comercial como da produção da agricultura familiar, bem como insuficiência no financiamento e nas ações de assistência técnica rural para a promoção de agricultura não químico-dependente.

Diante das evidências de que o modelo produtivo do agronegócio tem imposto um padrão alimentar homogeneizado para garantir o consumo, ampliado o uso de agrotóxicos e fertilizantes químicos, degradado o ambiente, exaurido os recursos naturais, estabelecendo desigualdades nos territórios e promovendo doenças, esta é uma discussão cada vez mais necessária e proeminente, tanto no campo da produção de alimentos quanto no campo da saúde.

Assim, as estratégias de redução gradual do uso de agrotóxicos por meio de regulação, fiscalização e controle, correções das cadeias produtivas e informações

ao consumidor quanto à qualidade sanitária dos alimentos contribuem para a definição de territórios e modelos de produção de alimentos mais saudáveis, sustentáveis e justos. A garantia das condições de acesso e permanência nas áreas rurais, bem como às condições técnicas e materiais de manejo da terra e a definição de áreas livres de agrotóxicos e transgênicos também são elementos importantes, cuja discussão deve estar presente na agenda das políticas públicas que considerem a saúde e não apenas o desenvolvimento econômico como ponto de partida.

São necessários investimentos de pesquisas que promovam a produção e consumo saudável e sustentável de alimentos, ampliando as narrativas de defesa de um modelo de produção local para abastecimento de circuitos curtos e médios de consumo, possibilitando a interação entre produção e consumo, promovendo o re-conhecimento das técnicas de produção agroecológicas e a reconexão do ser humano ao alimento e à natureza.

*Recebido em 18 de setembro de 2019.*

*Aprovado em 29 de outubro de 2019.*

## Referências Bibliográficas

ALTIERI, M. “Agroecologia: princípios e estratégias para o desenho de sistemas agrícolas sustentáveis”. In: ALTIERI, M. *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*. São Paulo: Expressão Popular; Rio de Janeiro: AS-PTA, 2012. pp. 103-115.

AGÊNCIA NACIONAL DE VIGILÂNCIA SANITÁRIA (BRASIL). *Programa de Análise de Resíduos de Agrotóxicos em Alimentos*. Relatório de Atividades 2013-2015. Brasília/DF, 2015. Disponível em: [http://portal.anvisa.gov.br/programa-de-analise-de-registro-de-agrotoxicos-para Acesso em 05/11/2018](http://portal.anvisa.gov.br/programa-de-analise-de-registro-de-agrotoxicos-para-Acesso-em-05/11/2018).

AGÊNCIA NACIONAL DE VIGILÂNCIA SANITÁRIA (BRASIL). *Consulta Pública sobre Inclusão de monografia do Dinotefuram*. Consulta Pública nº 644, de 21 de maio de 2019. Brasília/DF, 2019. Disponível em: <http://portal.anvisa.gov.br/documents/10181/5505175/CONSULTA+P%C3%9ABLICA+N+644+GGTOX.pdf/109ee8f6-a45f-482d-83f4-d09ead58e7c9>. Acesso em 10/09/2019.

ARAÚJO, I. M. M.; OLIVEIRA, A. G. R. C. Agronegócio e Agrotóxicos: Impactos à Saúde dos Trabalhadores Agrícolas do Nordeste Brasileiro. *Trab. Educação e Saúde*, 15(1): 117-129, 2017.

BERNSTEIN, H. Soberania Alimentar: uma perspectiva cética. *Sociologias*; 39: 276-336, 2015.

BOMBARDI, L. M. *Atlas Geografia do Uso de Agrotóxicos no Brasil e Conexões com a União Européia*. Laboratório de Geografia Agrária. FFLCH – USP, São Paulo, 2017.

BRASIL. LEI Nº 11.346, DE 15 DE SETEMBRO DE 2006. *Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional* – LOSAN. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. SISAN com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Diário Oficial da União 18/09/2006.

BREILH, J. *Epidemiologia Crítica: Ciência Emancipadora e Interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006. 317p.

BREILH, J. Hacia una redefinición de la soberanía agraria: ¿es posible la soberanía alimentaria sin cambio civilizatorio y bioseguridad? In: BEZERRA, I; PEREZ-CASSARINO, J. (orgs.). *Soberania Alimentar (SOBAL) e Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) na América Latina e Caribe*. Curitiba: Ed. UFPR, 2016. pp. 55-68.

CARNEIRO, F.; GIRALDO, L.; PIGNATI, W.A. et al. *Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde*. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015.

CASTRO, J. *Geografia da Fome. O dilema brasileiro: pão ou aço*. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 318 p.

CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. CONSEA. Mesa de controvérsias sobre impactos dos agrotóxicos na soberania e segurança alimentar e nutricional e no direito humano à alimentação adequada: relatório final. Brasília: Presidência da República, 2014.

DESMARAIS, A. A. *A Via Campesina: A Globalização e o Poder do Campesinato*. São Paulo: Cultura Acadêmica; Expressão Popular, 2013.

GABERELL, L; HOINKES, C. *Lucros altamente perigosos. Como a Syngenta ganha bilhões vendendo agrotóxicos nocivos: Um Relatório da Public Eye*, Lausanne: Public Eye, 2019. Disponível em: [https://www.publiceye.ch/fileadmin/doc/Pestizide/2019\\_PublicEye\\_Lucros\\_ahamente\\_perigosos\\_Report.pdf](https://www.publiceye.ch/fileadmin/doc/Pestizide/2019_PublicEye_Lucros_ahamente_perigosos_Report.pdf). Acesso em 10/09/2019.

HOBSBAWN, E. A. *Era dos Extremos: O breve século XX. 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. 632 p.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil. Edição Crítica 80 anos. 1936-2016*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (BRASIL) *Sistema IBGE de Recuperação Automática SIDRA* [internet]. Produção Agrícola Municipal. 2017. [Acesso em 2018 dez 10]. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/pam/tabelas>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (BRASIL) *Censo agropecuário 2017 – Resultados Preliminares* [internet]. [Acesso em 2018 ago 08]. Disponível em: [https://censos.ibge.gov.br/agro/2017/templates/censo\\_agro/resultadosagro/index.html](https://censos.ibge.gov.br/agro/2017/templates/censo_agro/resultadosagro/index.html).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (BRASIL) *Censo agropecuário 2017* [internet]. [Acesso em 2019 out 20]. Disponível em: <https://censos.ibge.gov.br/agro/2017/>

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (BRASIL) *Sistema IBGE de Recuperação Automática*. PIB Municipal. [online]. Brasília,



Distrito federal; 2018. Acesso em 20/12/2018. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/pib-munic/tabelas>

MALUF, R. S. ; BURLANDY, L. ; SANTARELLI, M. et al. Nutrition-sensitive agriculture and the promotion of food and nutrition sovereignty and security in Brazil. *Ciência e Saúde Coletiva*, 20 (8): 2303 -2312, 2015.

MARTINS, T. M. Ciclos e Previsão Cíclica dos preços de commodities: um modelo de indicador antecedente para a commodity açúcar. Tese de Doutorado. USP, 2009.

MARX, K. *O Capital*. Volume I. 2 Edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. 894 p.

MAZOYER, M.; ROUDART, M. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010. 568p.

MEDINA, G.; RIBEIRO, G. G.; BRASIL, E. M. Participação do capital brasileiro na cadeia produtiva da soja: lições para o futuro do Agronegócio Nacional. *Revista de Economia e Agronegócio*, 13 (1,2,3): 3-38, 2015.

MELGAREJO, L. “Lavouras Transgênicas: Uma discussão sobre a tecnologia, seus mitos e alguns dos impactos documentados”. In: MESQUITA, M.O.; RIQUINHO, D. L.; GERHARDT, T. E. et al (orgs.). *Saúde coletiva, desenvolvimento e (in)sustentabilidades no rural*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018. pp. 15-50.

MENDONÇA, M. L. O Papel da Agricultura nas Relações Internacionais e a Construção do Conceito de Agronegócio. *Contexto Internacional*, 37 (2): 375-402, 2015.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, PECUÁRIA E ABASTECIMENTO – MAPA. Ato nº 62. *Liberação de registro de agrotóxicos*. Publicado no DOU Edição 180; Seção 1, pag. 4. em 17/09/2019.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BRASIL). Portaria G. M. 2914 de 12 de dezembro de 2011. Dispõe sobre os procedimentos de controle e de vigilância da qualidade da água para consumo humano e seu padrão de potabilidade. Diário Oficial da União. 12/12/2011.

MIRANDA, A. C.; MOREIRA, J. C.; CARVALHO, R.; PERES, F. Neoliberalismo, uso de agrotóxicos e a crise da Soberania Alimentar no Brasil. *Ciência e Saúde Coletiva*, 12 (1): 7-14, 2007.

MONTEIRO, C. A. Nutrition and health. The issue is not food, nor nutrients, so much as processing. *Public Health Nutr.*, 12 (5): 729-31, 2009.

MONTEIRO, C. A.; MOUBARAC, J. C.; CANNON, G.; NG, S. W.; POPKIN, B. Ultra-processed products are becoming dominant in the global food system. *Obesity Reviews*, 14 (Suppl 2): 21-28, 2013.

MOREIRA, J.; PERES, F.; SIMÕES, A.C. et al. Contaminação de águas superficiais e de chuva por agrotóxicos em uma região de Mato Grosso. *Ciência e Saúde Coletiva*, 17 (6): 1557-1568, 2012.

MOSTAFALOU, S.; ABDOLLAHI, M. Pesticides: an update of human exposure and toxicity. *Arch Toxicol.*, 91: 549–599, 2017.

OLIVEIRA L. K.; PIGNATI, W. A.; PIGNATTI, M. G.; BESERRA, L.; LEÃO, L. H. C. Processo sócio-sanitário-ambiental da poluição por agrotóxicos na bacia dos rios Juruena, Tapajós e Amazonas em Mato Grosso, Brasil. *Saúde e Sociedade*, 27(2): 573-587, 2018.

OLIVEIRA, A. U. *A Mundialização da Agricultura Brasileira*. São Paulo: Iandê Editorial, 2016. 545 p.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E AGRICULTURA (FAO). *Declaração de Roma sobre a Segurança Alimentar Mundial e Plano de Ação da Cúpula Mundial de Alimentação*. Roma, 1996. Disponível em: <http://www.fao.org/docrep/003/W3613P/W3613P00.htm>. Acesso em 25/11/2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Relatório do Relator Especial sobre o Direito à Alimentação*. Assembleia Geral das Nações Unidas, 2017.

PELAEZ, V.; SILVA, L. R.; ARAÚJO, E. B. Regulation of pesticides: A comparative analysis. *Sci public policy*, 40 (5): 644-656, 2013.

PIGNATI, W. A.; MACHADO, J. M. H. “O agronegócio e seus impactos na saúde dos trabalhadores e da população de MT”. In: GOMEZ, C. A. M. (org.). *Saúde do trabalhador na sociedade brasileira contemporânea*. RJ: Fiocruz; 2011; p 245-272.

PIGNATI, W.; LIMA, F. A. N. S.; LARA, S. S.; MONTANARI CORRÊA, M. L.; BARBOSA, J. R.; PIGNATTI, M. G. Distribuição espacial do uso de agrotóxicos no Brasil: uma ferramenta para a vigilância em saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, 22 (10): 3281-3293, 2017.

PORTO, M. F.; MARTINEZ-ALIER, J. Ecologia política, economia ecológica e saúde coletiva: interfaces para a sustentabilidade do desenvolvimento e para a promoção da saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, 23 (Suppl 4): S503-12, 2007.

PORTO, M. F.; SOARES, W. L. Modelo de Desenvolvimento, Agrotóxicos e Saúde: um panorama da realidade agrícola brasileira e propostas para uma agenda de pesquisa inovadora. *Rev. bras. Saúde ocup.*, 37 (125): 17-50, 2012.

PRADO, J. R.C. *A Questão Agrária*. 4ª Edição. São Paulo: Brasiliense, 1979.

RIGOTTO, R. M.; VASCONCELOS, D. P.; ROCHA, M. M. Uso de agrotóxicos no Brasil e problemas para a saúde pública. *Cad. Saúde Pública*, 30 (7): 1-3, 2014.

SANDRONI, P. *Novíssimo Dicionário de Economia*. São Paulo: Círculo do Livro/Editora Best Seller, 1999.

SANTOS, M. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, T. G.; SILVEIRA, J. A. C.; LONGO-SILVA, G. et al. Tendência e fatores associados à insegurança alimentar no Brasil: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2004, 2009 e 2013. *Cad. Saúde Pública*, 34 (4): e00066917, 2018.

SEGALL-CORRÊA, A. M.; PEREZ-ESCAMILLA, R.; MARIN-LEON, L. et al. Evaluation of household food insecurity in Brazil: validity assessment in diverse sociocultural settings. *Concurso RedSan*, 2007, 2009. Acesso em 20/11/2018.

Disponível em:

[http://www.bvsde.paho.org/texcom/nutricion/memredsan\\_3.pdf](http://www.bvsde.paho.org/texcom/nutricion/memredsan_3.pdf)

THOMAZ JUNIOR, A. “O Tecido social do Trabalho, a produção de alimentos versus agronegócio e luta de classes num ambiente de embates e debates”. In: LOURENÇO, E. A. S.; NAVARRO, V. L. (orgs). *O Averso do Trabalho III: Saúde do Trabalhador e questões contemporâneas*. São Paulo: Outras Expressões, 2013. pp. 367-393.

WITTMAN, H. “Reconnecting agriculture & the environment: food sovereignty & the agrarian basis of ecological citizenship”. In: WITTMAN, H.; DESMARAIS, A. A.; WIEBE, N. (eds.). *Food Sovereignty. Reconnecting Food, Nature and Community*. Vancouver/Canada: Fernwood Publishing, 2010. pp. 91-105.

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**Representação do mundo masculino na  
sociedade Xavante**

*Domingos Sávio de Almeida Cordeiro*<sup>1</sup>  
Universidade Regional do Cariri



FOTO 1 – *Danhono*: Dança dos padrinhos de jovens em iniciação que enfrentam situações árduas

CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. **Representação do mundo masculino na sociedade Xavante. (Ensaio Fotográfico).** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (11): 147-156, janeiro a julho de 2019. ISSN: 2358-5587

ACENO

<sup>1</sup> Sociólogo, doutor em sociologia, Professor Associado da Universidade Regional do Cariri.



FOTO 2 – Preparando a esposa madrinha de ritual *Pahöri'wa* - adoradores do sol

Em julho de 2018, ingressei em uma expedição nos moldes do turismo ecológico e de base local, composta por 15 pessoas, sete mulheres e oito homens, para fazer uma visita ao povo *Auê*, na aldeia Etenhiritipá, Canarana (MT). Durante seis dias e cinco noites tivemos a oportunidade de acompanhar rituais de passagem de garotos para a vida adulta masculina. Isto foi uma sorte, de uma vez que os Xavante da aldeia Etenhiritipá não realizam rituais como espetáculo para turistas assistirem.





FOTO 3 – *Noni* - a corrida que desfaz desavenças pessoais e onde todos vencem

Durante a jornada, nomeada “Vivência Xavante”, fomos acompanhados pelo cacique Jurandir Siridwe, pelo ex-cacique Paulo Supretapã, pelo diretor da Escola da aldeia, Cayme Waiasse, que todos os dias nos apresentavam em reuniões características da sua cultura e modo de vida na aldeia. Além dessas lideranças, vários rapazes indígenas nos acompanhavam como guias a qualquer hora do dia ou da noite nos falando da vida na aldeia, narrando histórias, explicando características ambientais nos percursos em direção à mata e a Serra do Roncador. Assentado o impacto das primeiras horas iniciais da visita àquela cultura distinta da que pertencíamos, os participantes da expedição sentiam-se atraídos por um ou outro aspecto da vida dos nativos. A mim, além de um interesse especial para entender a “estratégia Xavante” – movimento contínuo de resistência étnica iniciado pelo grande líder Apowe (Apoena), em que eles se põem o objetivo de pacificar o “branco” (não indígena, *warazu*) –, a companhia masculina sempre presente me instigou.

Todo o grupo de visitantes foi quase exclusivamente acompanhado por homens, embora, eventualmente, tivéssemos contatos com alguma mulher indígena. Estive em contato uma única vez com uma nativa, quando minha filha, Bela, a única adolescente do grupo visitante, havia se preparado para participar da corrida ritual *Noni*, naquele dia exclusivamente destinada às mulheres, mas não conseguiu devido a cólicas menstruais. A anciã que foi chamada para ajudar preparou um chá e orientou que deveria ser tomado sempre morno quando as cólicas se apresentassem. Em seguida, fez uma massagem abdominal e pouco tempo depois ela estava caminhando pela aldeia sem nada sentir. Horas depois me sentei à porta da casa, ao lado daquela senhora, mas não conseguimos conversar mais devido ao fato de eu não falar o Xavante, nem ela ser fluente em português. Ficamos um bom tempo em silêncio assistindo a vida. Observei crianças brincando, homens sozinhos ou com outros, grupos reunidos às portas das casas, cães, araras, tudo sob o mormaço da tarde no cerrado.



FOTO 4 – Casa dos *wapte* - adolescentes em iniciação

Ao contrário das mulheres, todos os líderes e muitos rapazes Xavante são fluentes em português. Indaguei o Cacique Siridwe a esse respeito, ao que me respondeu “para o Xavante, a representação do mundo é masculina”. Entendi que aos homens cabe a atribuição de porta-vozes da cultura, de suas tradições e dos contatos interculturais.

Durante aqueles dias as mulheres do grupo visitante tiveram uma reunião com as mulheres da aldeia e conversas isoladas, mas nas conversas gerais a apresentação do mundo Xavante era feita pelos homens. O mundo dos homens era público e no momento público, a fala restrita a eles. O mundo como compreensão objetiva do cosmo era representado pela mediação masculina. As mulheres quase não falavam na nossa presença, nem se aproximavam, embora participassem em alguns rituais que assistimos e dos quais as mulheres visitantes foram convidadas a participar.

Quer sejam homens, quer sejam mulheres, os Xavante são um povo sonhador. Isso significa que consideram o estado de sonho tão importante quanto o estado de vigília. A vida transcorre em rituais de preparação para a etapa seguinte, tendo como pano de fundo, a abertura para o plano do sonho, no qual eles fundamentam o cosmos e sua estrutura social. Sonhando recebem orientações espirituais e indicações para o cotidiano, onde o mundo masculino tem atributos definidos, assim como o das mulheres. “As mulheres chamam se a gente faz um serviço delas” (Waiasse). Boa parte da manutenção da aldeia é uma atribuição das mulheres.





FOTO 5 – Pais e filhos no cotidiano

Supretapã me disse que, nas decisões grupais, as mulheres Xavante participam indiretamente, aconselhando seus maridos. A exemplo, me contou a respeito de um incidente quando alguns rapazes Xavante foram detidos pela polícia de Canaranã. Supretapã queria partir para o confronto com a polícia, mas conteve-se a partir de conversas com sua esposa. Os rapazes foram liberados da cadeia após dois dias presos, por meio de uma mobilização e negociação organizadas pelo Cacique Siridwe.

Ficou evidente, que o mundo das mulheres, seus rituais e suas narrativas, pertencem à esfera íntima das famílias e entre elas, as mulheres.

Soube da complexidade nos casamentos Xavante, que constituem às vezes em poligamia ou poliandria, com finalidades diversas, sobretudo: de equilibrar a gestão de membros masculinos e femininos na aldeia; para promover amizades entre clãs e aldeias, e como moeda de trocas econômicas. Sobre afetos entre casais, para os Xavante, gostar de alguém não é prerrogativa para casamento. Gostar do outro como cônjuge é consequência do casamento.

Perguntei a Siridwe se, em suas intimidades como casais, acontecem situações de ciúme. Ao que ele me respondeu: “Nós temos ciúmes sim, assim como vocês, mas o que fazer se a mulher quer mudar o cardápio?”, referindo-se a quando a mulher deseja outro companheiro sexual. E sobre o amor disse com ironia um dos homens Xavante ao nosso guia Tadeu: “o amor de vocês é tão bom, tão bom, que vocês abandonam suas mulheres, vocês espancam suas mulheres, vocês matam suas mulheres”.





FOTO 6 – Paternidade presente





FOTO 7 – reparando o amigo - padrinho no ritual *Pahöri'wa* - adoradores do sol





FOTO 8 – Cacique Siridwe em seção do *Noni*

Nas conversas que tínhamos e até onde pude observar, não faz parte daquele mundo a prática de espancamentos ou violências psicológicas relacionadas ao ciúme de homens com suas mulheres. E na educação de crianças também não percebi existir alguma forma de violência com fins educativos ou disciplinador. Pelo contrário, eram muitas as cenas de zelo e demonstração de carinho dos homens para com as crianças.

“A educação, na organização social do Xavante começa dentro de casa, onde as crianças são orientadas a respeitar o próximo e, sobretudo, membros da comunidade que pertencem ao outro clã que faz parte da mesma aldeia” (Waiasse). A primeira aprendizagem acontece no âmbito das famílias que são bastante extensas. Ali convivem meninos e meninas juntamente com o pai, a mãe, tios e avós. No início da puberdade os meninos vão morar com os padrinhos na casa dos solteiros. Os padrinhos são especializados em habilidades específicas que os garotos deverão aprender para entrarem na vida de adulto, entre as quais, construir casas, caçar, pescar, plantar, relacionar-se, descobrir seus dons individuais, fortalecer o corpo e a vontade e compreender o mundo invisível. Tal qual os meninos, as meninas são ensinadas pelas madrinhas, mas continuam morando com suas famílias.





FOTO 9 – Os *wapte* formam duplas que se apoiam nos longos anos de iniciação

CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida.  
**Representação do mundo masculino na sociedade Xavante**





FOTO 10 – A primeira infância lugar de partilhar brincadeiras interclãs

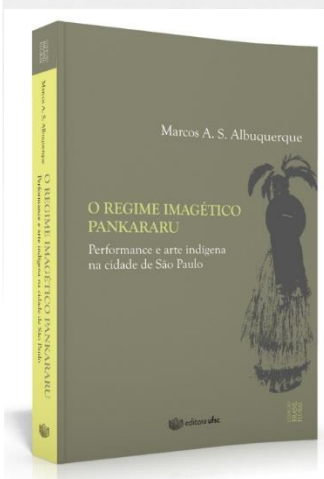
Deduzi que aquele modo de vida desenhava os principais fatores da formação de homens fortes, emocionalmente equilibrados e gentis; bravos guerreiros e humildes, cujos corpos são treinados em inúmeros rituais para suportar frio, calor, dores físicas, privações e a superar o medo, ao mesmo tempo em que são amigos empáticos e solidários com suas mulheres. Naquele contato breve com o povo *A'uwe*, me detive conversando e dirigindo minha câmera para cenas que me indicavam momentos genuínos do cotidiano dos homens Xavantes. Sempre por perto, o fotógrafo Jorge Tsuiwe, me advertia: “não faça contra a luz, warazu”.

Essa coleção de fotos é o recorte de uma visão figurada de um *warazu* (não-indígena) sobre expressões de gentileza e sensibilidade masculina no mundo *A'uwe uptabi* - Xavante. As dez imagens apresentam instantes específicos do cotidiano masculino Xavante onde se destaca: a paternidade presente na vida das crianças; a presença dos pais no cotidiano de seus filhos; a primeira infância onde partilham brincadeiras; *Ho*, a casa dos homens adolescentes (*wapte*) em iniciação; a formação de duplas de parceiros que se apoiam durante os longos anos de iniciação; *Noni*, a corrida cerimonial que desfaz desavenças pessoais e onde todos que participam vencem; o Cacique Siridwe em seção do *Noni*; a preparação por um homem da indumentária da esposa madrinha no ritual Pahöri'wa – adoradores do sol; um homem preparando o amigo – padrinho no ritual Pahöri'wa – adoradores do sol e a dança dos padrinhos nos seis meses de Danhono – iniciação masculina na vida adulta.

Recebido em 30 de agosto de 2018.  
Aprovado em 17 de maio de 2019.

RESENHA  
**O Regime Imagético Pankararu:  
Performance e Arte Indígena na Cidade de São Paulo**

**Ana Carolina Ramos Belei<sup>1</sup>**  
Universidade Federal do Paraná



ALBUQUERQUE, Marcos A. S. *O Regime Imagético Pankararu: Performance e Arte Indígena na Cidade de São Paulo*. Florianópolis: Editora UFSC, 2017. 425p.

BELEI, Ana Carolina. *Resenha – O Regime Imagético Pankararu: Performance e Arte Indígena na Cidade de São Paulo*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (11): 157-162, janeiro a julho de 2019. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Mestranda em Antropologia pelo PPGA-UFPR.

A presença indígena nos centros urbanos brasileiros tem se figurado, já há algum tempo, como uma questão problemática ao poder público e de interesse, ainda que incipiente, aos estudos antropológicos. Para as populações indígenas – e no caso em questão, para o povo Pankararu residente em São Paulo –, percorrer o perímetro urbano requer, muitas vezes, a articulação de estratégias de visibilidade social perante o Estado e a sociedade civil e os impele a uma mobilização em campos de atuação política a fim de enfrentar os estigmas que lhes são atribuídos cotidianamente e assim assegurar direitos e demandas propriamente étnicas. Em *O Regime Imagético Pankararu: performance e arte indígena na cidade de São Paulo*, Marcos Albuquerque debate a problemática da diáspora Pankararu e a emergência da performance “dança dos Praiás” na capital paulista a partir de uma refinada pesquisa etnográfica realizada em meados de 2008 e 2009, fruto de sua tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Santa Catarina.

O autor nos mostra a nova realidade da distribuição da população indígena no país, em que 52,21% desta população, segundo o Censo do IBGE realizado em 2000, encontra-se nas regiões urbanas, revelando, portanto, que a residência de povos indígenas em centros urbanos está longe de ser uma exceção. No caso dos Pankararu, uma população indígena que habita a região do vale do São Francisco em Pernambuco, a diáspora para a cidade de São Paulo se deu a partir da década de 1940, tendo se intensificado nas duas décadas seguintes. Nos anos 2000, os Pankararu em São Paulo somavam cerca de 2 mil pessoas, estando a maioria na Favela do Real Parque, na zona sul da capital paulista.

No contexto citadino, os Pankararu são cotidianamente interpelados pelo que o autor chama de “preconceitos de autenticidade”, conceito fundamental à sua obra, segundo o qual designa uma das marcas mais violentas que estão atualmente em curso, estigmatizando e marginalizando os indígenas no Brasil. Tal noção, discute Albuquerque, mobiliza conceitos como “assimilados”, “aculturados” e “desaldeados”, que configuram as principais chaves paradigmáticas através das quais o poder público e a sociedade paulistana concebem os Pankararu e que deslegitimam a sua indianidade tanto quanto atualizam o “poder tutelar”. Faltariam aos Pankararu a “cara de índio” (chave fenotípica), um “idioma ancestral” (chave linguística) e um “lugar de índio/aldeia” (chave político-administrativa). A partir desta constatação, os Pankararu de São Paulo se articulam em defesa de sua condição étnica diferenciada na tentativa de superar esses estigmas e preconceitos a partir do acionamento de sinais diacríticos que contestem essas visões estereotipantes e afirme uma imagem da diferença.

Através de uma narrativa clara e instigante, com base em uma antropologia histórica, Albuquerque discute a emergência da versão heterodoxa da “dança dos

praiás” arregimentada pela Associação Indígena Comunidade Indígena Pankararu (SOS-CIP) nas “arenas” de São Paulo. “Arenas”, segundo a acepção defendida pelo autor, “são espaços de negociação e constituição de autenticidade dos conteúdos sociais” (: 37), onde a representação imagética hegemônica sobre o indígena é a do “museu”. Em linhas gerais, o autor conceitua de “modelo museu” o “paradigma do senso comum da etnicidade” que, em São Paulo, constituiu o exotismo como o “gênero estético-imagético” mais requisitado nessas arenas. Nesse sentido, é que a performance “dança dos praiás”, em São Paulo, tornou-se um investimento dos Pankararu enquanto resposta e “prova” das acusações de “não-autenticidade” proferidas nas arenas. E quem monopoliza atualmente essa “tradição indígena” é a associação formada em 1994 pelos Pankararu do Real Parque (SOS-CIP), entidade que os representa formalmente junto aos órgãos públicos como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

A obra descortina cinco “atos” engendrados entre si do regime imagético Pankararu, sendo eles: o ato de tradução, o ato de tempo, o ato político, o ato ritual e, por fim, o ato performático, que revelam uma investigação multissituada e que contribui para uma reflexão mais sistemática dos contextos nos quais os Pankararu disputam, interpretam, inventam, modelam, invocam e apresentam uma “experiência da etnicidade” em São Paulo. Para tal, a obra se estrutura em duas partes: na primeira, “Os bastidores”, Albuquerque discute o trabalho social da “dança dos praiás”, isto é, os meandros da produção agenciada pelos Pankararu para levar adiante tal performance no contexto urbano e prospecta uma etno-história do regime imagético Pankararu, conduzindo o leitor a uma arqueologia do momento histórico e político a partir do qual os Pankararu foram reconhecidos como indígenas pelo SPI, na década de 1940, ocasião em que a “dança dos praiás” foi, a partir de então, encarada como um “elemento de indianidade” e registrada em primeira mão pela Missão de Pesquisas Folclóricas, encabeçada por Mário de Andrade, em 1938.

Nessa parte, ele demonstra como o ato de tradução orquestrado pelos Pankararu capta o poder tutelar, enquanto dispositivo estatal para controlar e definir as populações sobre a qual incidem, de modo a gerenciar sua própria legitimidade enquanto “indígenas”. O praiá (enquanto “veste” sagrada, composta por saiote e máscara *tunã* feitas de palha caroá) e toda a imagética relacionada a ele fomentam espaços de visibilidade social e propiciam processos de diálogos entre os Pankararu, a sociedade civil e o Estado, justamente por conter a “cara de índio” (máscara), a “língua de índio” (toante) e o “lugar de índio” (terreiro). O autor demonstra que foi por meio da SOS-CIP e a “cultura política” ali constituída e atuante que a performance “dança dos praiás” pôde emergir de forma heterodoxa nas arenas de São Paulo.

Em Pernambuco, a “dança dos praiás” compõe o domínio do sagrado Pankararu e pode ser apreendida como um “procedimento terapêutico”, cujos personagens centrais são os encantados, definidos pelo autor como “seres divinos que agem no mundo dos homens particularmente realizando curas pela interseção das pessoas, pela instituição da promessa” (: 174). Como investiga Albuquerque, da mesma forma que em Pernambuco, na cidade de São Paulo as famílias influentes na vida ritual da comunidade são aquelas que detém o poder político da comunidade. Tanto no Real Parque quanto no Brejo dos Padres (TI Pankararu em Pernambuco), portanto, são as famílias com influência política que têm a responsabilidade de manter e guardar os batalhões (um grupo de praiás) e os “terreiros”. O corolário disso como o autor sugere é o fato de que o ato ritual também



organiza o ato político, havendo uma imbricação mútua. Em São Paulo, desencadeou-se um faccionalismo entre a SOS-CIP e a ONG Ação Cultural Indígena Pankararu, que disputavam o monopólio da representação política e, por conseguinte, da performance “dança dos praiás”. Por essa situação, depreendeu-se para o autor duas concepções distintas sobre como os Praiás deveriam ser geridos na capital paulista, que envolveu, por certo, negociações com os Pankararu de Pernambuco e tendo sido, enfim, designado à SOS-CIP o monopólio político e religioso.

A SOS-CIP desde sua formação na década de 1990 estabelece diálogos com o poder público e com parcelas da sociedade civil no intuito de articular projetos e elaborar políticas públicas que atendam as demandas dos Pankararu em São Paulo, sobretudo no âmbito da saúde e da educação. Como mostra o autor, a associação cumpre agendas e pautas, estabelece parcerias, servindo também como ponto de apoio para os indígenas de modo geral da cidade de São Paulo. Ele ressaltava que a “cultura política” da SOS-CIP está associada à emergência da “dança dos praiás” como uma “tradição indígena”, um sinal diacrítico dos Pankararu. As arenas que se abriram à SOS-CIP, a partir de sua mobilização, ou melhor, da sua “cultura política”, tornaram-se o campo onde os Pankararu passaram a performar a “dança dos praiás”, o que acabou por instituir um projeto de “política cultural” da SOS-CIP centrada na “apresentação”. Mais do que apenas sediar e permitir a “apresentação” dos Pankararu, as arenas de São Paulo parecem ter uma considerável importância na constituição de uma política cultural, composta fundamentalmente, como aponta o autor, dos atos político, ritual e performático. O movimento mútuo da cultura política da SOS-CIP para com a sua política cultural foi concebido pelo autor como “ato político”.

Em seguida, Albuquerque aborda a forma como a performance “dança dos praiás”, por meio do “ato ritual”, legitima o ato político de surgimento do praiá como uma política cultural da SOS-CIP. Ele reflete sobre como os sinais diacríticos dos indígenas nordestinos estão remontados, muitas vezes, nas características culturais produzidas no âmbito ritual. Isso tem a ver, argumenta Albuquerque, com a forma como os Pankararu de São Paulo investiram no traço diacrítico do praiá para cooptar uma imagem de diferença nas arenas da capital. É em torno do englobamento entre as esferas política e religiosa que os Pankararu da SOS-CIP reiteram uma ortodoxia ao ato ritual como, por exemplo, o rigor no tratamento dado ao praiá, ao alimentá-lo por meio de defumação com o cachimbo *campiô*, o que envolve prescrições alimentares e sexuais estendidas ao zelador e aos dançadores. E, no entanto, reivindicam uma heterodoxia para “levantar” um praiá, isto é, para apresentá-lo nas arenas de São Paulo, provocando (dis) torções em relação à maneira como ele é cultuado nos terreiros das TIs dos Pankararu em Pernambuco.

Na segunda parte do livro, A “Apresentação”, o autor examina o lugar ou o campo da performance “danças dos praiás” nas arenas de São Paulo e os meandros do funcionamento do “ato performático”. Mais uma vez, o autor identifica a hegemonia do “modelo museu” nas arenas de São Paulo, cujo monopólio de representação condiciona as culturas nativas ao anonimato e à atemporalidade. Quer dizer, o “modelo museu” impõe uma versão da história que não só homogeneiza a imagem de representação das culturas nativas como também invisibiliza as atrocidades da marca colonial, relegando-os da história. O regime imagético do “museu”, como demonstra Albuquerque, constitui o que ele chama de “campo semântico da etnicidade”, aludindo à formulação de Carlos Guilherme Otaviano do Valle, onde é possível investigar o aproveitamento e difusão do mesmo arsenal

conceitual e de referenciais simbólicos entre os indígenas e não-indígenas. Ao que parece os Pankararu da SOS-CIP valeram-se do gênero do exotismo por permitir a eles uma “experiência de etnicidade” nas arenas de São Paulo. O autor defende que o ato performático deve ser pensado enquanto imagem, como o “signo de alteridade”, que é valorizado tanto pelos Pankararu quanto pelas arenas da capital. Isso não significa que há uma conciliação apaziguadora entre os Pankararu e a violência simbólica cometida contra eles. O ato de conciliação que o autor resalta serve muito mais como uma estratégia de contestação dessa violência por meio da “apresentação” da performance “dança dos praiás” nas exóticas arenas de São Paulo (escolas, faculdades, shopping, feiras, centros culturais, shows, manifestações), além de conciliar também o ato político e o ato ritual.



Foto: Os praiás e sua dança na PUC-SP. Fonte: ALBUQUERQUE, 2017: 204.

Dentre as noções fundamentais da obra de Marcos Albuquerque, merece destaque o estatuto conferido pelo autor à “dança dos praiás” como uma “tradução intercultural”. A tradução realizada pelos Pankararu se dá fundamentalmente no movimento de traduzir o complexo ritual dos terreiros de Pernambuco para as arenas de exibição estética e artística de São Paulo, organizadas em torno do paradigma imagético do “modelo museu”. A performance da “dança dos praiás”, com suas máscaras e enunciação de toantes na língua indígena nos “terreiros” montados em São Paulo, se apresenta como um projeto contra-hegemônico a superar as violências simbólicas que invisibilizam os Pankararu enquanto comunidade etnicamente diferenciada em São Paulo.

Além das diversas contribuições de *O Regime Imagético Pankararu*, que remetem à importância dos temas apresentados para a antropologia histórica, para a antropologia visual e para a antropologia da arte, o livro goza do mérito das etnografias bem-feitas, que evidenciam a articulação entre as especificidades da

experiência de campo e a teorização que, no texto, permitem potencializar a análise. Mais do que isso, o livro abre perspectivas para estudar a inteligibilidade das marcas coloniais e seus efeitos práticos na vida dos povos indígenas, permitindo acompanhar as estratégias que estes povos engendram para o agenciamento próprio de suas imagens e de suas histórias.

*Recebido em 12 de fevereiro de 2019.  
Aprovado em 17 de maio de 2019.*

**Este e outros livros da Coleção Brasil Plural, da Editora da UFSC e do INCT Brasil Plural, podem ser acessados no endereço:**  
**<https://brasilplural.paginas.ufsc.br/colecao-brasil-plural/>**



RESENHA  
**Diálogos com os Guarani:**  
Articulando Compreensões Antropológicas e Indígenas

**Bruno Emílio Fadel Daschieri<sup>1</sup>**  
Fundação Nacional do Índio

FADEL DASCHIERI, Bruno Emílio. **Resenha – Diálogos com os Guarani: Articulando Compreensões Antropológicas e Indígenas.** *Acervo – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6 (11): 163-172, janeiro a julho de 2019. ISSN: 2358-5587



SILVEIRA, Nádya Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro de (orgs.). *Diálogos com os Guarani: Articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016. 254 p.

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Sociais (UFRJ), mestre em Antropologia (UFF). Trabalhou no Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em Tabatinga (AM). Foi agente de pesquisa do IBGE no Rio de Janeiro, participando na PNAD Contínua. Desde o início de 2018 é indigenista especializado da FUNAI, em Aripuanã (MT).

A relação da cultura ocidental com o pensamento indígena foi, durante a maior parte do tempo, marcada pelo processo de colonização que as potências europeias estabeleceram com os povos do planeta. Hoje, mesmo tendo avançado na positivação dos conhecimentos nativos como epistemologias válidas, porque fundadas em categorias próprias, e patrimônio cultural da humanidade (representativos de um pensamento alternativo em relação ao científico), não é possível dizer que as velhas formas do preconceito colonial tenham se ausentado do jogo de forças contemporâneo. Pelo contrário, temos visto que o avanço das pautas progressistas, fundadas sobre as bases dos direitos humanos, provocou forte reação mundial por parte de grupos políticos que hoje encabeçam as novas direitas radicais.

Confrontando esse quadro histórico, o livro *Diálogos com os Guarani: Articulando compreensões antropológicas e indígenas*, organizado por Nádia Heusi Silveira, Clarissa Rocha de Melo e Suzana Cavalheiro de Jesus, é parte de um processo que busca combater os efeitos perversos da colonização, tentando transformar as assimetrias do preconceito evolucionista em relações mais simétricas entre as diferenças culturais das sociedades humanas. O livro resulta do seminário *Compreensões antropológicas sobre conhecimentos indígenas e vice-versa*, realizado dos dias 23 a 25 de novembro e 5 de dezembro de 2011, fruto do curso de Licenciatura Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, no qual foram exploradas novas formas de compreensão antropológica sobre os Guarani, tanto quanto modos Guarani de apreensão do conhecimento antropológico.

Suportando o peso de um contato violento e duradouro, os Guarani exemplificam o núcleo das contradições que o pensamento ocidental evidencia, por seu etnocentrismo característico, ao representar o indígena: o longo tempo de contato traz o estigma do indígena aculturado, ao mesmo tempo em que revela a permanência de sua língua, suas narrativas míticas, seus rituais e instituições sociais características. O colonizador sempre proferiu o fim das culturas autóctones como inevitável, mas os Guarani parecem não completar nunca o movimento de deixar de ser indígena; ao contrário, como bem demonstra este livro, o modo do contato interétnico experimentado pelos Guarani só pode ser satisfatoriamente compreendido através das categorias nativas que operam as transformações advindas da colonização. O livro nos permite vislumbrar como o modo de ser próprio aos Guarani (*teko porã*, bom viver) orienta as estratégias, que divergem com o passar do tempo, de sobrevivência indígena, aí incluídos os modos pelos quais se projetam no futuro.

A primeira parte do livro, “Uma tradição de pesquisa antropológica com os Guarani”, apresenta ao leitor o vasto horizonte composto pelos estudos antropológicos sobre este povo indígena e suas parcialidades. Como são estudados há

muito tempo, alguns temas se tornaram clássicos dentro da literatura sobre os Guarani, como a força de seus ritos religiosos, o tema mítico da busca da “Terra sem Mal” e suas migrações populacionais. Aspecto forte da obra, a exploração de temas variados da vida indígena, dos modos com os quais interagem junto às instituições nacionais e a atenção dada aos problemas levantados pelos próprios Guarani nos permitem revitalizar, no interior da literatura antropológica, a imagem clássica elaborada sobre este povo. Dessa forma, percebemos, no conjunto dos artigos, a atualização de diversos aspectos socioculturais: a importância do fogo doméstico; as variantes culinárias; os modos de se casar e de circular entre as aldeias; a organização das parentelas; a compreensão do papel e significado das crianças e dos mais velhos na cultura Guarani; o lugar central da palavra falada, dos aconselhamentos; a diferença significativa e as potências próprias à agência feminina; a valorização da autonomia, do sentir-se bem e do estar junto aos parentes como modo próprio de conhecer e se constituir; a eficácia do pensamento mítico na significação dos eventos históricos; a incorporação indígena das instituições de ensino nacionais; o modo próprio com que os pensadores nativos localizam e criticam o pensamento ocidental, em especial sua ciência e filosofia.

A segunda parte do livro, “Modos Guarani de ser e viver: algumas situações no Brasil”, analisa como a cultura Guarani se reproduz através de transformações provocadas pela sociedade brasileira. As inovações advindas do contato são elaboradas pelos Guarani de modo a manter certa distância entre as perspectivas indígena e não indígena, reificada através de decisões e escolhas que variam de acordo com o contexto. O que o senso comum entende como aculturação passa a ser descrito como formas específicas do modo próprio aos Guarani de compreender e habitar o mundo. Alguns dos acadêmicos, inclusive Guarani, que assinam os artigos e participaram do seminário que deu origem ao livro, atuam no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, espaço de aprendizagem e veículo de empoderamento indígena, seja na gestão de seus saberes, em sua inserção construtiva nas políticas públicas voltadas aos povos nativos, na ampliação dos horizontes pessoais ou na gestão de seu patrimônio cultural e territorial.

A compreensão deste livro implica que o consideremos como parte de um processo que o conforma e ultrapassa. Nesse sentido, entendemos que a diferença no percentual de autorias indígenas e não indígenas, manifesta no corpo do livro, é compensada pela atuação dos saberes aqui representados (antropológicos e nativos) dentro de um processo mais amplo de diálogo intercultural, alcançando áreas da vida e do contato interétnico que vão além da produção textual de um documento acadêmico. Por outro lado, mantendo-nos nos limites do livro, percebemos um esforço analítico voltado para a compreensão das experiências dos Guarani, através das categorias que manipulam e das questões que colocam, conformando determinado aspecto polifônico ao texto, caro às análises antropológicas que não desejam perpetuar os mecanismos coloniais de dominação e supressão das vozes minoritárias.

Na terceira parte do livro, “Modos Guarani de conhecer: corporalidade, conhecimento e circulação de saberes”, a coautoria dos artigos com pesquisadoras Guarani conduz as vozes indígenas no texto, da posição de informante para a de analista, lançando mão daquilo que compreendemos como categorias Guarani para explicar e elaborar de modo crítico a experiência, tendo a si mesmas como objeto. Vale ressaltar o valor que os Guarani atribuem à palavra: veículo de ensinamentos e cuidados; de contato com o sagrado; índice de sabedoria e amadurecimento individual. Assim, que as palavras das pesquisadoras Guarani alcancem



expressão nos meios acadêmicos e, desse modo, desenvolvam a atuação de lideranças indígenas, o que nos remete à relação do povo com o uso da linguagem: o desenvolvimento da capacidade expressiva manifesta na fala é índice de maturidade e capacidade de caciques e xamãs. Os artigos dessa parte articulam as noções de corpo e perspectiva, demonstrando como a variação em um termo afeta também o outro. Os corpos são resultado de um modo próprio de vida, informado por saberes específicos, lócus de uma perspectiva cultural. Os corpos ameríndios estão sob constante formação na relação com o outro, valem-se da alteridade para produção de si num movimento arriscado, que flerta com a metamorfose completa (impossibilitando o bom viver). Suportando estados de anomia produzidos pelas relações destrutivas que estabelecem com a sociedade nacional, assim como pelas transformações que as trajetórias de seus desejos provocam, os corpos Guarani resistem e reinventam as potencialidades de sua ação política e acadêmica.

A simetria entre os discursos da ciência antropológica e da cultura Guarani tem, no livro sob análise, sua expressão limitada à escrita. Assim, é o modo científico de construção do conhecimento que sobressai, em detrimento da experiência coletiva e da fala, através das quais os saberes Guarani manifestam sua eficácia característica. A tradução escrita da experiência etnográfica, por parte dos antropólogos que dialogam com a tradição acadêmica e com o pensamento indígena, converte reflexões e práticas Guarani em artigos e comunicados acadêmicos. Do nosso lado, domesticamos a alteridade pela potência da escrita, tentando explicitar a polifonia dos textos antropológicos. Do lado indígena, a alteridade antropológica é domesticada em circuitos internos de fala e ação social, que só alcançamos parcialmente, de acordo com nossa perspectiva, através do engajamento direto com políticas indigenistas e de esforços como os que compuseram a obra em questão.

Bartomeu Melià, no artigo “*Teko porã*: formas do bom viver guarani, memória e futuro”, enfatiza o cuidado dos Guarani, a partir dos diversos grupos com os quais estudou, para ensinar ao estrangeiro sobre sua cultura de modo análogo ao que inicia nela suas crianças. Esse cuidado, sustentado por uma rede afetiva de relações pessoais, é contrastado com a solidão da formação acadêmica em bibliotecas. O autor, ao perceber que a formação guarani busca efetivar um bom viver comunitário, questiona acerca da eficácia de sua própria formação universitária, sobre os efeitos coletivos produzidos por um doutoramento, num claro contraste entre uma noção de coletividade indígena do conhecimento e a individualização ocidental dos méritos advindos de uma formação acadêmica. Os conceitos de *teko porã* (bom viver/cultura/modo de ser guarani) e *tekoha* (território no qual se pode viver ao modo próprio guarani, do bom viver) são indicados como operadores conceituais indígenas que resistem e se opõem ao modo de ser da economia capitalista, que atua expropriando os Guarani de seus territórios sagrados para transformá-los em mercadoria e propriedade privada. Os conceitos e práticas Guarani servem, assim, de crítica à estrutura social do colonizador, indicando não apenas um caminho lógico diferente, mas todo outro modo de ser, que serve de referente e matriz para as noções indígenas.

Segundo Valmir Francisco Muraro, em “Bartomeu Melià e os ‘senhores da palavra’”, os Guarani foram classificados por Montoya, no século XVII, como “senhores da palavra”. No século XX, Melià fundou sua etnografia no estudo da língua Guarani como veículo de acesso à cultura e ao modo de vida deste povo. A potência da palavra junto aos Guarani diz respeito ao entrelaçamento entre sua mitologia e organização social. Os usos das palavras possuem eficácia central para a firmeza do tecido social e para os resultados da prática xamânica. A palavra



Guarani objetiva realizar operações sobre o modo de vida, em busca do bom viver, sendo esta a forma através da qual o conhecimento e as palavras da antropologia são incorporados, colocando em segundo plano o uso que os antropólogos dão à linguagem, através da palavra escrita, pela apropriação individual na autoria de textos acadêmicos. Sobre esse ponto, vale ressaltar que Melià diz não ter encontrado nas bibliotecas os aspectos dos Guarani com quem conviveu, apontando uma distância (não totalmente inesperada, uma vez que a escrita antropológica estabelece uma relação de tradução com a realidade, mas não menos significativa) entre o conhecimento expresso nos livros e aquele manifesto nos modos de vida.

O artigo de Levi Marques Pereira, “Levantadores de parentela kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul: *agency* e atualização de saberes na produção da socialidade”, sustenta a hipótese de que as novas relações advindas do contato são elaboradas a partir das categorias Guarani. Analisa como a parentela e os fogos domésticos, modos tradicionais da socialidade indígena, se reestruturaram com o contato. A dinâmica dos fogos domésticos ressalta o papel da mulher dentro do casal que organiza (levanta) as redes de parentela, pela associação de vários fogos domésticos. A dicotomia entre o modo de vida antigo e o atual é relativizada pela análise do comportamento entre as gerações, pois, desde os primeiros relatos dos colonizadores, os mais velhos já lamentariam o desinteresse dos jovens com o modo de vida tradicional. O que tenderíamos a entender como aculturação, provocada pela relação da juventude com a alteridade, pode ser a manifestação de um modo próprio da reprodução cultural Guarani. Um dos pressupostos do artigo é o fato de que cada pessoa, inserida e significada pelos grupos dos quais é elemento, vive uma variedade de relações, por vezes conflitantes entre si, às quais buscará dar forma e sentido através das categorias de sua tradição cultural e da sociedade nacional. Os conflitos inevitáveis entre os mundos aos quais tais categorias se referenciam serão resolvidos (ou não) na experiência de vida de cada um. Mesmo dentro dos módulos organizacionais tidos como tradicionais (os fogos domésticos e a parentela), manifesta-se o polimorfismo da estrutura social, referente à variedade de estilos que a parentela pode assumir, dependendo de como o casal de levantadores imprime sua particularidade ao grupo, relativizando a imagem clássica do modo tradicional de vida como um bloco monolítico de atitudes. As gerações Guarani mais novas cunharam um termo que significa o modo de ser múltiplo, *reko reta*, que lhe permite transitar entre o *ethos* tido como tradicional e o relativo à sociedade envolvente. O artigo apresenta, assim, uma rica análise das categorias kaiowá e guarani, com foco nos processos de mudança que elas articulam e no qual, reinventando-se, ganham sentido.

Valéria Barros, no artigo “Identidade e alteridade em contextos de interculturalidade”, elabora o campo de escolhas Guarani Ñandéva dentro de um contínuo que une os polos indígena e não indígena. Dentro desse contínuo, cada ator possui um ponto de vista específico, correspondente à sua história e ao contexto relacional do presente, a partir do qual atuam as distinções e as posições de índio e não índio, tradicional e contemporâneo. Essa operação parece se repetir na relação entre as gerações, onde os mais velhos representam o modo de vida tradicional e os mais jovens representam um afastamento em relação a ele. No entanto, os velhos de hoje estiveram na posição de jovens desinteressados em relação aos seus ascendentes. Os jovens, ao incorporarem novos modos de vida, atualizam as noções tradicionais, colocando passado e presente em relação na condução do próprio destino, manejando os efeitos das decisões que tomam. A imagem elaborada pelo artigo é a da escolha, manifesta na trajetória de cada pessoa, por modos

de vida diferentes, num campo contínuo de possibilidades, com limites porosos entre as categorias de índio e não índio. Nesse campo contínuo, indivíduos aparecem calculando os efeitos dos símbolos de que lançam mão para as decisões que tomam em suas vidas. Percebemos como os atores sociais, diante das situações que compõem o ambiente em que vivem, improvisam de acordo com um conjunto de contextos significativos, cada qual com sentidos, categorias e potencialidades próprios, compartilhados por grupos determinados que, desse modo, estipulam suas próprias fronteiras. Cabe ressaltar que a compreensão antropológica das escolhas indígenas depende da abertura analítica em relação a suas próprias categorias e perspectiva cultural. Nesse sentido, é fundamental levar em conta o valor dado à autonomia individual e à mobilidade entre os Guarani, significadas pela busca do bom viver, do seu modo singular de ser no mundo.

“Culinária mbya, um modo da persistência guarani”, artigo de Nádia Heusi Silveira, demonstra como o uso do trigo na culinária mbya contemporânea reflete menos um processo de aculturação do que uma escolha indígena da maneira pela qual estabelece, num contexto social de interculturalidade, a distância entre os modos de ser mbya e não indígena. A dieta é um dos aspectos fundamentais no diálogo entre os mbya e as divindades, sendo capaz de produzir os corpos aptos para o bom viver. Nhanderu, criador mítico dos Guarani, forneceu as condições terrenas para que o bom viver possa ser alcançado: dentre as mais importantes está o milho, indispensável para o ritual de nominação nhemongarai, através do qual é marcado o assentamento dos princípios anímicos no corpo Guarani. A utilização da farinha de trigo em detrimento da farinha de milho processada por não indígenas, igualmente acessível nos mercados urbanos, é índice de controle mbya dos efeitos do contato, uma vez que optam pelo uso exclusivo do milho indígena. Do mesmo modo, os preparos que as mbya fazem com o trigo são modos de elaboração próprios a sua cultura, não utilizando essa farinha para cozinhar, no dia-a-dia, as receitas não indígenas, ainda que as conheçam e realizem ocasionalmente. A preparação alimentar é associada à função da mulher e apresenta proximidade com a transformação inerente à prática xamânica: a culinária torna gêneros alimentícios provindos da exterioridade sociocultural indígena, como no caso do trigo, em alimento próprio ao bom viver Guarani; a saúde, cujo sentido não escapa à noção de bom viver, depende da relação do xamã com a alteridade de entidades espirituais, cuja potência deve canalizar no sentido da cura. Tal como as práticas xamânicas, a culinária mbya é uma forma de apropriação da alteridade para reproduzir, através de diferenciações controladas (ritos de reza, num caso, receitas culinárias, em outro), a cultura tradicional.

Clarissa Rocha de Melo e Eunice Kerexu Yxapyry Antunes buscam compreender, no artigo “Ser mulher e acadêmica guarani: corporalidade e espaços de circulação”, a perspectiva das mulheres Guarani que decidiram assumir o desafio de se tornar acadêmicas, empreendendo modificações na dinâmica das aldeias, do parentesco, das universidades e em seus próprios corpos. As acadêmicas indígenas do curso de licenciatura refletem sobre seu papel de liderança dentro das comunidades, de interlocutoras entre culturas distintas, percorrendo espaços extracomunitários e inovando em relação aos desafios vividos pelas mulheres. A aquisição de um conhecimento marcado pela alteridade não indígena envolve riscos ligados à metamorfose e à transformação da própria perspectiva, pois o corpo, ao habitar o contexto universitário, se modifica em hábitos, dietas e afetos distintos dos que compõem o bom viver Guarani. No caso das mulheres, que desde a primeira menstruação iniciam os preparos corporais para maternidade e que necessitam um cotidiano específico durante as regras (período sagrado), a rotina

acadêmica, indiferente às particularidades corporais em sua dinâmica de produção do conhecimento, apresenta problemas específicos. A dificuldade de conjugar os estudos à criação de filhos e ao convívio com os familiares, aspectos importantes ao bom viver e ao desenvolvimento do conhecimento a ele relativo, é outro desafio para as acadêmicas indígenas em suas trajetórias. Inúmeras características que marcam a especificidade feminina entre os Guarani são abandonadas na vida acadêmica, gerando críticas por parte de alguns parentes e vizinhos. Por outro lado, lançam mão do tabaco fumado em cachimbo específico, do chá de erva mate e da companhia de filhos pequenos para proteger seus corpos dos efeitos que a rotina universitária exerce sobre eles. As acadêmicas levam, tanto para a universidade, quanto para sua própria comunidade, a parte da mulher, tantas vezes oculta sob o ponto de vista masculino que permeia o debate público e as análises etnográficas. As autoras ressaltam os dilemas e as soluções criativas que as Guarani elaboram para levar adiante seus projetos de vida. Os mitos que discorrem sobre o papel da mulher são instrumentalizados no novo contexto, servindo como ferramentas teóricas para que as indígenas analisem os desafios que assumiram, reinterpretando sua posição no interior das culturas Guarani e universitária.

Suzana Cavalheiro de Jesus e Sandra Benites, em “Sobre aqueles corpos que se distinguem: noção de pessoa e educação inclusiva em contextos guarani”, buscam compreender a educação inclusiva promovida pelo Estado através das categorias indígenas acerca da produção dos corpos. Confrontam os conceitos de “pessoa” na sociedade nacional e entre os Guarani, indicando a distância entre nossa noção de deficiência biológica de um indivíduo e a noção guarani que ordena a causalidade do nascimento de um corpo distinto. Os Guarani estão constantemente construindo seus corpos, as mulheres se preparam para a maternidade desde a primeira menstruação, os homens também seguem dietas e prescrições para evitar o nascimento de um corpo distinto, inesperado. A compreensão da deficiência e a pedagogia desenvolvida a partir dela diferem de acordo com a perspectiva cultural. Essa diferença conforma o contexto de relações interétnicas que define as políticas da educação nacional junto aos Guarani. Os métodos individualizados com que tratamos a inclusão de crianças deficientes contradiz o princípio guarani de que se vive e aprende melhor estando junto aos parentes. Os Guarani não elaboram as noções de capacidades e rendimento individual, mas o conjunto de relações que se desenvolve na constituição de uma nova pessoa guarani. Desse modo, os métodos de ensino diferenciados que nossa pedagogia oficial vem desenvolvendo podem promover, ao invés da inclusão do aluno, uma contradição no interior da socialidade indígena.

Viviane Vasconcelos analisa, em “Circulação de crianças e reprodução cultural guarani no litoral de Santa Catarina”, a movimentação própria à morfologia social Guarani, seja no interior da própria parentela, seja através de parentelas distintas, evidenciando um modo próprio de concepção dos jovens e do seu preparo para a vida adulta. O artigo analisa a diferença desta prática em relação à adoção em termos ocidentais, mostrando como a circulação de crianças visa a instruí-las acerca das modulações específicas da cultura Guarani: seja promovendo a reprodução das particularidades manifestas nos modos de ser de distintas parentelas; criando laços fortes entre avós, netas e netos; ou constituindo relações de apadrinhamento com não indígenas. Tal circulação está vinculada ao modo pelo qual é valorizada a autonomia da criança em escolher com quem deseja viver, estimulando sua capacidade de decisão e priorizando sua satisfação.

As crianças são concebidas como dádivas divinas e fundamentais para a perpetuação da cultura e bom viver Guarani. Portanto, os parentes se esforçam por deixá-las alegres e tranquilas, pois tristezas e sustos poderiam fazer com que suas almas não aceitassem permanecer na terra, em companhia dos familiares. Associada a tal autonomia, a circulação por contextos diferentes, inclusive referentes à sociedade envolvente, tende a proporcionar o desenvolvimento de lideranças indígenas e fortalecer os modos, próprios a cada parentela, de manutenção da tradição cultural. Como é uma prática difundida no tempo e no espaço, os pais, os avós e os demais ascendentes das crianças também circularam por diferentes contextos em suas criações, o que termina por costurar fortes redes afetivas entre as distintas gerações que compõem o corpo social das aldeias e parentelas.



**Foto:** *Kyringue yva pegua – a criança vem do céu*, de Viviane Vasconcelos, na aldeia Morro Alto (São Francisco do Sul, 2011). **Fonte:** SILVEIRA; MELO; JESUS (orgs.), 2016: 193.

Através da análise das brincadeiras praticadas pelas crianças Guarani, o artigo “Práticas corporais no cotidiano de crianças guarani: ensino e aprendizagem a partir de brincadeiras”, de Eliton Clayton Rufino Seára e Suzana Cavalheiro de Jesus, evidencia a forma através da qual os aspectos significativos da organização social e da cultura indígena são desenvolvidos, internalizados e maturados pelos jovens. Contrastando com nossa visão segregacionista das atividades sociais (que separa a brincadeira do trabalho, o ritual do cotidiano, o sagrado do profano), a análise das brincadeiras indígenas nos apresenta a continuidade, no que se refere à produção dos corpos e da perspectiva própria aos Guarani, entre tais práticas e outros modos de interação social. As brincadeiras estimulam a autonomia das crianças na apropriação do espaço onde vivem e dos materiais de que dispõem

para elaborar seus jogos. A autonomia pessoal e o estar junto dos parentes são princípios do bom viver que orientam a dinâmica das brincadeiras infantis. Diversos jogos mimetizam as atividades produtivas dos adultos, permitindo a internalização de valores e saberes que não são descritos analiticamente, mas compreendidos pela experiência e intuição. Dessa forma, a definição das brincadeiras, dos parceiros com quem se joga, do espaço e do material que conformam as atividades, reproduz os modos de organização social Guarani.

Aldo Litaiff, no último artigo da obra, “Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão?”, explora um dos aspectos inerentes a qualquer etnografia, em especial às que colocam em relação pessoas de culturas diferentes: o equívoco. A noção de equívoco deve ser encarada em sua condição de inevitabilidade, de modo que seus efeitos possam ser controlados através, fundamentalmente, da interlocução entre as diferentes perspectivas (antropológica e nativa). Fruto de mais de duas décadas de pesquisa e partindo da observação e análise de estudantes indígenas sobre a relação entre o pensamento ocidental e o da mitologia Guarani, o artigo ressalta os pontos de desencontro epistemológico entre os dois discursos e sugere modos de superar os equívocos que daí resultam. Os pesquisadores Guarani, durante os cursos *Mitologia guarani*, *Discurso científico* e *Mitologia comparada* na licenciatura indígena, questionaram o modo pelo qual a ciência e a filosofia do homem branco concebem o mundo, evidenciando os contrastes em relação a sua perspectiva cultural. Enquanto o pensamento ocidental moderno baseia sua epistemologia em uma série de dicotomias (corpo e alma, matéria e pensamento, natureza e cultura, realidade e representação, mundo e linguagem), o pensamento mítico seria holístico, mobilizando simultaneamente aspectos que consideramos de forma isolada. Litaiff busca instrumentos conceituais da filosofia da linguagem para definir a verdade não como um processo de referência ao real, mas como efeito de interlocução, sugerindo caminhos para superação do atomismo intelectual que nos é próprio e para compreensão das transformações que a história provoca nos mitos. Seguindo seus argumentos, percebemos como o mito elabora as transformações provenientes do contato, servindo à reprodução de elementos culturais considerados centrais para manutenção do modo de vida próprio aos Guarani. Assim, sustenta o artigo, podemos compreender o fato significativo de que, apesar de cinco séculos de contato, suportando os mais diversos (e perversos) mecanismos de dominação colonial, a cultura Guarani segue viva e em pleno vigor. Os instrumentos teóricos mobilizados pelo artigo trazem à memória as elaborações etnográficas que compõem o livro, ressaltando o modo indígena de apropriação dos efeitos do contato interétnico.

Recebido em 15 de abril de 2019.

Aprovado em 15 de outubro de 2019.

**Este e outros livros da Coleção Brasil Plural, da Editora da UFSC e do INCT Brasil Plural, podem ser acessados no endereço:**  
**<https://brasilplural.paginas.ufsc.br/colecao-brasil-plural/>**

